



Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval
 Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages
 Reche Ontillera, Alberto; Souza, Guilherme Queiroz de; Vianna, Luciano José (Eds.).

Gonzalo Soto Posada¹

Dionisio Areopagita y la Mística²

Dionysius Areopagite and the Mysticism

Resumen:

El artículo intenta mostrar cómo la mística en Dionisio es el juego del “oximeron” entre lo nombrable y lo innombrable, lo inefable y lo decible, lo conocible y lo inconocible. Por otro lado, muestra que el éxtasis es la posesión en la no posesión, el encuentro en el desencuentro, el estar fuera de sí en el estar en Dios, el estar en Dios sin estar en Dios, la unión en la desunión, el amor pleno del encuentro con Dios gracias a la purificación, la iluminación y la perfección, las tres etapas del ascenso místico extático. Finalmente, se explora el tema de los nombres divinos desde la dialéctica del innombrable omninombrable.

Palabras-Clave:

Mística; Oxímeron; Dioniso; Éxtasis; Nombres Divinos.

Abstract:

This article intends to show how the mysticism in Dionysius is really the game of “oxymoron” between the mentionable and the unmentionable, the ineffable, the speakable, the known and the unknown. On the other hand, it shows that the ecstasy is the possession in the non-possession, the encounter in the non-encounter, to be out of oneself by being in God, to be in God without being in God, the unity in the disunity, the all-encompassing love of the encounter with God thanks to purification, the illumination and the perfection, the three stages of the mystical ecstasy. Finally it explores the theme of divine names from the dialectic of the unmentionable omnimentionable.

Keywords:

Mysticism; Oxymoron; Dyonisius; Ecstasy; Divine names.

¹ Docente titular da Universidade Pontifícia Bolivariana (UPB) de Medellín, Colômbia.

² Citamos los textos de Dionisio según la edición de Migne: Patrología Griega (PG) 3.

1. La cuestión Dionisiana

Una larga tradición, prácticamente hasta el Renacimiento, lo identificó con Dionisio, el convertido por Pablo en el Areópago, según la narración de *Hechos* 17, 16-34. De ahí la autoridad de que gozaron sus escritos. Es tal el peso de su autoridad que, entre el siglo IX y el siglo XVII, una quincena de traducciones latinas se hacen, amén de múltiples comentarios y paráfrasis. La *Passio Sanctissimi Dionysii* de Hilduino une en un mismo nombre al convertido por Pablo, al primer obispo de Atenas y Dionisio, obispo de París y mártir. No es entonces inocente ni casual que la abadía real de Francia lleve su nombre³.

Pero surgen las dudas. Durante el Medioevo fueron raras. Pedro Abelardo fue uno de ellos. Ello le causó la expulsión del monasterio de San Dionisio por su crimen de lesa majestad al poner en duda que fuese el converso por Pablo en el Areópago. También dudaron de que fuera el convertido por Pablo, Aretas de Cesarea⁴ y Focio (820-891), patriarca de Jerusalén.

Es a partir de la segunda mitad del siglo XVII donde se suceden las críticas y dudas sobre la autenticidad de sus obras en cuanto producción del convertido. Ello por dos razones principales: el silencio unánime y sorprendente de los Padres de La Iglesia de los cuatro primeros siglos sobre Dionisio y su obra y el parentesco de sus tesis con las de los neoplatónicos, particularmente con Proclo, a quien cita literalmente.

Estas dudas alcanzan su clímax a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX con H. Koch y J. Stiglmayr. Trabajando independientemente ambos muestran las influencias neoplatónicas y establecen que el fin del capítulo IV de *Los Nombres Divinos* sigue de cerca, incluso literalmente, el *De malorum subsistencia* de Proclo.

Koch muestra su dependencia de los últimos neoplatónicos y a través de ellos de Plotino y Platón. La presentación de los tratados, las fórmulas de introducción, transición y conclusión, la manera de citar y calificar las autoridades alegadas, las doctrinas de la Belleza, del Bien, del Amor, del conocimiento de Dios y de los ángeles, de la Providencia, de la acción y justicia divinas, la visión y la estructura del universo espiritual, la noción de

³ Hilduino es un escritor francés. Abad benedictino del monasterio de San Dionisio en París. Muere el 22 de noviembre de 842. Noble. El emperador Ludovico lo encargó de recoger todo lo relativo a San Dionisio en las historias de los griegos, lo cual hizo en dos volúmenes que tituló *Areopagítica*.

plegaria, las etapas y los aspectos de la vida contemplativa, la unificación y la divinización de la inteligencia, el conjunto simbólico-alegórico que ilustra estas temáticas... Todos estos puntos lo ligan con los últimos neoplatónicos y por ellos, con Plotino y Platón.

Como los platónicos, en sus mismos términos incluso, aunque en contextos doctrinales diferentes, Dionisio acude al lenguaje de los misterios: tradición oral de los secretos que divinizan (*paradosis*), iniciación en los misterios (*mystagogía*), iniciación perfectiva (*telesiourgía*, *teletourgía*), exclusión rigurosa de los no iniciados (*amyétoi*, *bebéloi*, *ateléstoi*) que, como tales, son confinados a la ininteligencia (*ánoia*, *ánoesía*), silencio (*sigé*, *siopê*) y reposo (*hesychía*) propios del estado místico que nos une al Uno (*hénois*, *theosis*).

Por otra parte, independiente del influjo neoplatónico, el fin de la leyenda que atribuía el *corpus dionisianum* (CD) al convertido por Pablo en el Areópago, tiene otras pruebas que tienen que ver con aspectos de la historia de la Iglesia. El contenido doctrinal de la obra es posterior al Concilio de Calcedonia (451), especialmente su cristología que acusa la influencia del *Henótico* del emperador Zenón (482). Dionisio evita con cuidado las fórmulas diphysitas de Calcedonia y las monophysitas. El edicto del emperador intentaba reconciliar ambas corrientes⁵. Además de Calcedonia, la liturgia de la eucaristía o de la unión que describe el capítulo III de *La jerarquía eclesiástica* alude al canto del Credo (*katholikés hymnologías*, *homología*, *sýmbolon*=*profesión de fe*)⁶. Es Pedro Foulon quien introduce esta novedad en 476⁷.

La conclusión a que ha llegado la crítica es que el CD fue compuesto a fines del siglo V o comienzos del siglo VI.

La pregunta que surge automáticamente es: ¿quién es entonces el autor del CD? Muchas interpretaciones han aparecido. Atenágoras, patriarca de

⁵ El Concilio de Calcedonia, el cuarto ecuménico, fue convocado por el emperador Marciano para resolver las polémicas que había suscitado la difusión del monofisismo, triunfante en el Concilio de Éfeso de 449. La fórmula de Calcedonia es difisita: en Cristo hay una sola persona (*prosopon*) y una sola hipóstasis que coexisten con dos naturalezas, la humana y divina, íntegras y completas, sin mezcla, sin transformación, sin separación ni división alguna, de modo que Cristo es consubstancial con el Padre según la divinidad y consubstancial con nosotros según la humanidad. Los monofisitas, con Eutiques a la cabeza, sostenían que en Cristo no hay sino una sola naturaleza, la divina, no teniendo la naturaleza humana sino una apariencia de realidad.

⁶ *La jerarquía celeste* 425C. Citamos con las siguientes siglas: CH: *La jerarquía celeste*. EH: *La jerarquía eclesiástica*. DN: *Los nombres divinos*. MT: *La teología mística*. E: *Cartas*.

Creta, en 1932, lo identificó con Dionisio el grande, obispo de Alejandría⁸. El profesor Pera, en 1936, con San Basilio⁹. E. Elorduy, en 1944, con Ammonio Saccas¹⁰. El ya citado profesor Stiglmayr, en 1928, con Severo de Antioquía¹¹. E. Honigman, en 1952, con Pedro el Ibérico¹². Haussherr y Urs von Balthasar lo identifican con Sergio de Reshaina¹³ y Hornus con con Juan de Scythopolis. Ninguna de estas tesis ha recibido un consenso por parte de los estudiosos, de modo que el *estado de arte* actual es el siguiente: 1. Es a finales del siglo V o comienzos del siglo VI y en medios siríacos cuándo y dónde aparece el *CD*. 2. La influencia del Neoplatonismo, especialmente de Proclo, es definitiva para esta hipótesis. 3. El canto del Credo ya reseñado. 4. Las tesis de Calcedonia del 451 ya citadas. 4. El autor del *CD* sigue siendo un misterio. Por eso, hoy se habla del Pseudo-Dionisio Areopagita.

2. El *corpus diosianum areopagiticum*

Si nos atenemos a los estudios del profesor Roques, ya citados, he aquí el conjunto de la obra dionisiana:

- 1) Una serie de tratados, ficticios: *Representaciones teológicas*, presentado como ya compuesto en Los nombre divinos (DN) (585 B, 593 B, 636 B-637 A, 640 B, 644 D-645 A, 953 B). *Sobre las propiedades y los órdenes angélicos*, presentado como ya compuesto por DN (696 B). *Del alma*, presentado como ya redactado en DN (696 C). *Del justo juicio de Dios*, presentado como ya compuesto en DN (736 B);
- 2) *Los nombres divinos (DN)*. Es un tratado conservado y auténtico;
- 3) *Teología simbólica (TS)*. DN lo anuncia como un tratado a redactar (597 B, 984 A). MT (1033 A-B), E 9 (1104 B, 1113 B) y CH (336 A) se sitúan después de la *Teología simbólica*. Es un tratado perdido o ficticio;
- 4) *Teología mística (TM)*. Se menciona como posterior a *Representaciones teológicas* en DN y *Teología simbólica* en MT (1032 D-1033 B). Es un tratado conservado y auténtico;

Soto Posada, Gonzalo.
 Dionisio Areopagita y la Mística.
www.revistarodadafortuna.com

5) *Himnos divinos*. Es un tratado ficticio o perdido. Es un tratado conservado y auténtico;

6) *Cartas*. Se han conservado diez.

De este modo, son tratados conservados y auténticos: *Divinis Nominibus*, *Mística Theologia*, *Caelesti Ierarchia*, *Elesiastica Ierachia* y *Epistolae*. Son tratados ficticios o perdidos: *Representaciones teológicas*, *Sobre las propiedades y los órdenes angélicos*, *Del alma*, *Del justo juicio de Dios*, *Teología simbólica*, *Himnos divinos*.

3. Dionisio Areopagita en la Leyenda Dorada¹⁴

Santiago de la Vorágine dedica el capítulo 153 de su célebre hagiografía a San Dionisio. Comienza su análisis diciéndonos que Dionisio significa *el que huye rápidamente*. Etimológicamente, puede derivar de *dyo=dos* y *nissus=elevado*, es decir, *doblemente elevado*, que es lo mismo que decir *elevado en cuerpo y alma*. Otra posible etimología es hacer derivar su nombre de *Diana=nombre de Venus, diosa de la belleza* y de *syos=Dios*, que es como decir *hermoso ante Dios*. O de *dionisia* que, según Isidoro de Sevilla, es una piedra preciosa negra con propiedades contra la embriaguez. La conclusión se impone: *todos estos significados son aplicables a san Dionisio; el de fugitivo veloz, porque rápidamente huyó del mundo mediante el absoluto renunciamiento de por vida a las cosas terrenas; el de elevado, por su entrega a las verdades espirituales; el de hermoso ante Dios, por la belleza de sus virtudes, y el de dionisia, es decir, el de piedra preciosa con propiedades contra la embriaguez, porque liberó a los pecadores de la borrachera de los vicios*.

Dado que los sabios griegos lo llamaron *Pteringiunturiano*, palabra derivada de *pterugion tou ouranou=ala Coeli=ala del cielo*, se puede decir que este nombre es muy afortunado pues con las alas de su penetrante inteligencia, se remontó hasta las encumbradas regiones del empíreo. Todos estos epítetos hacen que san Dionisio fuera un *experto y sabio en las cosas de Dios, por su competencia en la investigación de los misterios divinos*. Esta competencia hizo que se elevara hasta la contemplación de las verdades transcendentales, poseyera los bienes eternos, se convirtiese en columna de la Iglesia por su doctrina, sobresaliera por su humildad y caridad.

¹⁴ Todas las citas son tomadas de la leyenda dorada en su edición de Alianza Editorial.

Para san Agustín, en el libro VIII de *La Ciudad de Dios*, san Dionisio fue llamado *el Jónico*; no sin razón pues fue el filósofo más autorizado de su tiempo por la elevación de su pensamiento y su excelso modo de pensar. De ahí su otro sobrenombre, *el teósofo*, por ser un especialista en conocimientos divinos, especialmente en lo relativo a los nombres de Dios.

Fue convertido por Pablo a la fe cristiana y llamado el Areopagita ya que residía en un barrio de Atenas llamado Areópago, porque en él había un templo dedicado a *Areo=Marte*. El motivo de su conversión, además de la predicación paulina, fue el milagro operado por el apóstol al devolverle la vista a un ciego. Fue testigo el día de la muerte del Señor de las espesas tinieblas que cubrieron la tierra, estando con su amigo, el filósofo Apolófanes, en Heliópolis, suceso que llevó a los atenienses a erigir un templo en honor del *Dios desconocido*. Fue ordenado por Pablo como obispo de la nueva Iglesia de Atenas. Escribió sobre las jerarquías celestes, con tal profundidad, que se puede decir que fue elevado, como Pablo, hasta el tercer cielo. Presenció la dormición de la Virgen María. Se escribió con el apóstol Juan, exilado en Patmos. Fue enviado por Clemente, sucesor de Pedro, a Francia, concretamente a París. Allí murió mártir, por orden del prefecto Fescenino; su martirio fue terrible: lo tendieron sobre una parrilla en medio de una hoguera inmensa, lo arrojaron a unas fieras feroces y hambrientas, lo metieron en un horno encendido, lo torturaron y colgaron de una cruz; milagrosamente escapó de todos estos castigos, hasta que murió decapitado ante una estatua de Mercurio. Una vez decapitado y en forma milagrosa se puso de pie, recogió su cabeza, anduvo dos millas y llegado al Monte de los Mártires fue sepultado. El año de su martirio fue el 96 de la era cristiana durante el imperio de Domiciano. Tenía 90 años.

4. La experiencia mística

Si hacemos un barrido por el *CD*, la experiencia mística es descrita en una perspectiva muy rica de significaciones. Intentemos penetrar en esta polifonía significativa. Comencemos con la *CH*. La experiencia mística es una experiencia de Luz, que atrae y deifica (121 A); es salir de Dios y volver a Dios como Rayo de Luz en sí mismo (121 B, 328 C), cuya teofanía son las luces materiales (121 D, 144 B, 144 C); es elevarse y unirse a Dios (121 B, 165 A, 181 A, 305 B), desde lo sensible y conceptual hasta lo celestial (124 A); es un ascenso anagógico, desde lo inferior hasta lo superior (137 B); es coito con la Deidad, que está más allá de cualquier manifestación del ser y de la vida (140 D); es semejanza desemejante con Dios (141 A); es anhelo divino de la Realidad inmaterial, deseo de contemplar la Supraesencia, hambre espiritual insaciable, comunión con la luz inmaculada y sublime de espléndida e inefable

hermosura(144 A); es intemperancia y ardor perfecto, total entrega al objeto de todo deseo (144B); es un saber y actuar lo más próximo posible de la Deidad (164 D); es fijar la mirada en el resplandor de Dios (165 B); es purificación, iluminación y perfección (165C, 305 B, 305 C); es elevarse hasta la simplicidad divina (177C, 332 D), causa de todo, incluso de lo inanimado (177 D); es contemplar la divina Hermosura en su puro lontanar (205 C); es imitar siempre a Dios hasta configurarse con Él (208 A, 212 A); es alimentarse del alimento divino, abundante, que viene del banquete celestial (212 A); es conocer y honrar la adorable Deidad (212 C); es dejarse atraer por el abrazo perenne de la Causa y Fuente de todo ser (212 D); es dejarse iluminar por quien, desde su Providencia, cuida todo (260 C); es tender con todas las fuerzas a la unión con Dios, imitarle incesantemente y poder ser llamado hombre divino (293 B); es ver a Dios sin verlo (300 D-301 A); es dejarse inundar de los plenos y primordiales fulgores de la luz espléndida desde quien es la verdadera Luz, causa del ser y de la visión (301 C-301 D, 321 A), absolutamente trascendente (304 C); es beber hasta saciarse en los ríos de la Deidad (332 B); es desear la presencia constante de Dios (337 B); es hallar lo que se había perdido (340 A); es, finalmente, tributar respetuoso silencio a los misterios donde no llega el entendimiento (340B).

Pasemos a la EH. En ésta, la mística es el deseo de belleza que nos eleva hacia Dios, y diviniza nuestra vida, hábitos y actividad (372 B). Apunta a ver el santo y divino Rayo luminoso de Jesús mismo (372 B, 397 D, 400 B, 480 C), como bálsamo de suave deleite (477 C) y fuente fecunda de fragancias divinas (480 A). Mira a ser revestidos de luz e iniciarnos en la obra de Dios para alcanzar la perfección y perfeccionar a otros (372 B, 432 A, 477 A, 504 B). Tiene como objetivo participar lo más posible en aquel que es hermoso, sabio y bueno (373 A). Permite la unión, divinización y contemplación de lo divino (373 B, 376 A, 392 A, 424 C, 436 B, 437 C, 472 D, 477 B, 480 D, 481 A, 481 B, 501 A, 501 B, 504 C, 513 B, 553 A, 553 C). Desde la instrucción en la ciencia divina, nos hace santos e inspirados (373 C). Su fin es amar constantemente a Dios y sus sagrados misterios para unirnos a Él y perfeccionarnos (376 A, 533 D, 536 A, 536 C). Es el gozo de la visión sagrada que nutre y deifica (376 A), deificación que es posible por la bondad divina (376 B, 429 A). Consiste en el ascenso, desde los signos sensibles, a las realidades del mundo inteligible (377 A, 397 C, 404 B, 428 C), movidos por el amor de Dios (392 B, 393 B, 532 C, 533 A). Apunta a la observancia de los mandamientos divinos y las prácticas piadosas (392 A) para que nazca Dios en nosotros (392 B, 397 A, 432 C, 433 A), detestando la impiedad, la ignorancia de la verdadera Belleza y la falta de la vida divina (396 A). Tiene que ver con la purificación de todo mal, practicando la virtud y consagrándose a Dios (397 B, 428 B, 477 D), para arribar a la cumbre donde mora la Divinidad (400C, 401 A), expulsando las tinieblas, las desemejanzas con el Uno y lo que se opone a

configurarnos con Él (401 B, 401 C, 401 D, 404 A, 429 B, 480 D, 561 D), con un decidido arrojamiento hacia la Unidad, ordenando el desorden, informando lo informe y brillando como dechado de luz (404 C, 424 D, 425 A, 476 C, 500 D), gracias a una vida endiosada (425 D, 433 C, 436 A) y a sabias normas de vida (429 C). Anticipa el gozo de la eterna Hermosura y la participación de la naturaleza divina (436 C-436 D, 441 B, 473 D) y su configuración en ella (437 B, 437 D), por medio de la iluminación con visiones más divinas (440 B, 441 B) y la unión de la bajeza humana con la grandeza divina (444 B), permitiendo un estado deiforme e inmaculado (444 B), una virtuosa conformidad con Dios (537 A), una semejanza con el Dios escondido (473 B), una copia exacta del modelo divino (473 C, 501 B), un gozo de la infinita dulzura de Dios (476 A), una felicidad sin fin (560 C) Es ofrecernos místicamente en holocausto a Jesús (485 A). Se define como purificación, iluminación y perfección (504 A, 508 C, 508 D). Se delimita como una elevación a las cumbres más que luminosas de los divinos resplandores (537 B, 537 C). Realiza plenamente el ideal paulino de su primera carta a los Corintios (2, 9): *ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman* (560 B). Es, en fin, subir hasta el Rayo más sublime, conocer la Hermosura más amable y más próxima del Uno y arrancar chispas del fuego dormido en cada uno de nosotros (569 A).

Ocupémonos de DN. La experiencia mística viene determinada como un acercamiento a los más altos resplandores de lo divino (588 A); una unión con el Bien inefable, el Uno, fuente de toda unidad, ser supraesencial, mente sobre toda mente, palabra sobre toda palabra, que está fuera de las categorías del ser (588 B) y, no obstante, es comunicado a todas las criaturas (588 C); una elevación hacia el Rayo que ilumina y santifica (589 A); un homenaje al misterio de la Deidad, que trasciende todo pensamiento y ser (589 B, 593 A, 593 B), toda palabra e inteligencia (593 D) y es el sin nombre (596 A, 597 A, 597 C) con todos los nombres (596 C, 597 C); una entonación de himnos de alabanza a quien es causa, origen, esencia y vida de todo (589 B, 589 C, 592 A, 596 B, 597 A, 980 C); una renovación de la divina imagen perdida (589 C); una vuelta a la voz que llama a la vida (589 C); una visión de las cosas como teofanías de quien es la Bondad (589 D, 593 D, 680 B, 693 B, 697 D, 701 C); una unión de semejanza a Dios Uno que atrae hacia sí la múltiple diversidad (589 D, 977 C, 980 A, 980 A); una transfiguración y saciedad en el glorioso resplandor de Dios (592 C, 640 A); unión con el que es la Luz y la Felicidad (592 C, 697 D, 700 B-700 D); elevación simbólica a quien es la verdad una y desnuda (592 C); deseo de quien es antes que todo y todo subsiste en Él (593 D), que es todo y no es ninguna cosa (596 C), más que bueno, más que Dios, más que viviente, más que sabio (640 B)¹⁵, profundo abismo (640 D), Unidad

¹⁵ Estas expresiones remiten a la célebre Teología negativa por vía de eminencia (640 B, 641 A)

suprainefable y supracognoscible (640 D); participación íntima en la Unidad trascendente (641 C, 645 C) imparticipable (644 B); elevación en los misterios divinos sobre toda operación del entendimiento (645 A); conocimiento de la Unidad mística y la fe, que no se alcanza por el estudio (648 B); recepción y morada en los dones divinos (649 C); elevación en oración hasta los más sublimes y misericordiosos rayos de la Deidad (680 C, 680 D, 693 B), rayos resplandecientes y encendidos (680 C); aprendizaje de lo que nos es dado para compartirlo con los demás (684 C); deseo del Bien para ser lo que se es, obtener bienestar y ser mejores (696 A, 696 C); audición del silencio de Dios (696 B); puja por reposar en el Bien supraesencial (697 A); tensión y retorno al Bien como fuente, principio y fin (700 A-700 B, que a todas las cosas da medida, tiempo, número y orden (697 D) y por todas es deseado (700 B, 708 B, 708 C); atracción por quien es Hermoso y Hermosura que, como *kallós, kalei=llama todas las cosas a sí misma* (701C-701D, 704 A, 704 B, 705 A, 708 A); cuidado de los otros y de las cosas para conservar el equilibrio estable de su unidad (704B-704 C, 709 D); entrada dentro de sí para olvidar lo exterior y no distraerse (705 A); elevación desde las cosas como símbolos hasta la contemplación de la simplicidad (705 B) y del Bien-Hermosura que da a todo cualidad, cantidad, grandeza, infinitud, conglomeración, distinción, limitación, orden, excelencia, forma, ser, poder, actividad, hábitos, sentido, razón, inteligencia, tacto, ciencia y unión (705 C-705 D, 896 A, 896 B, 896 D, 897 B, 972 A, 980 D); enamoramiento de Dios como amor de dilección, alianza y unión (709 A-709D), enamoramiento que lleva al éxtasis pues se está en el amado más que en sí mismo (712 A, 712 B, 712 C); canto de himnos de alabanza al Bien porque dona amistad y paz a todos los seres (721D); la fulguración en sí mismo de la bondad del Silencio inaccesible (724 B); deseo de lo hermoso y del Bien por el hecho de desear ser, vivir y pensar (725 C); alabanza a quien todas las cosas desean, anhelan y aman (736 B); participación en la infinita generosidad de Dios para estar más cerca de Él y gozar de excelencia ontológica (817 B); acercamiento a quien es el Ser de los seres (817 D, 820 B), anterior a todo lo que existe, su fundamento y conservación (820 A, 820 C, 824 B, 916 C), en quien están los arquetipos de todas las cosas (824 C, 869 A, 869 B, 869 C); elevación desde las pequeñas e insignificantes imágenes y ejemplos a la Causa de todo lo que es (821 B, 865 C-865 D, 869 D, 893 D, 916 A); sabiduría para saber que el mal es defecto y carencia de perfección en los bienes que nos son propios (728 A); aproximación a quien es toda figura y toda forma sin forma ni hermosura (824 B), que es conocido e ignorado a la vez (872 A); atracción y dirección hacia la abundancia de la bondad divina (856 D); conocimiento de Dios por el no saber y no entender (872 B); deificación y semejanza con Dios (892 A, 913 C); inundación por quien es trascendente efluvio y magnitud ilimitada (909 C-912 A); descanso en quien es toda quietud y estabilidad (916 B); deseo y amor por quien es omnipotente en amor y bondad (937 A); participación en la eternidad incorruptible e inmutable de la

divinidad (937 D, 940 A, 972 B); conciliación con quien es la Paz misma y concordia (948 D), que a todos armoniza con amistad connatural (952 A, 952 B) y apacigua lides y contiendas (953 A).

Vayamos a MT. Analicemos capítulo por capítulo. El capítulo I está dedicado a la divina tiniebla. Comienza con una oración a la Trinidad supraesencial. Quien llega a la cima de los misterios divinos entra en las tinieblas más que luminosas del silencio. Estos misterios brillan en medio de las tinieblas e inundan de fulgor las mentes deslumbradas. Allí se renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a lo sensible e inteligible, a las cosas que son y no son. Despojado el hombre de todo se une con el que está más allá del ser y del saber, se empapa del divino Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia (997 B-1000 A), supera toda afirmación y negación sobre Dios (1000 B), se une con la Causa callada de todo (1000 C), se abisma en las Tinieblas donde mora el que está más allá de todo ser (1000 C, 1001 A), se purifica, ilumina y perfecciona como Moisés subiendo al monte Sinaí (1000 D), contempla no al Invisible sino el lugar donde mora (1000 D), camina en las alturas de santos lugares (1001 A), penetra en las misteriosas Tinieblas del no-saber: la nube del no-saber (1001 A), deja de pertenecerse a sí mismo o a alguno (1001 A), nada conoce y entiende sobre toda inteligencia (1001 A). El capítulo II se ocupa de la unión con Dios y de la alabanza al Autor de todo y que está por encima de todo. Inicia con una exclamación: es deslumbrante y maravilloso que el hombre pueda penetrar en la luminosa oscuridad divina (1025 B); esta penetración está más allá de toda visión y conocimiento y permite conocer lo invisible e incognoscible (1025 B); al estar más allá de toda visión y conocimiento sólo cabe alabar sobrenaturalmente al Supraesencial (1025 B); este no conocimiento-conocimiento de Dios se asemeja a lo que hacen los escultores al esculpir una estatua: quitan todos los velos que encubren la forma escondida. Con este despojo se descubre la oculta y genuina belleza; el conocimiento de Dios se alcanza negando toda afirmación y negación sobre Él, quitando todo aquello que impide conocerlo, no obstante ser el Incognoscible (1025 C); estos velos que hay que quitar son las luces de las cosas donde brilla la oscuridad supraesencial (1025 C), velos que la envuelven y, sin embargo, son camino hacia ella (1025 C). El capítulo III analiza la teología afirmativa y la teología negativa. La teología afirmativa tiene tres momentos: los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, los nombres inteligibles de Dios (Bien, Ser, Vida, Belleza, Causa, etc., tal como hizo en DN), los nombres tomados de la realidad sensible como símbolo de Dios. Es un método que va de lo alto hacia lo bajo y, a medida que se aleja de Dios, necesita más y más palabras. La teología negativa procede de lo bajo hacia lo alto: niega los símbolos materiales, luego los conceptos e intelecciones y arriba al silencio sin palabras en la unión con el Inefable, en perfecto silencio y sin pensar en nada (1033 A-1033D). Por ello, la teología negativa se hace teología

mística. El capítulo IV se dedica a mostrar cómo la causa trascendente a la realidad sensible no es nada sensible, puesto que está por encima de todo lo creado. Tiene esencia, vida, razón e inteligencia, pero carece de cuerpo, figura, cualidad, cantidad, peso, lugar. Es inmutable e imperturbable. No puede ser conocido por los sentidos. De este modo, carece de cualquier propiedad de las realidades materiales (1040 D). Como se puede deducir, es una aplicación del método negativo descrito antes a las cualidades de la esencia divina. El capítulo V tiene como telón de fondo una tesis que procede de la teología negativa: la causa suprema de todo lo conceptual no es nada conceptual. No es alma, ni inteligencia, ni imaginación, ni palabra. De ella no se puede hablar ni entenderla (1045). Está por encima de toda afirmación y de toda negación en cuanto absolutamente nada se puede afirmar o negar de ella (1048 A-1048 B). Así, no es divinidad, ni bondad, ni espíritu, ni ninguna de las cosas que son o no son, ni tiniebla ni luz, ni error ni verdad. Nada ni nadie puede alcanzarla. Es la absoluta transcendencia transcendentemente transcendente.

Dilucidemos el contenido de las cartas. Las primeras cinco se relacionan con temas presentados en DN y MT. La sexta presenta los criterios que lo han guiado en sus escritos. La séptima responde a los cuestionamientos de los filósofos no cristianos. La octava se liga a EH. La novena está en relación con la teología simbólica. La décima está dirigida a Juan evangelista, exilado en la isla de Patmos, para consolarlo y anunciarle la liberación.

Concretemos el breve resumen anterior. La carta primera está dirigida al monje Gayo. Vuelve al tema de la divina tiniebla. La luz vuelve invisible la tiniebla. La tiniebla es supraluz y la luminosidad divina nos deja deslumbrados y enceguecidos. La tiniebla luminosa de la divinidad es la ciencia del no saber. La ignorancia simbolizada en la tiniebla es superior al conocimiento simbolizado en la luz, no como carencia de conocimiento sino como percepción de Dios en tanto absoluta transcendencia. Cuanto más conocemos a Dios, tanto más se revela su incognoscibilidad. En este orden de ideas, la ignorancia es luz y conocimiento en el no conocimiento, la mente no conoce a Dios desde el no saber como transcendencia, puesto que Él sobrepasa todo ser y conocer (1065 A-1065 B). La segunda carta se dirige al mismo monje Gayo. El tema de la epístola ya ha sido esbozado en DN XI. Si bien Dios es causa y principio de la divinidad y de la bondad comunicadas a las creaturas, dones divinos que las convierten en participación de lo divino, está más allá de la divinidad y de la bondad mismas, deviniendo inimitable e imparticipable en cuanto transcendencia absoluta. Esta inimitable imitación de la transcendencia divina y bondadosa de Dios, nos hace divinos y buenos, pero Dios está más allá de toda participación e imitación (1068 A-1069 A). Gayo es también el destinatario de la carta tercera. La temática desarrollada es la Encarnación como misterio insondable. Jesús es Dios y hombre, se hace hombre sin perder

su suprasustancialidad. Por eso, el Verbo hecho carne es un hecho repentino, improviso, lo que quiere decir que, si bien se manifiesta, sigue siendo oscuro, incomprensible, misterioso, se revela encubriéndose. No hay palabras ni comprensión que lo hagan inteligible; es el inefable, el comprensible incomprensible, el alcanzable inalcanzable. Se participa de Él sin participar (1069 B). La cuarta carta retoma el tema de la Encarnación, Jesús como hombre y como Dios. Es un ser divino-humano, teándrico; cumple como Dios las obras humanas y como hombre, las obras divinas. La razón del Verbo carne es el amor divino que se expande divina y humanamente; al hacerse hombre no pierde su supraesencia divina; ser sobre todo ser, asume el ser, superior a toda condición humana, actúa como cualquier hombre; este hecho lo hace inmanente en su transcendencia, afirmando su humanidad negamos en cierta manera su transcendencia. Es la alegría de la Natividad. No obstante, esta alegría es misteriosa; es hombre pero superior a todo hombre, trascendiendo la naturaleza humana es como se hace hombre. Expresado desde la teología negativa: decir afirmativamente que es hombre significa negativamente que no es hombre, que está por encima del hombre (1072 A-1072 C). El destinatario de la carta vuelve a ser el monje Gayo. Gayo fue un compañero de Pablo (Rom 16, 23; I Cor 1, 14; Hech 10, 20; 20, 14). La tercera carta de Juan está dirigida al *amado Gayo*. Es la manera dionisiana de hacerse pasar por contemporáneo de los apóstoles y como el converso por Pablo en el Areópago, tema ya tratado. Hay, sin embargo, una inconsecuencia. Los monjes sólo aparecen en el siglo IV, no en el siglo I. La quinta epístola, dirigida al diácono Doroteo, retoma el tema, caro a Dionisio, de la tiniebla divina. Esta es Luz inaccesible. Deviene invisible por su claridad deslumbradora. Su desbordamiento luminoso impide la visión. La experiencia mística es esta visión no visión, este conocimiento no conocimiento; el místico alcanza a ver y conocer lo que no se ve ni conoce porque es absoluta transcendencia en su inmanencia de visión no vista. Al fin y al cabo, el que causa todo está más allá de todo. Los conceptos humanos no conocen a Dios, porque Éste expide una luz de tal intensidad que no se puede fijar la mirada en ella; es una luz engeguecedora en su deslumbrante resplandor; se le ve sin verlo pues está más allá de toda visión y conocimiento (1073 A-1076 A). La carta sexta se dirige al sacerdote Sosípatro, que aparece en Rom 16, 21. Es una exhortación a evitar la violencia en las confrontaciones con los adversarios de otras religiones u opiniones; más que combatirlos, hay que enseñar la verdad de modo que sea irrefutable. Se debe escribir sobre la verdad, no contra los otros (1077 A-1077 B). La séptima epístola tiene como destinatario el obispo Policarpo, de Esmirna en el Asia Menor, discípulo de los apóstoles, padre apostólico reconocidísimo y mártir. El tema es el mismo de la carta anterior: la verdad y su irrefutabilidad, más que la controversia; se debe usar la sabiduría humana como la filosofía del sofista Apolófanes, no para combatir la Divinidad sino para reconocerla en la creación; es la verdad que enseña la Sagrada Escritura;

así, no se debe usar lo divino para irse contra Dios, pues Dios es causa de todo y del conocimiento de este todo, a pesar de ser indescriptible (1077 C-1081 C). La carta octava se dirige al monje Demófilo. Es una extensa admonición sobre el trabajo y la humildad; el perdón y la justicia; el orden en las potencias del alma (concupiscible, irascible y racional); el respeto del orden en la jerarquía eclesíástica (tríada de iniciadores en los misterios: obispos, sacerdotes y ministros; tríada de los iniciados: monjes, pueblo santo, órdenes purificados); el fomento de la paz y la concordia contra el desorden, la discordia y la alteración; pero, en medio de estas exhortaciones, aparece el Dionisio místico: el bien supremo es estar con Dios eternamente; la amistad con Dios, la Bondad misma; estar iluminados por la Luz misma; recepción de la Divinidad; unión con el Bien que trasciende todo bien; deificación en Cristo, Bien que supera todo bien y guía hasta las operaciones divinas de su Bondad (1084 B-1100 D). La epístola novena es un verdadero tratado de Teología simbólica y de la función del símbolo en el ascenso hacia la Divinidad; el símbolo hace parte de lo místico, es el punto de partida de la subida al monte Sinaí. Los símbolos son esquemas, figuras, formas que permiten conocer a Dios; todo símbolo es una invitación a descubrir, tras él, la realidad espiritual de Dios. Tienen un papel educativo pues nuestros sentidos los pueden comprender fácilmente. Deben, eso sí, ser interpretados. Es el rol de la inteligencia, que los despoja de su significación sensible para darles un contenido inteligible. A esta acción, nuestro místico la llama catarsis. No es otra cosa que descubrir el valor inteligible del signo y llevarlo de su nivel bajo sensible a su nivel alto inteligible. Por ello, el símbolo es anagógico, un ascenso a lo superior. Esta doble acción catártica y anagógica apunta a una tesis calve: preferir los símbolos desemejantes a los semejantes. Por ejemplo, en *el Cantar de los Cantares* (5, 1) Dios viene denominado borracho, embriagado, inebriado. Lo mismo aparece en el salmo 78 (77), 65. Esta imagen desemejante interpretada en su valor inteligible no significa lo que sensiblemente significa: saciedad indebida, privación del uso de la razón y del buen sentido, sino que Dios es delicia total, gozo pleno que nadie puede sondear y experimentar. Lo creado revela las perfecciones divinas en cuanto deriva de Dios. Estas perfecciones divinas es lo que hay que descubrir tras el símbolo; en su realidad visible se ocultan realidades espirituales. Iniciar en los misterios es, por lo mismo, iniciar en el valor espiritual de sus signos. Progresar espiritualmente entraña una mejor inteligencia de los símbolos (1104 B-1113 C). La carta décima va dirigida al apóstol Juan, exilado en Patmos. Le anuncia su próxima liberación y retorno a Asia. Pero en medio de estas reflexiones vuelve a aparecer una tesis clave de lo místico: lo visible es realmente imagen de lo invisible, vivir en paz y santidad, liberarse de toda pasión, practicar la bondad y las virtudes, amar a Dios es la esencia de lo místico (1117 A-1120 A).

Soto Posada, Gonzalo.
Dionisio Areopagita y la Mística.
www.revistarodadafortuna.com

Si analizamos lo que hemos dicho sobre el CD, sostenemos una tesis: es, en términos de Foucault, una interpretación de la mística desde la *episteme de la semejanza* (Foucault, 1968). Cuatro son las figuras de la semejanza: conveniencia, emulación, analogía y simpatía. La conveniencia es una relación de parentesco entre las cosas que, por esta relación, comunican sus propiedades. En Dionisio, todas las cosas son parientes unas de otras, pues Dios como Creador, garantiza esta comunión. La emulación es el juego modelo- copia, paradigma- imagen. Todo el CD centra su relación en el juego Creador-Creatura como el juego modelo-copia. Todas las cosas son signos divinos; la naturaleza es un libro abierto en el que Dios depositó sus huellas y vestigios. Por la analogía se establecen proporciones entre las cosas; todas las cosas en su esencia son proporciones de la divinidad, semejantes en sus diferencias, jerárquicamente organizadas haciendo del universo un macrocosmos ordenado y graduado. Esta unidad en la diversidad hace que todas las cosas sean pero no de la misma manera. Dios es; las cosas tienen el ser; lo tienen según su grado de participación en la divinidad; mientras más sea su participación, más entitativamente son. El hombre, por lo mismo, es microcosmos en cuanto resumen y síntesis del cosmos y *microtheos* en cuanto proporción jerárquicamente muy cerca de la divinidad, casi al nivel de los ángeles, poco menor que ellos. La simpatía establece un flujo de amistad y enemistad entre todos los entes. La amistad fundamental viene dada por la armonía con el Creador; la enemistad clave por la desarmonía con el Creador.

De estas cuatro figuras, se desprenden unos correlatos específicos: las cosas son signos que invitan a ser descifradas; el lenguaje es signo en cuanto cada palabra es una huella vestigial de la relación con la Palabra misma, el Verbo encarnado; explicación por comparación; de ahí el uso de la metáfora y del oxímeron en Dionisio. Por ambas figuras, las cosas son desnudadas en su esencia y devenir y todas entran en una relación de semejanza que hace que conocer sea establecer semejanzas entre las cosas. Así, en términos de Foucault, se superponen hermenéutica y semiología en la forma de la similitud (1968: 44) y el lenguaje deviene una cosa de la naturaleza que tiene, como cualquier cosa, sus semejanzas. En el CD, es el papel de los nombres divinos como condición de posibilidad de desvelar la esencia de Dios sin desvelarla, sólo estableciendo semejanzas hermenéuticas y semiológicas entre Dios y sus nombres. El nombre es una correspondencia entre la palabra y su significado que oculta desvelando el misterio de la tiniebla divina que es la deidad. Del mismo que la medicina trabaja con palabras que son los signos de las enfermedades, el místico sabe sin saber que cada nombre divino es una huella para penetrar en Dios sin penetrar en su esencia luminosamente tenebrosa.

5. Teología simbólica, afirmativa, negativa y mística

Estas nociones ya han aparecido en nuestra exposición. Intentemos penetrar un poco más en ellas. La Teología simbólica es una analítica del símbolo y su función teológica. Los símbolos constituyen la entrada en los esquemas y formas de aquello que escapa a toda forma y esquema y que es objeto de contemplación (CH 140 A). Asimismo, el símbolo responde a nuestra naturaleza sumergida en el mundo de la materia. La teoría realiza sobre el símbolo un trabajo anagógico que conduce las inteligencias a la *episteme-gnosis* (CH 136 D-145 A-C; E IX 1104 B-113 C). Además, el símbolo es lo desemejante de lo que significa. Por esta desemejanza, la teoría anagógica comporta siempre una purificación de la materialidad de la imagen. Esta purificación permite que el símbolo sea capacidad de lo divino. Es que el símbolo se dirige tanto a la parte superior e impassible del alma: *apathés*, como a su parte inferior sometida a las pasiones: *pathetikón* (E IX 1108 A-B). En esta perspectiva, el símbolo debe ser rebasado descubriendo lo oculto que contiene: *mystica Theámata* (MT 997 B). Es lo que hace el escultor: se desprende de todo el material hasta llegar a la belleza oculta en el bloque que está esculpiendo (MT 1025 B). Este rebasamiento es una *theopathía*. Rebasado el símbolo por esta *theopathía*=*pasión por Dios*, Dios, sin embargo, es lo incognoscible, idea clave de MT. Por otra parte, al símbolo hay que agregar la dialéctica del amor. Este agregado lo convierte en experiencia mística (DN 708 B- 713 D), experiencia mística que, como luego veremos al hablar del éxtasis, es a la vez actividad-pasividad: actividad pasiva (DN 648 B; 872 A-B; 865 D-868 A). Por ello, la experiencia mística es unitiva, inefable y transdiscursiva: *théa*=*visión, contemplación*. De ahí que el símbolo como *theopathía* remita a la etimología que Dionisio hace de *Theós, theótes*=*Dios, Deidad*. Deriva de *theásthai*=*ver, contemplar* o de *Théin*=*correr*. Dicho esto, sólo queda sacar una conclusión: el hombre no puede alcanzar la imitación y contemplación de lo que le sobrepasa en tanto divino, sino por imágenes sensibles. Es decir, el símbolo se ocupa del dominio de la división, multiplicidad y diversidad multiforme, pero puede revelar la esencia divina. Es su carácter educador y paidético.

La Teología afirmativa-catafática es un conocimiento discursivo de Dios a través de ideas. Este paseo inteligible va de lo más inadecuado a lo más adecuado, purificándonos de todo intento conceptual de agarrar a Dios. En esta línea, la Teología afirmativa da atributos inteligibles a Dios pasando de lo mayor a lo menor (CH II 3; MT I 2; III). Dicho de otra manera: es el procedimiento por medio del cual se refieren a Dios lo que dicen los nombres con los que se le indica (CH II 3; MT I 2. III).

La Teología negativa-áporética aleja de Dios estos mismos atributos inteligibles remontándose de los más humildes a los más nobles, eliminando progresivamente todo discurso y terminando en el silencio (MT, capítulo III, 1033 A-1033 D; DN, capítulos IV-XIII, 693 B-984 A), al contrario de la afirmativa que concluye siempre hablando de Dios. La negativa tiene su genealogía en textos platónicos (*Rep* 509 B; *Parm* 141 E), se moldea en Plotino (*Enéadas* V, 5, 13) y madura en Proclo (*In Parm*, passim).

Entre ambas teologías, la afirmativa y la negativa, existe la misma relación que existe entre el simbolismo de lo semejante y lo desemejante (CH 141 A). De Dios sabemos lo que es (Bien, Belleza, Amor, Inteligencia, Paz, Perfección...) por la Teología afirmativa; lo que no es lo sabemos por la negativa, que es anagógica: va más allá de lo dicho por la afirmativa y en su negación afirma la Transcendencia Absoluta de lo divino. Dionisio expresa esta Transcendencia Absoluta de Dios con el epíteto *améthektos*=*intacto, que no puede tocarse ni hacerse común* (CH 372 A-B). La negación penetra en el corazón mismo de la afirmación para que la afirmación negada tenga valor (*hyperochikós*=*supereminente, superexcelente*. DN 704 A). Esta operación de penetrar en el corazón mismo de la afirmación negada hace que la Teología negativa sea una Teología eminente, es decir, una Teología de la Transcendencia. En otras palabras, la Teología eminente es el procedimiento por el cual el hombre se acerca a Dios negando los conceptos con que lo expresa, no porque no se verifiquen en Dios, sino porque se verifican en manera excelente (DN VII 3). Es Teología negativa-eminente pues es un proceso por medio del cual se niegan los límites de los conceptos con los que se habla de Dios; este proceso hace comprender que Dios no es lo que los conceptos dicen en cuanto está más allá de lo que dicen (CH II 3; MT I 2. III). También se llaman *apháiresis*=*abstracción* porque la inteligencia humana pasa de lo sensible a lo inteligible y de éste a la percepción de Dios como aquello que está más allá de todo conocimiento humano (DN I 5; II 3-4; MT passim).

Estas tesis muestran que las tres teologías analizadas se implican mutuamente. Ninguna se cierra en sí misma. Pasar del símbolo al concepto es Teología afirmativa. Negar los símbolos y los conceptos desde el silencio del no saber de Dios es Teología negativa. Ver en todo símbolo una semejanza desemejante es Teología afirmativa. Negar las semejanzas desemejantes es Teología negativa. Sin embargo, Dionisio prefiere la apofática-negativa (DN XIII 3, 981 A-B). Para ello, usa la *dissimilitudo*, el *tópos tés anomoiótetos*=*el lugar de la diferencia* plotiniano (*En*. I, 8, 12). De ahí que los símbolos más desemejantes a Dios sean los preferidos por nuestro místico.

La culminación de estas tres teologías es la Teología mística, no sin razón uno de los nombres de uno de los tratados del *CD*, poco extenso pero intenso

conceptualmente. La Teología mística es el encuentro con el Uno Inefable, encuentro que diviniza. Hablar de Teología mística es ya un oxímoron: *lógos* más encuentro sin *lógos*. La Teología mística se halla más allá de todo término expresable y pensable (MT 1033 B-C). Es en el silencio del no saber donde se sitúa la Teología mística. Esta nada tiene que ver con la *polylogía* o verbalizada. Es la anagogía en su clímax. En esta línea surge el lío de la Teología mística: hacer un *lógos* sobre el sin *lógos*, hablar del silencio y de lo que no se puede hablar. Para ello, viene en su ayuda la Teología negativa porque habla lo menos al negar todo. La Teología mística y la Teología negativa tienen en común los *mystiká Theámata*=los objetos de contemplación escondidos (MT 997 B). La Teología mística y la Teología simbólica tienen en común que usan los símbolos y las metáforas. Pero, en medio de estas relaciones, la Teología mística va más allá de todo símbolo y discurso. Es pura experiencia más allá de los sentidos y de la inteligencia que tiene una radical razón de ser: Dios es *pantelós agnostos*=lo absolutamente incognoscible (MT 1001 A). Por esta razón, Dionisio presenta la experiencia mística como no conocimiento y pasividad en medio de su conocimiento y actividad. Nos une a Dios en una *pasión-acto*: *sympatheia-sinergiai-koinonían páschon*.

En esta mirada, la Teología negativa y su coronamiento místico no son posibles sin haber pasado por los símbolos más desemejantes y por las afirmaciones de la Teología catafática. El culmen de todo ello es el éxtasis como *pasión-acto*.

6. El Éxtasis

No es un invento de Dionisio. Ya habían hablado de él Platón, Plotino, los últimos neoplatónicos, los gnósticos, las religiones de misterios, los Padres de la Iglesia, en especial Gregorio de Nisa. Nuestro autor bebe en todos ellos. Las palabras griegas que usa son tres: *ekstasis*, *ekstatikós*, *exístemi*. Para él, las condiciones de posibilidad del éxtasis son: dejar de lado las sensaciones y las actividades de la inteligencia, quitar todo y desprenderse de todo, incluido el yo (MT 997 B-1000 A); es ruptura y negatividad; es la divinización y la unión con Dios en forma total y totalizante; es la *hénosis*=unión como contacto con Dios que está más allá de los símbolos sensibles, de los productos del *noús*=mente (ideas y razonamientos) y de las raíces mismas de estos productos: la imaginación y la mente misma; es un estar más allá de la imaginación y de la mente (DN 872 A-B); es el no saber y la unión con Aquel que sobrepasa toda esencia y todo conocimiento; es un salir de sí mismo, de toda cosa, gracias a un impulso indomable, libre y puro; es un elevarse hasta el Rayo suprasensible de la divina Tiniebla abandonándolo todo (MT 997 B- 1000 A); es la unión con el Incognoscible e Inefable, fuera de sí y de toda cosa; es la cesación de

todo conocimiento (MT 1001 A); es una desposesión, una alienación del yo en Dios, un despojamiento espiritual, un abandono de la condición humana; es liberación intelectual y espiritual, un salir de y abandonar un determinado estado de ánimo; es comunión total con Dios para pertenecerle plenamente (DN 865 C-868 A); es vivir en familiaridad con Dios y padecer (pasión) su enamoramiento a través del amor (*éros-agápe-philanthropía*, que Dionisio usa indistintamente: DN 708 B-713 D): *enamorarse de Dios lleva al éxtasis, pues quienes así aman están en el amado más que en sí mismos* (DN 712 A). *Amado* (Dios) que a su vez ama al *amante* (místico): DN 712 B y convierte al amante en amado (DN 712 C). El amor hace salir a Dios mismo de sí mismo hacia el amante y hace salir a éste hacia Dios en una relación amante amado recíproca. Dios es a la vez amante y amado; el hombre y todas las cosas son a la vez amantes y amados (DN 712 A- 713 B). No obstante todo lo anterior, el místico no se identifica con Dios; es poseído por Dios y entra por esta posesión en raptó y arrobamiento (DN 712 A). En este raptó y arrobamiento se sumerge en la Tiniebla divina, categoría que ya ha aparecido en la exposición. Intentemos precisarla un poco más.

La expresión dinisiana es *hó Theios gnóphos* o *skótos*. *Gnóphos* o *skótos* tienen una doble significación. Subjetiva en cuanto actitud del alma que contempla. Objetiva que es el carácter inaccesible, la absoluta transcendencia de la Luz contemplada. Este doble carácter hace que la relación místico-Divinidad siempre permanezca inadecuada. Explicando los textos clásicos de Éxodo 33 y 34 y Éxodo 20,21 y Salmo 17,22¹⁶ por I Timoteo 6,13, la Tiniebla divina es una resistencia del ser divino a la unión íntima con Él. Dios permanece *aprositos=inaccesible* (DN 708 D, 869 A; E V 1073 A), *aóratos=invisible* (MT 997 B, 1001 A), *anaphés=intangible* (MT 997 B. 1101 A), *athéatos=escapa a toda contemplación* (MT 1000D), *akatonómastos=escapa a todo nombre* (DN 597 C), *aperileptos=escapa a todo límite* (DN 588 C, 912 B, 913 C), *aperióristos=escapa a toda determinación* (DN 597 A, 817 D, 889 D). Es el silencio, el callamiento, la ceguera, la inactividad, el no conocimiento del alma respecto a Dios el Transcendente (MT 1 y 2). De nuevo estamos en el oxímoron: Dios es poseído en la no posesión, contemplado en la no contemplación, nominado en la no nominación. Es que la Tiniebla divina, incognoscible y superluminosa, transciende el conocimiento y el no conocimiento de Dios, su luz y tiniebla y ningún ser alcanza el secreto íntimo de Dios. Sólo cabe la mudez total (MT 1033 C). En definitiva, la Tiniebla divina es ausencia y negación de luz, pero también superabundancia y exceso de luz.

¹⁶ Todos estos textos bíblicos hablan de Dios habitando en una luz inaccesible a quien nadie ha visto ni puede ver, se puso como tienda un cerco de tinieblas, una densa nube.

7. Conclusión

Estuvimos tentados de concluir este artículo sobre Dionisio mostrando su influencia tanto en Oriente como en Occidente, desde el siglo VI hasta nuestros días, con el llamado *giro teológico de la fenomenología* (Falque, 2012). Tuvimos que evitar esta tentación por dos razones. La primera es que esta influencia supera nuestra capacidad limitada y finita de lector e intérprete de tantos siglos de influencia y de autores influidos por el *CD*. La segunda que dicha influencia escapa al objetivo de esta investigación, amén de hacerla extensa e inagotable. Por ello, optamos por citar la autoridad de un reconocido estudioso: Enzo Bellini. Compartimos plenamente su tesis y creemos que es lo que hemos hecho en nuestra presentación:

“todo esto [la continua referencia a la Sagrada Escritura y el tema de la luz que partiendo de Dios envía sus rayos hasta los extremos confines del universo] permite considerar el corpus como una unidad sólidamente articulada, que se puede entender teniendo como punto de referencia una basílica bizantina. Como en una basílica bizantina la liturgia terrestre se desarrolla en la nave como imagen de la liturgia celeste, representada en los mosaicos que adornan las paredes y el ábside, mientras de la cúpula se difunde la luz, que a través de los arcos ilumina todo el espacio y da el sentido de lo infinito, así Dionisio describe la liturgia de la Iglesia como imagen de la liturgia celeste (objeto de sus dos Jerarquías), y sobre ellas hace llover la luz divina inefable (objeto de la Teología mística) que se configura en muchos nombres (Nombres divinos y Teología simbólica)” (Bellini, 1983: 51)

Referencia

Fuentes

Denys L'Aréopagite. (1979). *La Hiérarchie Céleste*. Traduction et notes par Maurice de Gandillac. Paris: Du Cerf.

Dionigi Aeropagita. (1983). *Tutte le Opere*. Traduzione di Scazzoso, Piero. Introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di Bellini, Enzo. Milano: Rusconi.

Le Pseudo-Denys l'Aréopagite. (1954). *Dictionnaire de spiritualité, ascétique, et mystique, doctrine et histoire* III, Paris, pp. 244-86.

Pseudo-Dionisio. (1990). *Obras Completas*. Edición de Martin, Teodoro; presentación de González, Olegario. Madrid: BAC.

Pseudo-Dionisio. (1943). *Oeuvres complètes*. Trad., pref. y notes de De Gandillac, M. Paris: Ed. Montaigne.

Pseudo-Dionysius. (1987). *The Complete Works*. Translation by Luibheid, Colm. Foreword, notes and translation collaboration by Rorem, Paul. Preface by René Roques. Introductions by Pelikan Jaroslav y otros. New York-Mahwah: Paulist Press.

Bibliografía

Bellini, E. (1983). *Introduzione alla lettura del corpus dionisiano*. In *Tutte le Opere*. Traduzione di Scazzoso, Piero. Introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di Bellini, Enzo. Milano: Rusconi.

Brontesi, A. (1970). *L'incontro misterioso con Dio*. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Brescia.

Falque, E. (2012). *Dios, la carne y el otro*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Foucault, M. (1968). *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI.

Knowles, D. (1975). *The influence of Pseudo-Dionysius on Western Mysticism*. In *Christian Spirituality: Essays in honor of Gordon Rupp* (pp. 79-94). London: SCM Press.

Lossky, V. (1983). *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder.

Roques, R. (1953). *Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys*. In *Dictionnaire de Spiritualité*. T. II, col. 1885-1911.

Roques, R. (1954). *De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys*. *Revue d'ascétique et de mystique*, 30, 268-274.

Roques, R. (1979). *Introduction*. In *Denys L'Aréopagite. La Hiérarchie Céleste*. Paris: Du Cerf, pp. IV-XCI.

Toscano, M; Ancochea, G. (2009). *La tiniebla es luz*. Barcelona: Herder.

Urs von Baltasar, H. (1986). *Dionisio*. In *Gloria II*. (pp. 145-177) Madrid: Ediciones Encuentro.

Soto Posada, Gonzalo.
Dionisio Areopagita y la Mística.
www.revistarodadafortuna.com

Recebido: 05 de março de 2012

Aprovado: 28 de junho de 2012