

Carlos Hallet, S.J.
Profesor de la Facultad de Teología, U. C.

El modo filosófico de conocer a Dios, según el Pseudo Dionisio Areopagita, su valor y sus límites

Para el Pseudo Dionisio Areopagita existen distintas maneras de conocer y no conocer a Dios; se llaman “teología apofática”, “teología catafática”, “modo filosófico”, “modo simbólico”, etc. En estas páginas nos centraremos en el modo filosófico, forma principal de la teología catafática o afirmativa, incluyendo, sin embargo, el estudio de los atributos en “hiper” y de los disímiles, aunque, en cierto sentido, pertenecen a la teología apofática o negativa.

Empezaremos por un breve párrafo sobre la justificación que nuestro autor piensa que debe aportar de su ensayo. Después expondremos en qué sentido se puede decir, según él, que Dios posee todos los nombres simultáneamente y presentaremos los atributos en “hiper” y las imágenes semejantes y desemejantes antes de pasar al estudio más detallado del conocimiento de Dios según el modo filosófico (1).

JUSTIFICACION DE LA TEOLOGIA AFIRMATIVA

Para Dionisio, tratar de conocer a Dios es una tendencia natural de nuestra inteligencia. No hay que esquivarla: al contrario, debemos cultivar un impulso tan precioso (*D.N.*, 684 C). El deseo de conocer a Dios es bueno y lícito, ya que está inscrito en nosotros, en lo más hondo de nuestra naturaleza.

Esta precisión es probablemente una refutación hecha de antemano a un posible opositor para quien el tratar de conocer a Dios sería un acto sacrílego o vano. Para Dionisio, la realidad es distinta: Dios puede ser alcanzado, alabado y nombrado de múltiples maneras (*D.N.*, 865 C). Todos los nombres que designan la divinidad son admisibles, porque son dignos de ella. En efecto, las Sagradas Escrituras —a las cuales Dionisio declara someterse completamente prohibiéndose a sí mismo de añadirles o sustraerles algo— no emplean sino nombres que convienen a Dios; ahora bien, los usan en gran

(1) Las abreviaturas de las referencias corresponden a los títulos latinos de la edición de Migne, *P.G.*, t. III, 1857 y los números a las columnas de la misma. *C.H.* = *De coelesti hierarchia*; *D.N.* = *De divinis nominibus*; *M.T.* = *De mystica theologia*. Para la interpretación del texto nos apoyamos en la traducción francesa de M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Aubier, París, 1943.

número y no vacilan en aplicar a la Deidad los términos más bajos y vulgares junto con los más nobles y elevados.

LOS ATRIBUTOS DIVINOS

La Tearquíá puede recibir todos los nombres, los posee todos (*D.N.*, 596 A): Vida, Luz, Dios, Verdad, Omnipotencia fundamental, Principio bienhechor de todo bien, de toda vida, de toda perfección, etc. Principio y causa de toda esencia, la Tearquíá es la esencia y el principio de todo ser, es el ser de los seres. Causa de todo bien y fuente universal, es causa universal de cualquier efecto y se llama Bondad, Belleza, Sabiduría, Potencia, Eros, Agape, etc. Principio de todo principio, es perfección absoluta y primordial, única, eterna, inmutable, indivisible, etc. Por ser ella todo lo que es, todos los nombres de todos los seres le convienen y la llaman Sol, Fuego, Agua, Rocío, Nube, Roca, Piedra, etc. (*D.N.*, *ibid.*).

Dios es, pues, la Afirmación total, la Multiplicidad de los nombres (*D.N.*, 641 A). No obstante, ciertos nombres le convienen más; por ejemplo, el de "Bueno" lo expresa perfectamente (*D.N.*, 680 B): "el nombre de Bondad supera todo nombre" (*D.N.*, 596 D), "Bien es el más venerable de todos los nombres" (*D.N.*, 981 A). Sin embargo, Dionisio considera el "Uno" como el término filosófico más adecuado para designar la Tearquíá, por ser ella la única que trasciende la multiplicidad y la diversidad de los seres creados: "El Uno da sobreesencialmente su nombre a la Deidad entera" (*D.N.*, 980 C).

Algunos nombres son más apropiados que otros. Ninguno, sin embargo, queda excluido: todo puede afirmarse de Dios, sus nombres son infinitos (*D.N.*, 969 A) y ya que El es todas las cosas se le pueden atribuir todos los nombres simultáneamente (*D.N.*, 824 B) (2).

Estas afirmaciones exigen una explicación. ¿Cómo atribuir a Dios al mismo tiempo pequeñez y grandeza?, ¿se puede decir de Dios, por ejemplo, que es bello? Sí, contesta Dionisio sin vacilación. Dios es bello en el sentido de que El contiene toda belleza, que sobrepasa toda belleza, que confiere toda belleza, que es eternamente bello y que su belleza no sufre nunca ninguna alteración ni ningún cambio (*D.N.*, 701 D). El atributo "bello" debe, pues, entenderse según el modo que conviene a la Deidad (*D.N.*, 824 A; 869 A). Es lo mismo para todas las afirmaciones: hay que comprenderlas de una manera que sea compatible con la naturaleza increada. Por ejemplo, si uno le atribuye la pequeñez, esto significa que Ella escapa a toda masa y extensión, que se despliega en todos los lugares sin toparse con los obstáculos, lo que no ocurre con ningún ser creado. Dicha pequeñez excluye cantidad, grandeza, limitación, finitud, definición (*D.N.*, 912 A-B). Los atributos divinos

(2) Todos esos nombres designan a Dios entero (*D.N.*, 637 C). El entero es vida, bondad, luz, etc. Existen, sin embargo, nombres que convienen a realidades que en Dios son distintas: Padre, Hijo, Espíritu. Esas denominaciones no son intercambiables y no pertenecen a toda la Tearquíá (*D.N.*, 640 C), pero relevan de la teología como tal más que del modo filosófico y no son estudiadas acá.

superan radicalmente toda categoría; deben entenderse de un modo único, irresistible, trascendente (*D.N.*, 596 D), ya que Dios no entra en comparación con ningún ser (*C.H.*, 304 C), si bien cualquier ser puede ser comparado con El. Cuando decimos de la Tearquía que es vida, ser, sabiduría, esto significa que Ella trasciende toda vida, todo ser, toda sabiduría, todo lo que es inteligible, sensible y racional (*D.N.*, 816 B). Los nombres de Dios deben entenderse de manera eminente, es decir, sobreesencialmente.

En conclusión, las afirmaciones son legítimas a condición de ser comprendidas de manera sobreesencial. Ahora bien, ¿pueden ser aplicadas todas simultáneamente a la Deidad?, decir que Dios es a la vez pequeño y grande, joven y viejo, ¿es exacto? Sí, contesta Dionisio, con tal que, primero, esas imágenes sean purificadas por exegetas dignos de la Tearquía. Por otra parte, esas diversas afirmaciones no deben darnos una "imagen" de Dios, pues El está más allá de todas las apariencias, más allá de la estatura, de la edad, etc. Esos nombres deben entenderse de una manera compatible con la realidad divina. Bajo esta condición, a saber que ellos no designan en Dios ninguna medida de tiempo y espacio, podrán ser empleados conjuntamente. Podemos atribuirlos simultáneamente si estamos conscientes de que la diversidad y oposición que contienen no son más que los distintos puntos de vida desde los cuales alcanzamos a Dios (*D.N.*, 912 D). La licitud de esas afirmaciones simultáneas tiene un fundamento metafísico inquebrantable: Dios, como causa universal, es todas las cosas (*D.N.*, 824 B) y lo es en el sentido de que contiene sintéticamente y originalmente todos los principios y todos los fines de todos los seres (*D.N.*, *ibid.*). Esto justifica el empleo de todos los nombres para designar la Deidad. Es a partir de todo ser y de toda realidad (*D.N.*, 597 A), como se la puede llamar, ya que el efecto está primero en la causa (*D.N.*, 645 D) y, a través de la imagen visible, es el modelo invisible que se refleja y se revela. No hay ninguna excepción: las sensaciones mismas, que son como ecos de la Sabiduría (*D.N.*, 868 C) y no son más que unas imágenes débiles de Ella, son puntos de partida válidos para afirmar los atributos divinos ya que absolutamente todo (3) procede de Dios y está hecho "a su imagen y semejanza" (*D.N.*, 913 C). La afirmación simultánea de atributos irreductibles los unos a los otros, como pequeño y grande, luminoso y oscuro, se justifica también, porque es sintéticamente que Dios contiene de antemano la totalidad universal sin exceptuar los contrarios mismos que en El se reducen a la unidad (*D.N.*, 977 D).

Añadamos algunas palabras sobre la validez de los nombres sacados de las creaturas, ya que Dionisio insiste en ello. La Deidad es participada plena y entera por todos sus partícipes y nunca jamás por alguno de ellos en forma parcial. Podemos compararla con el punto central de un círculo, el cual es participado enteramente por los radios que constituyen dicho círculo, o con un sello único participado más o menos perfectamente, pero completamente por múltiples huellas (*D.N.*, 644 A). No es, pues, erróneo nombrar a la Tear-

(3) Exceptuando el mal, el cual, para DIONISIO como para PROCLUSO, no es del dominio del ser, sino que es más bien no-ser. Cf. *D.N.*, 733 C.

quía a partir de toda realidad proporcionalmente a todos sus efectos (*D.N.*, 872 A). Y es lícito formar los nombres divinos no sólo a partir de todo ser, sino también a partir de todos los efectos de todos los seres. A la base de la teología afirmativa del Pseudo Areopagita encontramos absolutamente todo lo que es.

LOS ATRIBUTOS EN "HIPER"

Dionisio defiende el valor de los atributos de Dios, la Afirmación total, pero con más insistencia aun proclama la insuficiencia de los nombres aplicados al que está más allá de toda afirmación (*D.N.*, 641 A).

Dios está por encima de cualquier nombre, porque El es perfectamente trascendente y su trascendencia es total y sobreesencial (*C.H.*, 301 A). Así como todo lo que es santo, divino, soberano, real, trasciende todo lo que es desprovisto de santidad, divinidad, soberanía, realeza, de la misma manera Dios trasciende cualquier ser (*D.N.*, 972 B). No parece posible encontrar un símil que haga resaltar el todo de Dios y la nada de sus creaturas. Dios está por encima de cualquier ser, incluso El domina todo principio, hasta el de deidad y bondad, ya que es en El donde se fundan la misma Tearquía y el principio de todo bien (*Ep. II*, 1068 A - 1069 A). Para Dionisio, el carácter sobreesencial de Dios lo separa radicalmente de todo. Evidentemente, ningún ser merece ser llamado su igual (*C.H.*, 293 B); pero, no basta decir eso, hay que afirmar que El es más que Dios ("hiperdios") y más que bueno ("hiperbueno") (*Ep. II*, *ibid.*). Declarar que su poder es sin límite es demasiado poco (*D.N.*, 892 A). Es causa más que única (*D.N.*, 824 B.). Vida sobre toda vida (*D.N.*, 857 B). Sabiduría más que sabia ("hipersabia") (*D.N.*, 869 C). Trascendente absoluto, Dios es el Principio por encima de todo principio (*C.H.*, 257 B) y llamarlo principio es todavía demasiado poco (*C.H.*, 212 C). Decir de la Causa universal que contiene toda plenitud es hablar mal de ella; su sobreabundancia única es totalmente trascendente (*D.N.*, 972 A). La perfección divina supera de manera perfecta e indecible toda medida y toda desmedida. Por eso se debe dar a la Deidad atributos en "hiper", los cuales niegan de Dios todo lo que se encuentra en las creaturas. Esos nombres niegan todos sus efectos a la Causa universal; sin embargo, descansan en ellos para nombrarla. En efecto, ¿cómo decir de Dios que es el Hiperbueno, el Hiperbello, el Hipersabio, si no tenemos ningún conocimiento de lo bueno, de lo bello, de lo sabio? En esos atributos, aparentemente los más positivos de todos, la teología negativa interviene y niega radicalmente que todas las realidades que podemos aprehender estén en Dios tales como las percibimos o como las podríamos imaginar, inclusive suponiendo que las adicionemos, multipliquemos o aumentemos en alguna forma. Dios está más allá de todas nuestra afirmaciones, sobreesencial y absolutamente trascendente, incomparable.

Ese carácter negativo es primordial en los atributos en "hiper", que suelen ser presentados como una forma de la teología negativa, pero que el mismo Dionisio parece colocar más bien junto a los atributos positivos, en razón de otro aspecto.

Ese otro aspecto de los atributos en "hiper" es eminentemente positivo: su meta es verdaderamente afirmativa. Decir que Dios es "más que bueno", "más que bello", "más que sabio", es afirmar que contiene eminente, sintética y anticipadamente todo lo bueno, bello y sabio, que lo contiene de manera absolutamente superior y supereminente, de un modo que desafía cualquier captación mental, aun la de las inteligencias celestes, las más perfectas.

DOS GRANDES CATEGORIAS APELATIVAS DE LO DIVINO

Antes de abordar el modo filosófico en sí, conviene decir algo de los atributos de la Tearquía en cuanto Dionisio los divide en imágenes "semejantes" e imágenes materiales o "desemejantes" (C.H., 140 C).

En la primera categoría, el Pseudo Areopagita coloca los nombres de "Razón", "Inteligencia", "Esencia", "Substancia subsistente por sí", "Causa verdadera de la subsistencia de todos los seres", "Luz", "Vida". Atribuidas a Dios, razón e inteligencia "manifiestan lo que conviene atribuirle en cuanto a racionalidad y sabiduría" (ibid.). De la misma manera, los otros nombres deben entenderse según el modo que conviene a la Tearquía. No se puede trasponer en ella lo que experimentamos con el hombre o lo que podemos imaginar en el ángel. Pero hay que comprender esos atributos según el sentido que conviene a Dios, ya que el ser y el actuar divino son radicalmente incomparables con cualquier estado o comportamiento de la creatura. Los nombres semejantes, es decir, principalmente los que designan realidades inmateriales, "son sin duda los más santos y parecen en algún modo superiores a las imágenes materiales". Pero, de hecho, afirma Dionisio, todos los nombres son inauténticos y los unos como los otros son deficientes "cuando se trata de significar con toda verdad la Tearquía misma, que es más allá de toda esencia y de toda vida" (C.H., 140 C).

En cuanto a los nombres desemejantes, son "imágenes que no se parecen en ninguna forma a la Tearquía y la celebran según un modo que no es de este mundo" (cf. C.H., 140 D). Ellos también son deficientes para nombrar a Dios; incluso, parecen inferiores a los nombres semejantes. Sin embargo, según el Pseudo Areopagita, es ese modo desemejante el que mejor conviene y le gana al otro por ser el más cercano a la "vía real" de la negación. En efecto, Dios no siendo nada de lo que son los seres y, por otra parte, toda negación siendo siempre verdadera mientras que toda afirmación es inadecuada, es preferible y "conviene mejor al carácter secreto del que de por sí queda indecible no revelar lo invisible, sino por medio de imágenes sin semejanza" (C.H., 141 A). Se podría objetar que ciertas denominaciones llegan a la inverosimilitud o, incluso, a veces, hasta lo absurdo. Esta objeción desaparece cuando se sabe que el sentido verdadero de esas imágenes consiste en que "ellas significan no lo que Dios es, sino más bien lo que no es" (C.H., 140 D). Pertenecen, pues, en alguna manera a la teología negativa y son tanto más verdaderas cuanto son más desemejantes, ya que es más exacto

decir que Dios no es roca que sostener que no es fuego (4). Por otra parte, las imágenes desemejantes tienen sobre las semejantes la gran ventaja de obligarnos a ir más allá de lo material y de lo sensible. Es casi imposible creer que la divinidad sea idéntica a las realidades inferiores que nos rodean y más una cosa es baja y vulgar y más ese peligro queda apartado. Las denominaciones desemejantes, por su aspecto chocante, tienen un efecto anagógico y nos estimulan a buscar a Dios en un plano más elevado. En el caso de las imágenes semejantes, ese efecto anagógico no es seguro. Es la razón por la cual Dionisio, siguiendo a Jámblico y Proclo, prefiere las imágenes desemejantes, concediendo al mismo tiempo que las semejantes son más santas en sí.

DOS MODOS POSITIVOS DE CONOCIMIENTO

Después de esta presentación general de los atributos divinos, vamos a estudiar más específicamente la parte de la teología positiva llamada "modo filosófico".

Para Dionisio existen dos modos positivos de conocer a Dios. El primero, llamado "indecible y místico", es el modo simbólico, dirigido a unos iniciados y cuyo carácter es, sobre todo, operativo: por su acción anagógica hace entrar a las almas en Dios. Parece contener esencialmente los ritos teúrgicos descritos en la *jerarquía eclesiástica*, pero comprende también todos los símbolos sensibles empleados para designar a la Tearquía, los cuales tienen el papel anagógico de llevar a la contemplación divina.

El segundo modo, el filosófico, objeto de nuestro estudio, es netamente distinto del simbólico: procede por vía de demostración y conduce al conocimiento de la causa universal por la analogía. Convence sin necesidad de iniciación o exégesis especial, ya que posee en sí mismo todo lo que permite establecer lo que pretende (*Ep. IX, 1105 D*).

EL MODO FILOSOFICO

Empezaremos el estudio del modo filosófico de conocer a Dios por una presentación de su punto de partida, de sus diversas categorías y características, para seguir con su método y una apreciación de su valor y de sus límites.

El *punto de partida* del modo filosófico, que es el mismo de toda la teología afirmativa, es "el orden que descubrimos en los seres, pues, instituido por Dios, contiene imágenes y semejanzas de los modelos divinos" (*D.N.*, 869 D). Es a partir de la creación, a partir de toda realidad y de toda vida, de donde nos elevamos gradualmente y por peldaños hasta la Causa universal de los seres (*D.N.*, 869 D - 872 A). Nuestro conocimiento no tiene otro origen. Es sólo (*D.N.*, 645 A) a través de la participación de las creaturas como nos

(4) El fuego es la imagen preferida de DIONISIO para ilustrar sus explicaciones sobre la Tearquía.

elevamos como a partir de un trampolín (cf. *Ep. VII*, 1080 B) hasta el autor de todas las cosas. Y podemos llegar a El a partir de cualquier efecto de esa Causa trascendente que es la fuente y el modelo de absolutamente todo lo que existe. Aquí, Dionisio cita a san Pablo: “Desde la creación del mundo, los misterios invisibles de Dios son captados por la inteligencia a través de las creaturas, incluso su Poder y su Divinidad eterna” (cf. *Romanos*, I, 20).

En el *Tratado de los nombres divinos*, el Pseudo Areopagita propone diversas categorías que encierran la totalidad de los atributos posibles. “Los teólogos o autores sagrados, dice al final del primer capítulo, usan nombres sacados de las providencias generales o particulares, pero las apariciones divinas les sugieren también nombrar el Bien según la diversidad de sus funciones causales o de sus potencias” (*D.N.*, 597 A). Al comienzo del segundo capítulo, presenta otra división (*D.N.*, 640 B), distinguiendo finalmente “los nombres que dicen relación con los dones benéficos de la Deidad, que en razón de ellos se llama Fuente de todo bien”. Estos últimos nombres corresponden a los relacionados con las providencias en el primer capítulo, pero aquí vienen en tercer lugar, precedidos por la categoría de los atributos referentes a la causalidad. Estos venían mencionados también en el primer capítulo, mas aquí Dionisio es más explícito y especifica que se trata de “Bien”, “Bello”, “Ser”, “Fuente de vida”, “Sabio”. Estas dos categorías, que usan nombres tomados de las providencias y de las causas, aparecen como inferiores a la primera, la única que alcanza a la cumbre de la teología afirmativa, la que atribuye a Dios todos los nombres que expresan una negación por trascendencia como “hiperbueno”, “hiperdiós”, “sobreesencial”, “más que vivo”, “más que sabio”.

Vale la pena repetir que es siempre a partir de la creación como proceden las distintas categorías de atributos. Dionisio parte de los efectos de la Causa universal considerada en sus funciones causales, funciones que asimila, sin confundirlas, a las potencias. En las negaciones por trascendencia, también parte de los efectos creados, los cuales niega al mismo tiempo que los afirma en un nivel superior. Cuando dice que Dios es “hiperbueno”, “supersabio”, es la bondad y la sabiduría creadas las que están en el origen de esos atributos.

Por otra parte, existen apelaciones de Dios que lo alcanzan desde un ángulo aparentemente diferente del de las categorías anteriores. Sería el caso de “Substancia de la vida en sí”, nombre que Timoteo, discípulo de Dionisio, opone a “Vida en sí” (*D.N.*, 953 B). En el caso de “Vida en sí” y nombres semejantes, dice el Pseudo Areopagita, se nombra a la divinidad a partir de unos seres, sobre todo de seres fundamentales, y se la considera como causa de todos los seres. Mas, cuando se emplea “Substancia de la vida en sí”, se la designa en su sobreesencial trascendencia en relación a cualquier ser aun fundamental (*D.N.*, 953 C). Sin embargo, en este caso también, se parte de la creatura. No se puede dar a Dios el nombre de “Substancia de la vida en sí”, sino es partiendo de “vida en sí”, apelación que tiene su origen en la consideración de los seres vivientes creados por Dios. Ahora bien, ese vocablo “Substancia de la vida en sí” puede ser asimilado a las negaciones por tras-

endencia, pues niega que Dios sea “vida”, incluso “vida en sí” al mismo tiempo que afirma que es más que vida en sí.

En resumen, para Dionisio, las distintas categorías del modo filosófico de conocer a Dios no son más que tres, las que describe en el segundo capítulo del *Tratado de los nombres divinos*: las negaciones por trascendencia, los atributos relacionados con las funciones causales y los nombres tomados de las providencias.

El modo filosófico tiene sus *características* propias y se distingue netamente de las otras formas del conocimiento de Dios. En primer lugar, está la analogía, que se opone a la anagogía, la cual está muy relacionada con el modo simbólico. En los pasajes de su obra que se refieren al conocimiento de Dios, Pseudo Areopagita no se extiende mucho de manera explícita sobre la analogía, pero ella está subyacente a todo su pensamiento. Para Dionisio, la palabra “analogía” tiene varios sentidos (5), pero sólo dos nos interesan aquí. El primero interpreta la analogía como un modo de conocimiento: “Es por el conocimiento analógico como nos elevamos hasta la Causa universal” (*D.N.*, 825 A). Dionisio no dice más al respecto, pero el significado de ese conocimiento no está indicado por el segundo sentido de la palabra “analogía”, que designa el carácter fundamental de la creatura, único punto de partida de nuestro conocimiento de la Causa universal. El capítulo IX del *Tratado de los nombres divinos* describe la analogía de las creaturas: “En relación a Dios, las mismas cosas son a la vez semejantes y desemejantes; semejantes en cuanto imitan hasta donde pueden lo inimitable; desemejantes en cuanto los efectos quedan inferiores a la causa y se alejan de ella en una medida que escapa a todo límite y a toda comparación” (*D.N.*, 916 A.). Este texto expone las razones explicativas de la imperfección de nuestro conocimiento de Dios y la inadecuación de toda afirmación con él relacionada. En efecto, no hay conocimiento positivo de Dios si no es a partir de lo creado; ahora bien, lo creado es lo que menos se parece a Dios: su desemejanza con El es tal que ninguna comparación puede dar una idea de El. Dios sólo, se podría decir, es semejante a sí mismo. En relación a lo creado, El es el Esencialmente Diferente, el Todo Otro. Y las creaturas son radicalmente incapaces de darnos a conocer a Dios tal como El es en sí mismo.

Una segunda característica del modo filosófico es la “dianoía” o “discursividad” (*D.N.*, 957 B), que Dionisio opone a la “teoría” o “contemplación”, forma suprema del conocimiento de Dios. Aquí, de nuevo, aparece el carácter inferior del modo filosófico y de toda la teología afirmativa, ya que no es la actividad de nuestro espíritu, sino el silencio, último peldaño de la teología negativa, que alcanza la cumbre de la contemplación en el conocimiento divino y la unión con Dios (*M.T.*, 1033 C).

Otra característica la encontramos en la *Teología mística*: la teología afirmativa o catafática es “un discurso que baja del superior al inferior y se aleja

(5) Cf. V. LOSSKY, “La notion des “analogies” chez le Pseudo-Aréopagite”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 5, 1930, pp. 279-309.

de las alturas" (*M.T.*, *ibid.*). Pertenece, pues, según parece, al mismo movimiento descendente de la creación que es "exitus a Deo".

Más se aparta uno de la Fuente y más toma volumen el discurso (*M.T.*, 1033 B). Esa necesidad de hablar, esa abundancia de palabras es otra característica más del modo filosófico. Más se aleja uno de Dios y de sus potencias y más cae en la multiplicidad y la diversidad. La teología afirmativa requiere más palabras que la negativa. Sin embargo, el modo filosófico no necesita hablar tanto como el modo simbólico, ya que "más nos elevamos y más nuestras palabras se ponen concisas dado que los inteligibles se presentan en forma cada vez más sinóptica" (*M.T.*, *ibid.*).

La teología positiva está en completa oposición con la negativa. Esta logra su meta callando, mientras que la primera es plenamente sí misma cuando multiplica las palabras. Desarrollándose se aparta de la perfección, pues se hace semejante a la multiplicidad de las creaturas y se aleja de la simplicidad divina. Las diversas características de la teología positiva patentizan así su inferioridad frente a la "via negationis".

El modo filosófico, como toda la teología afirmativa, debe ceñirse a un *método*, el mismo que Dionisio utiliza. Consiste en seguir una gradación en las afirmaciones. Para hablar de Dios, el Pseudo Areopagita parte con los nombres, los más elevados, y da razón de ello. Dado que se parte de lo sensible para afirmar a Dios, hay que saber que las creaturas no son totalmente inteligibles. Quedan oscuras y si no partimos de "las más claras de las traducciones sensibles, de los argumentos más evidentes, de las visiones más manifiestas" (*D.N.*, 709 A) para significar el divino objeto de nuestro conocimiento, éste corre el riesgo de ser más oscuro aún. La opacidad de lo creado es un motivo, más bien negativo, para atribuir a la Deidad, primero, los nombres más elevados. Existe otro, más positivo, que tiene su fundamento en Dios mismo y es que El es más vida o bien que aire o piedra y que afirmar de El que es rencoroso o iracundo es un error más grave que suponer que es expresable o pensable (*M.T.*, 1033 C). Esta es la última razón por la cual "nuestras hipótesis afirmativas deben apoyarse en lo que está más cerca de El" (*ibid.*). Este método sigue el proceso exactamente inverso del que usa la teología negativa, la cual niega primerísimamente los nombres más alejados de la Deidad y declara que Ella no es ni roca ni manantial antes de decir que Ella no es ni viviente ni sabia.

Dionisio habla poco del valor de las afirmaciones y cuando lo hace es a menudo para insistir en su insuficiencia. En la *Teología mística* escribe que las negaciones no contradicen las afirmaciones (*M.T.*, 1000 B), lo que parece atribuir a éstas un valor real, pero no es más que un valor relativo. La afirmación que dice relación con Dios es más bien una promesa. Es un Sileno que hay que abrir para encontrar en él al dios escondido (6), una cáscara que hay que romper antes de recoger el hueso o también un peldaño que hay que

(6) M. de GANDILLAC, *op. cit.*, p. 154, n. 1, trae esta comparación sacada de los escolios de san Máximo y de Paquimeres. Ya se encontraba en *El banquete*, 215 a-b, pero Platón la usa para ilustrar otro tema.

subir sin pararse. Cualquier afirmación debe ser “purificada por unas santas y místicas exégesis adaptadas a la naturaleza de su objeto divino” (*D.N.*, 913 A), pero la posibilidad de una exégesis auténtica es un don de Dios mismo, ya que es El el que “otorga, primero el poder hablar y luego el poder hablar bien” (*D.N.*, 981 C). Por más que la ayuda divina sea muy generosa, no hay esperanza de lograr una explicación satisfactoria de los nombres divinos. Siempre quedaremos cortos y “los ángeles mismos deberían confesar la misma insuficiencia” (*D.N.*, *ibid.*). En efecto, Dios trasciende toda afirmación (*M.T.*, 1033 C) y toda afirmación queda inadecuada en relación a El (*C.H.*, 141 A), ya que “queda por debajo de esa causa única y perfecta de todas las cosas” (*M.T.*, 1048 B). Sin embargo, ciertas afirmaciones son menos inadecuadas que otras. Todas las que pertenecen al modo filosófico son superiores a las del modo simbólico: si es un error decir que Dios es vida o expresable, es otro mayor afirmar que es roca o iracundo (cf. *M.T.*, 1033 C).

Sea lo que fuere de los distintos grados de valor de las afirmaciones, hay que mantener que todas son deficientes (*C.H.*, 140 C) y que si uno quiere nombrar a Dios, tiene que hacerlo en el modo sobreesencial dejando de lado todo lo que existe (*M.T.*, 1025 A), como Moisés, que renunció a todo saber positivo (*M.T.*, 1001 A) para entrar en el no-conocimiento. Dionisio insiste mucho en la insuficiencia de las afirmaciones. En su carta a Titos, vuelve a hacer hincapié en lo mismo: “Atribuir a Dios la plenitud conjunta de todos los bienes, es decir demasiado poco. El sobrepasa toda desmedida y al mismo tiempo su morada es exterior y trascendente a todo lo que existe” (*Ep. IX*, 112 C).

Podemos apreciar una vez más la distancia que separa la “*via affirmatio-nis*” de la “*via negationis*”, no sólo en los métodos, sino también en los logros: “En lo referente a los misterios divinos, las negaciones son verdaderas, mientras que toda afirmación queda inadecuada” (*C.H.*, 141 A). No hay duda de que las afirmaciones conservan su valor: “Conviene atribuir a la Causa trascendente de todas las cosas y afirmar de Ella todo lo que se dice de los seres porque Ella es la causa de todos” (*M.T.*, 1000 B), pero deben ceder paso a las negaciones: “Es más conveniente aún negar de Ella todos esos atributos porque Ella trasciende todo ser” (*M.T.*, *ibid.*). Y en la última página del *Tratado de los nombres divinos*, Dionisio respalda esa teoría con un argumento de autoridad: “los escritores sagrados también tuvieron más en precio al método negativo” (*D.N.*, 981 B).

Dionisio subraya esas ideas con tanta insistencia porque se dio cuenta del peligro que ofrece la teología positiva. El conocimiento que se tiene de un ser oculta su no-conocimiento (cf. *M.T.*, 1025 B) y “toda la luz de los seres disimula la Tiniebla sobreesencial” (*M.T.*, *ibid.*). El Pseudo Arcopagita teme que se queden con la corteza, que no se rompa la cáscara que envuelve el objeto deseable; quiere evitar que el que camina hacia Dios vaya a parar en un peldaño, aunque sea uno de los más elevados de los que constituyen la escala de los seres.

No hay que creer, sin embargo, que Dionisio otorgue todos los privilegios a las negociaciones. Para él, es evidente que es por medio de la teología

apofática como nuestro no-conocimiento alcanza a Dios de la manera más adecuada; pero, más allá de la Negación, se encuentra el Ser esencial y sobreeminentemente Positivo. “El que no tiene forma es el que da la forma, el que mora en sí sin esencia es el que es el colmo de la esencia, el que es la realidad sin vida es la vida suprema, la realidad sin inteligencia es la suprema sabiduría, etc., ya que cualquier forma que se niega al Bien significa para El trascendencia informante” (*D.N.*, 697 A). Con estas palabras, el Pseudo Areopagita restablece en forma paradójica el valor de la Afirmación, confiriéndole inesperadamente una superioridad definitiva sobre toda negación. Pero estamos aquí en otro plano, más allá del conocimiento y del no-conocimiento.

ALCANCE DEL MODO FILOSOFICO

Habiendo expuesto lo que el Pseudo Areopagita nos dice del modo filosófico, nos queda por determinar cuál es el alcance que atribuye a las afirmaciones concernientes a la Deidad: ¿en qué sentido podemos decir que ese modo llega realmente hasta Dios?, ¿las afirmaciones nos dan un real conocimiento de la Deidad?, ¿en qué medida?

A la pregunta “¿las afirmaciones nos permiten conocer realmente la Deidad?”, tenemos que responder por “sí” y “no”. Si la palabra “realmente” significa alcanzar a Dios en su sobreesencialidad misma, la respuesta es “no”, porque Su secreto es total y radicalmente inasequible. Sobre este punto, Dionisio es formal. Por otra parte, él está seguro de alcanzar a Dios por medio de las afirmaciones, ciertas de las cuales Lo expresan perfectamente, tales como “Bueno” o incluso sobreesencialmente como “Uno”. Pero, de hecho, lo que el nombre de “Bueno” expresa perfectamente son los procesos divinos o emanaciones (“próodoi”) (*D.N.*, 680 B), lo que nos revelan todos los nombres son las providencias (“prónoiai”) (*DN.*, 816 C). Con las denominaciones de “bien en sí”, “divinidad en sí”, designamos los “dones benéficos y deificantes que proceden de Dios” (*D.N.*, 956 A); el nombre de “bello en sí” designa Su efusión y todos los nombres del mismo género las providencias y beneficios divinos (*D.N.*, 956 B). A propósito de esas denominaciones, Dionisio hace una doble distinción de puntos de vista, sin infirmar en nada su teoría. “Lo que se alcanza, dice, con esos nombres de principios divinos y productores “Ser en sí”, “Vida en sí”, “Deidad en sí” es el fundamento único y la causa sobreesencial de todo; pero, si uno los mira desde otro punto de vista, el de la participación, se trata en ese caso de potencias providenciales, dones del Dios “imparticipable” (*D.N.*, 956 A), que se ofrece a la participación de los seres de tal manera que Dios queda absoluta y totalmente trascendente” (*D.N.*, 956 B). Entonces, lo que se alcanza, en ambos casos, según uno y otro punto de vista, son siempre las funciones en cuanto principios y causas, por una parte; las providencias, por otra, no la sobreesencialidad trascendente en sí misma.

Si los nombres divinos se sacan de las providencias generales y particulares, de las funciones causales y de las potencias de Dios (*D.N.*, 597 A), no

pueden designar otra cosa que esos procesos divinos (7). Sin embargo, parece que podría haber excepciones, por ejemplo las denominaciones de "Uno" y "Sustancia de la vida en sí". Es cierto que "el Uno" designa sobreesencialmente la Tearquía y que el nombre de "Sustancia de la vida en sí" alcanza a Dios desde el punto de vista de "Su sobreesencial trascendencia en relación a todo ser, aunque fuera fundamental" (*D.N.*, 953, C), pero, después de haber afirmado que Dios es el Sobreesencial trascendente, ¿qué más podemos añadir?, ¿qué comentario adecuado puede hacer la teología positiva de esos nombres? Con los nombres divinos que corresponden a nuestras maneras humanas de celebrar a Dios (*D.N.*, 816 D - 817 A) podemos nombrarlo realmente, podemos reconocerlo como el Totalmente Otro, el Único, el Trascendente, pero es imposible decir algo más, ya que nunca nadie ha visto a Dios. Moisés mismo sólo pudo contemplar el lugar donde Dios reside (*M.T.*, 1000 D; cf. *Exodo*, XXXIII, 20-23) y nuestro discurso sólo puede alimentarse con lo que El deja participar de sí mismo (*D.N.*, 949 B).

Los nombres de "Dios", "Vida", "Esencia", "Luz", "Razón" sólo designan las potencias que descienden de El hacia nosotros (*D.N.*, 645 A). Sin embargo, no son diferentes de El, en el sentido de que El las constituye inmediata y totalmente (*D.N.*, 956 A), y así, por ellas, Lo alcanzamos realmente. Con todo, Su esencia sigue siendo un secreto sobreesencial e indecible.

"Contemplando los objetos materiales, dice Dionisio, nos es posible elevarnos hasta los arquetipos inmateriales (*C.H.*, 144 B), ya que el orden de los seres contiene imágenes y semejanzas de los modelos divinos" (*D.N.*, 869 D). Ahora bien, ¿cuáles son esos modelos? El Pseudo Areopagita da una definición de ellos en el capítulo V del *Tratado de los nombres divinos*: "Lo que llamamos modelos son todas esas razones productoras de esencia, que preexisten sintéticamente en Dios y que la teología llama predefiniciones o también decretos buenos y divinos, porque definen y producen todas las cosas". Esos paradigmas Dionisio los distingue netamente del Sobreesencial, como lo prueba el final de la definición: "es en virtud de esos decretos que el Sobreesencial ha definido de antemano y producido todos los seres" (*D.N.*, 824 C).

En el primer capítulo de la *Teología mística*, Dionisio retoma el problema de los atributos divinos. Le parece que "en el orden visible y en el orden inteligible, los objetos más divinos y más sublimes no son más que las razones hipotéticas de los atributos que convienen verdaderamente al que es totalmente trascendente" (*M.T.*, 1000 D). Ahora bien, esos atributos ninguna creatura los conoce. Dios está por encima de todo, "supera toda captación mental" (*M.T.*, 1001 A) y mora "encima de las cumbres inteligibles de sus lugares más santos"; si Lo conocemos es por esas mismas razones hipotéticas (*ibíd.*).

Existen diversos grados en los nombres divinos. "Uno de ellos —'Bien'— revela en su conjunto la Providencia del Dios único; los otros sólo la revelan en grados diversos de universalidad y particularidad" (*D.N.*, 817 A), pero to-

(7) Esta teoría fue ampliamente desarrollada por la tradición posterior de la teología oriental, en particular por el palamismo.

dos designan la Providencia divina o las providencias teárquicas sin hacernos penetrar en el inaccesible Sobreesencial: ¡sólo Dios conoce Su nombre!

Numerosos son los textos donde el Pseudo Areopagita afirma la distinción entre la Tearquía y sus potencias. Para él, el secreto teárquico subsiste siempre, aunque conocemos a Dios realmente en la medida en que El se deja participar. Si Dios es conocido es gracias a las potencias, pero esas potencias son el velo entre El y nosotros.

Dionisio insiste mucho en la incognoscibilidad de la Tearquía. Sin embargo, ella es conocida. Para salvaguardar el no-conocimiento junto con el conocimiento, establece entre la Deidad y nosotros unos intermediarios, los cuales son los únicos cognoscibles. A la manera de las creaturas, revelan a Dios al mismo tiempo que lo tapan. Insertándose en la más rigurosa tradición de la filosofía cristiana, el Pseudo Areopagita, después de Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo, quiso mantener la incomprendibilidad divina y lo hizo con el material intelectual que estaba a su disposición. De haber vivido en nuestra época, hubiera quizás aceptado un enunciado como el siguiente: nuestros conceptos alcanzan a Dios válidamente, pero El rebasa completamente la representación espacio-temporal que ellos contienen; tesis procedente de una perspectiva y de un vocabulario ajenos a Dionisio, pero que ofrece la ventaja de afirmar un conocimiento real de Dios y de garantizar al mismo tiempo con la misma fuerza su desconocimiento, sin hacer intervenir ningún intermediario entre El y nosotros.

CONCLUSION

Como se puede constatar de la lectura de estas páginas, Dionisio le da mucha importancia a la teología afirmativa, aunque elogia casi únicamente la negativa. Nos da una magistral visión de conjunto de los nombres que convienen a Dios y la exégesis que hace de ellos es notable. Su profundo sentido religioso se manifiesta a lo largo de todas sus obras: toma la Sagrada Escritura como punto de partida y norma de su reflexión. Por otra parte, es evidente su pertenencia a la familia de los pensadores neoplatónicos (8), como lo indica, entre otros elementos, el valor privilegiado que atribuye a la denominación "el Uno" para designar a la Deidad. Al dar un fundamento metafísico a los nombres sacados de la Sagrada Escritura, al considerarlos en relación a la causa universal, Dionisio actúa realmente como filósofo. Quiere también nombrar a la Tearquía a partir de absolutamente todo lo que existe, incluso las sensaciones, y desarrolla su teoría de manera bastante satisfactoria; echamos de menos, sin embargo, una exégesis de ciertas denominaciones: ¿cómo decir, por ejemplo, que Dios es polvo o desecho? Dionisio exagera en su tendencia a sistematizar todo. Su división de las perarquías en tríadas es reveladora de ese deseo de uniformidad. Generaliza demasiado fácilmente. Le falta la distinción;

(8) Aunque los trasciende a todos. Cf. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, pp. 28 y ss.

anselmiana de las perfecciones "meliores quam no ipsae" y de las "non meliores quam non ipsae"; coloca en el mismo nivel los atributos que dicen relación con objetos espacio-temporales y los que pertenecen a la esfera de los trascendentales (cf. A. Solignac, S.J.).

Las divisiones que el Pseudo Areopagita introduce en la teología afirmativa no han sido siempre retenidas por los filósofos posteriores. Sus distinciones entre modo filosófico y modo simbólico, entre denominaciones semejantes y desemejantes, entre nombres tomados de las providencias, atributos sacados de las funciones causales y negaciones por trascendencia no necesariamente satisfacen, en particular porque no tienen siempre fronteras muy bien delimitadas; sin embargo, constituyen un extraordinario intento de diferenciación y de clasificación de los atributos divinos.

Constantemente Dionisio pone de relieve la superioridad de la teología negativa y hace resaltar la oposición completa existente entre las características y los modos propios de sendas vías.

Su teoría de las potencias tendrá mucho éxito en la tradición oriental, especialmente en el palamismo. Su significación más profunda parece ser que Dios no es conocido sino desde afuera, por sus manifestaciones.

Hemos presentado su concepción de los procesos, razones hipotéticas y potencias, que serían las únicas realidades divinas cognoscibles, como la de la inadecuación de todas las denominaciones que se refieren a la Divinidad. En este último caso, el Pseudo Areopagita parece ser una vez más víctima de la sistematización. Dado que ciertos atributos son de hecho completamente deficientes para calificar a Dios, generaliza esa insuficiencia y la extiende a todos los demás nombres, sin distinción. De ser realmente así, Dionisio ni podría haber pensado esa deficiencia. Pues, si es verdad que no podemos pensar sin conceptos, ha sido necesario que Dionisio haya empleado nociones adecuadas para, primero, concebir válidamente y alcanzar realmente el Sobreesencial Trascendente, aun si no ha agotado su comprensibilidad y si, por otra parte, el elemento sensible contenido en sus conceptos era radicalmente inadecuado. En la línea del Pseudo Areopagita se llegará a una separación entre teología y mística: si nuestros vocablos son tan deficientes, los que quieren conocer a Dios deberán renunciar a ellos y entrar en la Tiniebla más que luminosa del Silencio, es decir, no solamente más allá del conocimiento, sino que más allá del no-conocimiento (*M.T.*, 997 A - 997 B).

Las limitaciones que hemos creído detectar en la expresión del pensamiento del Pseudo Dionisio el Arcopagita, no restan nada a la admiración que nos llena frente a su obra, una de las más importantes del cristianismo. Nuestra presentación, limitada al modo filosófico de conocer a Dios, no es más que un primer acercamiento, pero suficiente para hacer entrever su profundidad genial. La influencia de los escritos pseudoareopagíticos ha marcado todo el pensamiento occidental, en particular el tomismo. Numerosos temas dionisiacos han pasado a ser constituyentes de la filosofía, de la teología y de la mística. Esperamos que estas páginas hayan dado a conocer un poco más la envergadura y la profundidad del espíritu sublime que desde hace unos quince siglos guía a los hombres en el conocimiento cada vez más deseable de su Creador y Padre.