

## DIONISIO PSEUDO AREOPAGITA: DIVERGENCIAS Y CONCILIACIONES ENTRE LOS NOMBRES DIVINOS Y EL PARMÉNIDES

CICERO CUNHA BEZERRA<sup>1</sup>

*“La Unidad contiene uniformemente en sí misma todo número. Todo número se halla unido en la Unidad, y cuanto más de ella se aleja, tanto más se multiplica y divide”* (DN, V; 6, 820d).

Junto con la *Teología Mística*, los *Nombres Divinos* representa la cumbre de la reflexión dionisiana acerca del Uno. Armado de una perspicaz y consistente argumentación, Dionisio utiliza los elementos característicos de la filosofía neoplatónica para lograr su tarea más difícil, a saber: conciliar filosofía, dogma y vida cristiana<sup>2</sup>. Los *Nombres Divinos*, más que un comentario, constituye la máxima expresión de un esfuerzo de conciliación entre dos tradiciones donde lo genuinamente filosófico y lo auténticamente bíblico conviven en una tensión equilibrada por un contexto histórico que lo justifica y fundamenta. Siguiendo el esquema de los binomios de Corsini<sup>3</sup>, podríamos exponer las analogías existentes entre los *Nombres Divinos* y el *Parménides* de Platón a partir de los siguientes ejemplos:

Los Nombres Divinos	Parménides
Dios que se multiplica permaneciendo uno en sí mismo (II,11, 649B).	<i>Hén-Pollá</i> (144E): Por lo tanto, lo uno en sí, al estar fragmentado por el ser, es pluralidad y multiplicidad ilimitada.
Contiene y posee, de manera immanente y por participación, el todo y las partes del todo (II, 10, 648 C).	<i>Méros – Hólón</i> (142E): En consecuencia, en ambos sentidos lo uno estaría constituido por partes, tanto por ser un todo como por tener partes.
Aquel que preexiste constituye el principio de la duración, de la medida, pues precede toda esencia, toda existencia, toda eternidad. De todas las cosas, él es principio, medio y fin (V, 8, 624B).	<i>Arkhé – Méson – Teleuté</i> (145B): al parecer, lo uno tendrá principio, fin y medio.
Pues esta Grandeza sin límites, escapa a toda cantidad y numeración. Su trascendencia se manifiesta por la efusión absoluta (IX, 2, 909C).	<i>Péras – Ápeiron</i> (145 A): Lo uno es, en consecuencia, tanto uno como múltiple, y es todo y partes, y es limitado e ilimitado en pluralidad.

<sup>1</sup> Universidad Federal de Sergipe, Brasil.

<sup>2</sup> J. Vanneste, *Le mystère de Dieu, essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'aréopagite*, Bruxelles, p. 16. Sobre la temática el propio texto de la *Carta VII* nos esclarece: “no establecer polémica ni contra los griegos ni contra algún otro” (Ep.VII,1).

<sup>3</sup> E. Corsini, *Il trattato de divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi*, Torino, 1962.

(...) no es ninguna de las cosas visibles (IV, 4, 700 A).	<i>Shhêma</i> (137 E) y carente de figura.
Porque no es ninguna parte del múltiple, ni un todo formado de la simple parte. De tal modo que no es uno, ni participa del uno, ni contiene en sí el Uno (II,11, 649 C).	<i>Oudamo?</i> - <i>Pantako?</i> - (138 A): Por lo tanto, ni es recto ni circular, puesto que no tiene partes. Y si es tal, no podría estar en ningún lugar, dado que no puede estar ni en otro ni en sí mismo.
Situado mas allá de toda categoría de reposo y movimiento, es el que estabiliza cada ser (IV, 7, 704 C).	<i>Kinesis</i> - <i>Stásis</i> - (139 B): En consecuencia, según parece, ni se mantiene en reposo ni se mueve.
Los fieles poseen en una identidad indisoluble el conocimiento simple de la verdad (VII, 4, 872 CD).	<i>Tautôtes</i> - <i>Heterôtes</i> - (137 E): Resulta así que lo uno no podrá ser ni diferente ni lo mismo.
Es porque él es totalmente semejante y en cuanto idéntico de manera única e indivisible (...) (IX, 3, 912B).	<i>Homoiôtes</i> - <i>Homonoioîtes</i> - (137 B): Pero tampoco será ni semejante ni desemejante ni lo mismo ni respecto a sí mismo ni de algo diferente.
Todo eso se refiere a la Justicia que excluye toda desigualdad y define la igualdad de todos los seres (VIII, 9, 897B).	<i>Isôtes</i> - <i>Anisôtes</i> (140 B): Pero lo uno, al menos según parece, al no poseer de ningún modo la afección de ser diferente, de ningún modo es desemejante ni a sí mismo ni a algo diferente.
Dios es llamado Grande, según la Grandeza propia de Él (IX, 2, 909 C).	<i>Megethos</i> (151E): Así pues, al parecer, también lo uno será numéricamente igual y mayor que él mismo y que las otras cosas.
Porque en las sagradas apariciones de las visiones místicas, Dios aparece como Viejo y Joven (X, 2-3, 937B).	<i>Neôteros</i> - <i>Presbýteros</i> (140 E): ¿Te parece que lo uno puede ser más viejo y más joven o tener la misma edad que algo?
Los teólogos lo alaban como lo Sin Nombre o lo invocan con todo nombre (I, 6, 596 A-B).	<i>Agnoston</i> ( <i>anónymon</i> ) - <i>Gnostón</i> ( <i>polyónymon</i> ) (142 A): Por lo tanto, no hay para él ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan.

Además de estos puntos, Corsini hace notar que la discusión en torno de la cuestión de los números (*arithmós*) presente en la primera parte del *Parménides* (129 A) envolviendo la discusión sobre el concepto de idea como arquetipo y culminando en la identificación del número con el *Uno que es*, estará presente en el *Corpus* areopagítico<sup>4</sup>. De este modo, los principales conceptos o atributos utilizados por Platón en el diálogo son rescatados e interpretados por Dionisio dentro del esquema neoplatónico cristiano. Incluso son citados atributos poco frecuentes en los textos bíblicos, como es el caso de *neóteros* - *presbýteros* que comparte junto con *palaiós* el atributo divino: “*lo más antiguo de los días*”<sup>5</sup>.

Coincido con Corsini, para quien el objetivo de la obra los *Nombres Divinos* es hacer una investigación sobre bases filosóficas y bíblicas de los predicados divinos presentes en las hipótesis del diálogo platónico, a partir de una perspectiva histórica bien determinada y en una tradición consolidada<sup>6</sup>. Es importante destacar que, a pesar de la evidencia de los

<sup>4</sup> Cf. E. Corsini, op. cit., p. 105.

<sup>5</sup> Véase ND X, 2, 937B, p. 162.

<sup>6</sup> Cf. E. Corsini, op. cit., p. 80.

elementos platónicos en el *Corpus dionysiacum*, no debemos soslayar el hecho de que éstos impliquen sentidos diferentes. Para nosotros, la expresión "tradicción consolidada" alude a algo impreciso y, además, ambiguo. Por eso, es importante hacer un examen crítico para no incurrir en un trabajo de investigación superficial del texto dionisiano.

¿Cuáles serían las diferencias entre los atributos del *Parménides* y de los *Nombres Divinos*? La diferencia más importante entre ambos reside en el traspaso de lo Uno a lo Múltiple. Sabemos que, para Platón, el Uno de la primera hipótesis que excluye toda unidad y multiplicidad asume su verdadero ser en la segunda hipótesis, el Uno-que-es. Ahora bien, en el neoplatonismo y, particularmente, en Dionisio ocurre algo distinto. El Uno "más allá del ser" de la primera hipótesis permanece en sí mismo, mientras que se desdobra en la multiplicidad de los seres. En el fondo, estamos tratando, bajo el aspecto Uno-Múltiple, la radical "exégesis" que hará Plotino con relación a la primera hipótesis del *Parménides* y que, en Dionisio, se convertirá en algo aun más peculiar, a saber: el traspaso de lo Uno a lo Múltiple será pensado como un acto de voluntad divina. Estamos así frente a un problema que Von Ivanka caracteriza como inconciliable entre las dos tradiciones: el problema de la creación<sup>7</sup>. Éste será también una de las diferencias fundamentales entre Dionisio y Proclo. Por lo tanto, el problema residiría en el hecho de que el *Uno que es*, deja de ser una hipótesis particular y autónoma para convertirse en un segundo aspecto del primer *Uno más allá de todo ser*. En otras palabras, la segunda hipótesis que, para Platón, se opone directamente al Uno de la primera<sup>8</sup> y que, los neoplatónicos (Plotino y Proclo) comprendieran o bien, como sinónimo de las Ideas eternas, o bien, como una hipóstasis autónoma e incluso inferior, será pensada por Dionisio como Dios mismo en su manifestarse en el mundo. Más adelante trataré la adecuación entre las dos hipótesis por parte de Dionisio. En primer lugar, cabe señalar que Dionisio se aproxima mucho más a la interpretación hecha por Porfirio y Victorino sobre esta cuestión que a la de los pensadores neoplatónicos de su tiempo.

Otra distinción importante consiste en los atributos de *kinesis* y *stásis* que Dionisio los convierte, siguiendo la lectura neoplatónica, en *próodos* y *moné*. El movimiento es comprendido como procesión, como creación y conservación del ser<sup>9</sup>. Afirma Dionisio:

"Pues para ellos, él es, a la vez, reposo y movimiento, y, situado más allá de las categorías de reposo y movimiento, es él quien estabiliza y mueve cada ser según el movimiento conveniente"<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Cf. E. V. Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, trad. it. de Enrico Peroli, Milano, 1992, p. 201.

<sup>8</sup> Debe tenerse presente que para Platón el Uno de la segunda hipótesis es precisamente aquello que permite cuestionar el dogma eleático de la univocidad del Ser frente a la posibilidad de la pluralidad y de una evolución de tipo pitagórico.

<sup>9</sup> E. Corsini, *Il trattato de Divinis Nominis dello Pseudo-Dionigi*, Torino, 1962, p. 93.

<sup>10</sup> DN IX, 7, 704 D, p. 102.

Debido a la notable influencia de la lectura neoplatónica, otros atributos también son absorbidos en la tríada *moné - próodos - epistrophé*; de manera que, *tautótes* es definida como sinónimo de *moné*. Dice el texto:

“Según la Escritura, nada apartará aquél de creer en el verdadero fundamento de la verdadera fe, que le permite conservar la permanencia de una identidad inmutable e invariable”<sup>11</sup>.

De este modo, es posible constatar que *tautótes* es una categoría del ser a la cual Dios trasciende. *Heterótes*, a su vez, es pensado en el ámbito de la *próodos*:

“La Diversidad divina no se debe imaginar como algo que altere su inmutable Identidad, sino como una multiplicación en la unidad y como una serie de procesos en que se expresa dentro de su unidad la fecundidad productora de todas las cosas”<sup>12</sup>.

Dicho esto, nos queda por demostrar de qué manera Dionisio depende y, al mismo tiempo, fundamenta su concepción del Uno a partir de la lectura procleana del *Parménides*. En definitiva, el aspecto realmente original y decisivo en cuanto a las diferencias entre Platón y Proclo es el siguiente: Dionisio no sólo une la primera y segunda hipótesis del *Parménides*, sino que, además, infiere consecuencias importantes. Éstas le permiten pensar, con excepción de algunos aspectos, una explicación coherente de la creación, en conformidad con el pensamiento neoplatónico. Esta innovadora visión del “Uno que no es” y del “Uno que es”, será el pilar de la teología negativa dionisiana. La reducción de las dos hipótesis y de los dos movimientos: catafático y apofático constituyen los puntos máximos de conciliación entre la teología cristiana y la filosofía<sup>13</sup>.

## 2. La influencia procleana en los *Nombres Divinos*

Podemos dedicarnos ahora a la influencia procleana en la obra dionisiana. La importancia del tema reside en el hecho de que al comprender la filosofía de Platón como “revelación”, Proclo inauguró una línea de pensamiento muy estimada entre los pensadores de los siglos V y VI. Hablar de los *Nombres Divinos* como una obra que depende directamente de la tradición de comentaristas del *Parménides* de Platón es, para nosotros, algo incontestable. Innumerables son los estudios que afirman la filiación del pensamiento de Dionisio con la reflexión neoplatónica iniciada por Plotino, desarrollada por Porfirio y Damascio y que, en Proclo alcanzó su expresión

<sup>11</sup> DN VII,4, 872D, p. 146.

<sup>12</sup> DN IX, 5, 913B, p. 157.

<sup>13</sup> Según Corsini solamente el concepto de *creatio ex nihilo* permite la superación del dualismo en una concepción que no culmina en el extremo opuesto del monismo panteísta. Observa aun que la identificación entre las dos hipótesis ya fue anticipada por el grupo de intérpretes del *Parménides* quienes aceptaron la segunda hipótesis como verdadera. Cf. op. cit., p. 121.

más radical<sup>14</sup>. Muchos estudiosos han demostrado también, a partir de la confluencia de términos y conceptos, la influencia del pensamiento procleano en la obra de Dionisio.

H.D. Saffrey<sup>15</sup> al proponer un “lugar objetivo” para Dionisio en la tradición neoplatónica, afirma que es posible justificar la dependencia de la obra dionisiana con relación a los escritos de Proclo, sin tener en cuenta el aspecto doctrinal y la hipótesis sobre el autor. El camino recorrido por Saffrey se basa principalmente en dos términos citados por Dionisio: *Theandrikós* y *Agálmata*. Sin embargo, este camino no está exento de crítica. El hecho de que Dionisio cite estos vocablos no basta para justificar la influencia procleana sobre el Pseudo Areopagita. Con relación al primer término, es seguro que Dionisio lo emplea para referirse a la naturaleza divino-humana de Cristo. Sostiene Dionisio: “viviendo entre nosotros, a título de Dios hecho hombre, realiza una nueva acción divina y humana”<sup>16</sup>.

A pesar de los argumentos sostenidos por H.D. Saffrey relacionados con la divinidad *Theandriké* —que era algo común en el medio neoplatónico de los siglos V y VI— nos parece precipitado formular una hipótesis basada en el uso común de dicha palabra en Proclo y en Dionisio. Sin embargo, el segundo término tiene mayor importancia para lo que queremos demostrar aquí.

El término *Agálmata* no sólo está presente en la tradición neoplatónica, sino que posee un sentido que, para Dionisio, será de suma importancia. Proclo lo cita como sinónimo de “*estatuas confeccionadas artificialmente*”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Sobre la influencia neoplatónica v. J. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, 1944; S. Scimès, *Studi sul Neoplatonismo: filosofia e teologia nello Pseudo Dionigi*, 1953; E. Corsini, *Il trattato De Divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, 1962; P. Aubin, *Le problème de la Conversion*, 1963; J. Pépin, *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, 1986; M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, 1993; E. V. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, 1964; P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 1975; C. Vogel, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, 1985; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, 1995; Y. Andia, *L'union à Dieu chez Denys l'aréopagite*, 1996. Sobre las relaciones entre Dionisio, Porfirio y Damascio, v. el artículo de L. Salvatore, “Pseudo-Denys l'aréopagite, Porphyre et Damascius” en *Actes du Colloque International*, Paris, 21-24 septembre, 1994, Institut d' Études Augustiniennes, pp. 117-152.

<sup>15</sup> Sobre la temática veáanse los estudios de H. D. Saffrey, “Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus”, pp. 226-234 y “Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus”, pp. 235-247, en *Recherches sur le Néoplatonisme*, Paris, J. Vrin, 1990.

<sup>16</sup> Ep. IV, 330. Este término, independientemente de la intención del autor, es algo que aparece justamente en la tradición neoplatónica de Atenas del siglo V. Damascio lo cita con referencia a la divinidad semítica. La cuestión que se plantea es: ¿estaría Dionisio, como señala H. D. Saffrey, haciendo referencia al dios semítico Theandrios conocido y celebrado en un himno por Proclo, según el relato de Damascio? Es importante destacar que Cirilo, obispo de Alejandria (376-444), cita el mismo término, pero, no con referencia al dios semítico, sino en el sentido defendido por Juan de Escitópolis, o sea, designando la actividad divino-humana de Cristo.

<sup>17</sup> *Theol. Plat.* I 29, pp. 124.12-125.2.

Según él, los nombres divinos son como las estatuas por medio de las cuales la teurgia invoca la bondad de los dioses. Siguiendo pues, esta misma tradición, en el capítulo IX de los *Nombres Divinos*, Dionisio propone como tarea contemplar las “*estatuas que son los nombres divinos*”<sup>18</sup>. Para H. D. Saffrey, dicha expresión constituye, más que ninguna otra, una referencia directa a la tradición de la escuela de Atenas del siglo V y, en particular, a Proclo.

Otro aspecto importante, y que, seguramente, podemos destacar –como elemento vivo del pensamiento procleano en Dionisio– es la idea de *entidades mediadoras* entre el Uno y los demás seres. Proclo, al comentar el *Parménides*, formula, contrario a toda tradición anterior, la idea de *mediaciones* que conectan los niveles jerárquicos de la procesión. Proclo fundamenta una *unidad dinámica* donde cada grado del ser es idéntico a Dios. Al respecto, W. Beierwaltes afirma que la filosofía de Dionisio resulta impensable sin Proclo<sup>19</sup>.

Al respecto, consideramos que éste es el argumento más consistente con relación a la dependencia de Dionisio respecto de Proclo. ¿Por qué decimos eso? Porque a partir de la mediación activa, Dionisio construirá toda su concepción del cosmos y del mundo. El sistema jerárquico dionisiano, según está expuesto en las dos Jerarquías, posiblemente lo convierta en el heredero más fiel del pensamiento triádico procleano. Además, es evidente que los nombres divinos, en Dionisio, son equivalentes al binomio *noetón-hénades* y éstos abarcan todo el complejo ámbito de la realidad que sigue al Uno, o sea, todos los atributos positivos mediante los cuales se califica a la divinidad<sup>20</sup>.

Pero si, por un lado, los nombres divinos corresponden a las *hénades* procleanas, por el otro, cabe destacar que las ideas entendidas como paradigmas no tienen el mismo tratamiento en ambos pensadores. Dionisio, movido por el esquema creacionista no comprende los paradigmas como distintos de la mente divina. La unión entre las dos hipótesis del Parménides contribuye a la formulación de los inteligibles “en” Dios. En cambio, Proclo había identificado el demiurgo con el *Nous* y lo había convertido en una realidad intermediaria entre el *noetón* y el mundo sensible. Los inteligibles existen en la mente del demiurgo en cuanto son contemplados<sup>21</sup>. Como consecuencia, éstos son, para Proclo, completamente distintos tanto de la mente demiúrgica como del Uno simple.

<sup>18</sup> DN IX,1,909B, p. 154. Como bien resalta Jean Trouillard, la idea de los nombres como “estatuas” se vincula directamente con el poder onomástico atribuido por Proclo al lenguaje. Para Proclo, cuando las almas comprenden la función onomástica de los nombres, éstos asumen el sentido de estatuas e iluminación de dios. Cf. J. Trouillard, “L’activité onomastique selon Proclus” en *Entretiens sur l’antiquité classique. De Jamblique à Proclus*, Tome XXI, Genève, 1974, pp. 239-255, p. 247.

<sup>19</sup> W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, traducción italiana de Mauro Falcioni, Milano, Vita, 2000, p. 52.

<sup>20</sup> Cf. E. Corsini, op. cit., p. 122.

<sup>21</sup> Ibid., p. 143.

De este modo, se advierte la existencia de concordancia y divergencias que sólo son comprendidas si tenemos en cuenta la diferencia de principios que separan las dos tradiciones. Pero, cabe señalar que, no obstante, bajo estas diferencias que son indudablemente importantes, subyace una concepción del mundo de inspiración plenamente procleana. Sin embargo, Von Ivanka destaca algunos elementos que, según él, permiten una distinción radical entre Dionisio y Proclo.

Por un lado, la creación, las ideas como prototipos de las cosas creadas y el sistema dionisiano de la procesión, para Von Ivanka, preservan la comunicación del conocimiento, la iluminación y la comunicación de la luz. Pero, por el otro, se produce una ruptura respecto del término *próodos*, la comunicación del ser de plano en plano, estableciendo así, cierta influencia de la ontología procleana en Dionisio. El problema vislumbrado por Von Ivanka sobre la iluminación que, según Proclo, depende del lugar que ocupa cada ser en el plano ontológico, es sustituido en Dionisio por un grado de perfección que no depende necesariamente del puesto ocupado en el orden jerárquico. El alma, por ejemplo, al volverse a sí misma descubre su origen divino y se eleva hacia Dios. De hecho, esto es un resultado del esfuerzo dionisiano de salvaguardar el sistema procesional neoplatónico, así como las ideas cristianas de trascendencia, creación y, en este caso, de gracia.

En consecuencia, a partir del propio texto dionisiano con relación a Proclo, es posible vislumbrar, una eventual crítica que Dionisio hace a Proclo en los pasos 816 C - 817 A:

"Digo que no son cosas diversas el Bien, el Ser, la Vida y la Sabiduría, ni que haya múltiples principios y divinidades superiores e inferiores que producen esta cosa o aquella, sino que todos los procesos vienen de un solo Dios"<sup>22</sup>.

La posibilidad de que esta crítica vaya dirigida a Proclo es bastante fuerte. Si comparamos este paso con el pensamiento procleano se articula plenamente. Dionisio lo cuestiona en dos aspectos importantes: a) los *múltiples principios*: aquí parece combatir lo que Proclo denomina potencias paternas como principios generadores e inferiores (en el sentido de *dýnamis*) del Uno<sup>23</sup>. Se trata de una afirmación categórica del poder creador del Uno<sup>24</sup>.

Cabe destacar otro aspecto importante de la influencia procleana en los *Nombres Divinos* vinculado con el poder onomástico de los nombres.

<sup>22</sup> DN V-2-3, 816C-817A, p. 129. Sabemos que Proclo divide la Jerarquía en nueve grados: 1) El Uno-primer Dios (Libro II); 2) Las hénades (Libro III); 3) Los dioses inteligibles (Libro III); 4) Los dioses inteligibles-intelectivos (Libro IV); 5) Los dioses intelectivos (Libro V); 6) Los dioses hipercósmicos (Libro VI); 7) Los dioses encósmicos (incompleto); 8) Las almas universales (incompleto); 9) Los seres superiores (ángeles, demonios, héroes) (incompleto). Cf. H-D.Saffrey-Westerink, *Théologie Platonicienne*, Vol. I, p. LXVI.

<sup>23</sup> Para una visión esquemática de los dioses o potencias paternas en Proclo, véase G. Reale, op. cit., p.76.

<sup>24</sup> Op. cit., p. 164. Para E. Corsini, esta polémica constituye una prueba más respecto de la ubicación sistemática y cronológica del *Corpus* como una obra posterior a Proclo.

Según Ysabel de Andia, Dionisio hereda las grandes tesis de Proclo en lo concerniente al lenguaje; la unidad indisoluble entre el nombrar y la demurgia, concebida como poder onomástico, constituye la clave para la comprensión de los nombres divinos como poderes reveladores y divinizantes<sup>25</sup>.

De este modo, según la exégesis procleana del *Cratilo* de Platón, Dionisio afirma que cada nombre es un “poder” transformador. Así como la sabiduría torna sabio, del mismo modo la Divinidad diviniza<sup>26</sup>. Los nombres tienen, por tanto, el poder de conversión. Ellos unen y divinizan gracias al poder unificador que les es intrínseco. Basándonos en un estudio realizado por Y. de Andia, se transcribirá a continuación, algunos nombres con sus respectivos poderes:

- a) Mónada o Hénade – DN I, 4, 589D – *Poder unificador*.
- b) Rayo superesencial – DN II, 7,593A – *Poder incomprensible*.  
Dios, Vida, Esencia.
- c) Bien – DN IV, 2, 696B – *Poder anagógico*.
- d) Bello, Belleza – DN IV,7,701C – *Poder de embellecimiento*.
- e) Ser – DN V, 4, 817C – “*Aquél que es*”, *es, según su poder*.
- f) Paz – DN XI, 1,949 A – *Poder de comunión*.

Por último, es importante tener en cuenta que Proclo y Dionisio tienen distintos objetivos. Proclo parte de una larga tradición que tiene como fundamento Platón y una práctica religiosa precisa: la *teurgia*. Por esta razón, el filósofo ateniense hace una “teología sistemática”, mientras que Dionisio tiene un objetivo muy específico, a saber: limitar la esencia de Dios mediante un análisis filosófico y bíblico, construyendo así un camino propio en la historia del neoplatonismo que no puede prescindir de la creación, como traspaso de la unidad hacia la multiplicidad.

La creación resuelve el problema de la unidad y multiplicidad así como el de la reabsorción de todos los caracteres de la *próodos* en Dios, sin ceder a una confusión de carácter panteísta<sup>27</sup>. Otro tema indudablemente procleano de la obra dionisiana reside en la concepción del mal. Seguramente, ningún otro texto de Dionisio sigue tan de cerca la argumentación procleana como el capítulo sobre el mal presente en los *Nombres Divinos* IV 716B-736B.

Al respecto cabe señalar que, a nuestro juicio, el problema no reside en afirmar o negar el carácter neoplatónico de la obra dionisiana, pues, en tal caso, la obra dionisiana podría verse menoscabada a ser un mero conjunto de citas y tergiversaciones muy frecuentes en algunos comentaristas. En rigor, es importante comprender cómo Dionisio se apropió de la unidad del pensamiento neoplatónico para fundamentar filosóficamente la unidad del pensamiento cristiano.

<sup>25</sup> Y. de Andia, *Hénosis, l'union à Dieu chez Denys l'aréopagite*, Leiden-New York-Köln, 1996, p. 114.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Cf. E. Corsini, *op. cit.*, p. 83.



Ahora bien, antes de adentrarnos en el análisis propiamente dicho de los *Nombres Divinos* cabe destacar que resulta significativa la posición que ocupa el Uno en este tratado con respecto a los comentarios neoplatónicos del *Parménides*. Al contrario de la tradición neoplatónica, el texto empieza con el análisis del *Bien* (*agathós*) y no del Uno (*hén*). Ahora bien, esta cuestión indujo a pensar a Y. de Andia que el Uno no es el principio de la procesión, sino de la conversión<sup>28</sup>. Al respecto, su interpretación podría justificarse por el hecho de que Dionisio no se refiere a *henosis* en el capítulo XIII titulado *Del Perfecto y del Uno* como lo hace en el capítulo II, sino a *henótes*, unidad.

Por lo tanto, habría una distinción entre *Hén*, *Henosis* y *Henótes*. Aquí consideramos, a pesar de esta distinción, que el Uno no sólo está en el principio de los *Nombres Divinos*, sino que es el único objeto del texto dionisiano. El hecho de que el tratado comience por el nombre de Bien no parece tener ninguna relevancia desde el punto de vista estructural con relación a la totalidad del *Corpus*, dado que toda la obra culmina en la comprensión del Uno-Bien como principio y fin de toda realidad. De modo que limitarse únicamente al orden de los vocablos es desconocer por ejemplo, que, en la *Carta II* a Gayo, Dionisio afirma que Aquél que es "más que Dios" trasciende toda creación, Tearquía y principio de todo bien. Por esa razón, estamos plenamente de acuerdo con Urs von Balthasar quien interpreta este cambio de "posición" del Uno con relación a Plotino y Proclo, como una manobra, por parte de Dionisio, para soslayar toda suspicacia de un *despliegue idealista en "emanaciones" o de meros rellenos de lo abstracto*<sup>29</sup>. De este modo, en nuestro análisis, partimos del presupuesto de que el Uno, más que un fundamento jerárquico, debe ser concebido como una "totalidad concreta", sinónima de un Dios vivo. Por ello, nos parece más apropiado pensar el texto de los *Nombres Divinos* como una introducción, o sea, como un ejercicio mediante un progresivo razonamiento que adapta a los principiantes para una reflexión más profunda, tal como se encuentra presente en la *Teología mística*<sup>30</sup>.

Al respecto, resultan esclarecedoras las palabras introductorias de Dionisio que, desde el primer momento, determina las normas a seguir.

<sup>28</sup> Según Ysabel de Andia, en Dionisio, la procesión no se hace a partir del Uno, sino de la Unión y de la distinción. De este modo, la comentarista destaca la diferencia entre la unión y el Uno. Según ella, Dionisio no sigue a los neoplatónicos, pues para él existe la Monada y la Triada, y la procesión viene de la distinción según la Unión; el Uno sería el término de la conversión (cfr. Y. Andia, *Henosis*, p. 191). J. Vanneste afirma también que el Uno posee el mismo valor del Bien, pero que es superado por éste. El Uno es excedido por el Bien (cfr. J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'aréopagite*, Bruxelles, 1958, p. 24). Entretanto concuerdo una vez más con Beierwaltes, para quien, según Dionisio, el Uno es el más universal nombre divino, por ello, formalmente, es la condición de todo otro nombre. Cf. W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, trad. it. Mauro Falcioni, Milano, 2000, p. 65.

<sup>29</sup> Cf. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Fächer der Stile*, trad. cast. de José L. Albizu, Madrid, 1986, pp. 145-205, p. 188.

<sup>30</sup> ND, III; 2, 681B.

Según él, las leyes que deben guiar la reflexión son aquéllas que se hallan contenidas en los textos sagrados y éstas expresan que la verdad de las palabras divinas no debe ser demostrada apelando a suposiciones extraídas de la sabiduría humana. Pero esto no significa que Dionisio haya soslayado el problema de los nombres divinos, sino que intenta fundamentar su pensamiento en el poder del Espíritu revelado a los teólogos, culminando así, en una adhesión implícita y silenciosa<sup>31</sup>.

Por todo eso, estamos convencidos de que el objetivo de Dionisio es “exponer” de una manera “didáctica”, partiendo de los nombres más apropiados a la Divinidad, para llegar a la profundidad del silencio característico del Uno más allá de todo nombre<sup>32</sup>. En otras palabras, los *Nombres Divinos* puede ser considerada como la imagen perfecta en cuanto al empleo de esas dos teologías, que culminan en el apofaticismo del Uno más allá de todo ser. Al comienzo del Capítulo XIII dice:

“Ahora, si te parece, procedamos al corazón mismo de nuestro propósito, pues la teología afirma simultáneamente todos los atributos positivos de Aquél que es causa de todos los seres, y que alaba como Perfecto y Uno”<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Marguerit Harl ha expresado de manera precisa esta intuición que caracteriza la experiencia del conocimiento. Según ella, san Pablo podría ser considerado el primer teórico del lenguaje cristiano; un lenguaje que tiene como marca la experiencia del no ver y del no poder, convirtiéndose así en una “intuición” que se expresa secretamente como aproximación del decir del lenguaje profético. Es lo que Clemente define como fuerza procedente directamente de Dios y, en consecuencia, restringe la enseñanza a los pequeños misterios. Cf. M. Harl, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, 1993, p. 35.

<sup>32</sup> Al investigar la relación entre Dionisio y Nicolás de Cusa, W. Beierwaltes hace una observación extremadamente pertinente, la cual nos ayuda a comprender el sentido mismo de la labor dionisiana, dice él: “Dios no es concebible ni cognoscible en su esencia. No puede ser dicho, expresado, expuesto o nominado de modo apropiado, o sea, de tal modo de revelar su esencia. Dios es ‘indicibilis’ e ‘ineffabilis’. No obstante, a pesar de toda tentativa por encontrar su nombre recurriendo a atributos apropiados, de todo intento de entender su nombre auténtico, aquello con lo cual se reveló a Moisés (Yo soy el que soy), Dios es ‘nomen absolutum’ y, al mismo tiempo negación de todo nombre (innominabilis) en el sentido de la carta a los Filipenses (2.9)”. Cf. W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, p. 170. Al respecto, es interesante señalar cómo el nombre de Dios, tanto en la tradición neoplatónica, como en las llamadas religiones del Libro (judaísmo, cristianismo e islamismo) es comprendido siempre bajo el signo de la negatividad. Si tomamos la tradición de la cábala judía, como bien observa Ester Cohen, veremos que Dios es, a los ojos de los cabalistas, el nombre más breve y más largo. El aspecto breve se explicaría en referencia a las cuatro consonantes del nombre YaHVeH que revelarían el carácter sagrado y, por lo tanto, impronunciabile; por otro lado, es el nombre más largo puesto que la Biblia, en este aspecto el pensamiento de Dionisio, se encuadraría perfectamente en la “narrativización” de su nombre propio, o sea, que Dios acepta desacralizarse narrándose. Cf. E. Cohen, *El silencio del nombre, interpretación y pensamiento judío*, Madrid, 1990, p. 13. Esta misma idea recorre la tradición de los teósofos del islamismo de la escuela de Rajab’ Alí Tabrizí, así como, de la escuela de Ibn’Arabí conforme al excelente trabajo de Henry Corbin, *La paradoja del monoteísmo*, trad. cast. de María Tabuyo y Agustín López, Madrid, 2003, p. 46.

<sup>33</sup> ND XIII; 2, 977B.

Por eso, preferimos pensar, con W. Beierwaltes que el Uno y el Bien son idénticos<sup>34</sup> y si estas palabras son correctas entonces no es necesario formular ninguna hipótesis con relación al papel que desempeña cada uno de estos nombres en el texto, sino más bien, debemos entenderlos como "etapas de un método" que parte del Uno y regresa a Él mediante una reflexión progresiva o gradual. En el siguiente pasaje, Dionisio expone claramente la unión entre el Uno, el Bien y la Trinidad:

"Como he dicho en mis *Bosquejos teológicos*, el Uno, el Incognoscible, el Superesencial, el Bien en sí, Aquél que es, digo Unitrinidad, las tres Personas igualmente Dios y Bien, no se puede decir ni pensar"<sup>35</sup>.

Conforme constatamos en esta cita, Dionisio no hace ninguna distinción entre el Uno y el Bien estando, por tanto, en perfecto acuerdo con el pensamiento procleano del Uno (*autótheos*) en cuanto *heauté y triàs hyperousios*<sup>36</sup>. Afirma Proclo:

"Más allá del Uno no hay ningún otro principio; porque la unidad es idéntica al bien y es, por tanto, el principio de todas las cosas, como se ha demostrado"<sup>37</sup>.

Otro aspecto interesante de la exposición dionisiana es, sin duda, su profunda modestia con relación a su maestro Hieroteo. Para él, su tratado no es más que una exposición que no pretende añadir ningún elemento nuevo con relación a lo que dijo su maestro. De este modo, estamos frente a una tradición en la cual el tratado de los *Nombres Divinos* pretende, mediante una reflexión crítica, revelar a la manera de una iniciación "*las explicaciones de los santos nombres de Dios*"<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Para W. Beierwaltes es común al neoplatonismo y a la concepción teológica dionisiana, la idea de que el Uno es idéntico al Bien y se despliega sin mediar ninguna causa basada en una necesidad interior, sino libremente y en virtud de su propia naturaleza. Cf. *Platonismo nel cristianesimo*, p. 72.

<sup>35</sup> DN, 5, 593B. Lilla Salvatore señala que la concepción de Dios, en Dionisio, preserva la ortodoxia capadocia puesto que afirma que Dios es Uno en lo que concierne a la sustancialidad y Trino en lo que concierne a sus hipóstasis. De modo que, para Dionisio, influido por Gregorio de Nisa, las tres hipóstasis o personas de la Trinidad representan, en efecto, la distinción (*diákrisis*) en la unidad superior de Dios. Cabe destacar que, para Porfirio y los oráculos caldaicos, el Uno es simple si se considera en "él mismo" o sea, en su "forma primera", pero, al mismo tiempo, no es simple, si se considera según los tres modos de ser: existencia, vida e intelecto. Este hecho permite que podamos afirmar una profunda semejanza entre Porfirio y Dionisio que, seguramente, tiene como fundamento el comentario porfiriano del Parménides. Sobre la relación entre Dionisio y Porfirio, véase: Lilla Salvatore, "Pseudo-Denys l'aréopagite, Porphyre et Damascius" en *Denys L'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Actes du Colloque International, Paris, 21-24, septembre 1994, pp. 117-152.

<sup>36</sup> Como ha mostrado W. Beierwaltes, Proclo piensa el fundamento como pura unidad: como la nada de todo. Pero cabe decir que la Nada del Uno no debe ser comprendida, según ya aludimos antes, como un puro abstracto, como una indeterminación privativa, sino como la pureza privada de diferenciación. Cf. W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, pp. 60-64.

<sup>37</sup> Proclo, *Éléments de théologie* 20, traduit par J. Touillard, Paris, 1965, p. 43.

<sup>38</sup> DN, I; 8, 597B.

### 3. Los nombres como fenómeno de la diferencia

El título de este apartado se lo debemos a W. Beierwaltes quien supo expresar con precisión el sentido del lenguaje para Dionisio como un fenómeno que por no abarcar la cosa misma a la cual nombra establece una apertura que tiene como marca la diferencia que caracteriza a todo representar<sup>39</sup>. Ahora bien, al leer la obra dionisiana, podemos afirmar, sin lugar a dudas, que el origen de los nombres divinos gira en torno a la discusión entre identidad y alteridad. ¿Qué queremos decir? Si es correcta la tesis de Mariette Canévet, la primera reflexión cristiana sobre la naturaleza del lenguaje tuvo lugar en el siglo IV. Fue una consecuencia de las querellas provenientes de la lucha y difusión del arrianismo<sup>40</sup>. En este sentido, la cuestión platónica referida a cómo del Uno proviene la multiplicidad sin que el Uno deje de ser lo que es, asume su aspecto cristiano en la búsqueda de una explicación, desde el punto de vista del lenguaje que justifique la trascendencia del Dios trino, más allá de todo nombre y concepto, sin que eso impida al hombre acceder a una cierta comprensión del Dios encarnado.

Ahora bien, aunque afirmemos que el análisis dionisiano de los nombres divinos sigue rigurosamente la reflexión neoplatónica sobre la permanencia (*moné*) y movimiento (*kínesis*) de Dios, su pensamiento se restringe a la discusión de los nombres y de sus significados. Por eso, sostenemos que, indirectamente, Dionisio define su posición con relación a la discusión sobre unidad y diferencia de las tres Personas divinas al referirse, en numerosas citas, a la autoridad de las Escrituras como el único criterio válido para discernir claramente entre lo que es igual y lo que es distinto: "*La teología presenta algunas verdades que convienen a las Personas divinas en común y otras a alguna Persona en particular*"<sup>41</sup>. Ahora bien, ya sea desde el punto de vista neoplatónico, la discusión sobre los nombres se fundamenta en una necesidad de unir lo que es distinto y separar lo que es uno. Para citar a J. Trouillard, podríamos decir que, en su función de enseñar y comunicar el pensamiento, el nombrar se configura como una distinción y, al mismo tiempo, como participación en uno de los poderes primordiales de la divinidad: conferir límite a cada cosa por medio de la definición<sup>42</sup>. Al respecto, conviene recordar la frase dionisiana sobre la Tearquía que en su

<sup>39</sup> Sobre el tema véase W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, p. 171.

<sup>40</sup> Cf. M. Canévet, "Au IV<sup>e</sup> siècle langage et connaissance de Dieu" en *Peut-on parler de Dieu?*, Paris, aux Éditions du Seuil, pp. 18-23. Arrio afirmaba decididamente la individualidad subsistente del Hijo y lo consideraba como un dios menor que no participaba en honor de la naturaleza del Padre, único y verdadero Dios. Esta radical concepción tuvo bastante aceptación en el Oriente y fue una de las cuestiones más discutidas, propiciando como consecuencia profundas reflexiones sobre la unidad y distinción en Dios. Sobre el tema véase: E. Bouларанд, *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, I-II, Paris, 1972; E. Cavalcanti, *Studi eunomiani*, Roma, 1976.

<sup>41</sup> DN, II; 1.637A.

<sup>42</sup> Véase J. Trouillard, "L'activité onomastique selon Proclo" en *Entretiens sur l'antiquité classique. De Jamblique à Proclus*, Tome XXI, Genève, 1974, p. 243.

justicia salvadora ofrece divinamente a los seres mensurables su propia incommensurabilidad. Este "ofrecerse" de Dios es lo que llamamos *regalo* y *don*. Dios se da a conocer y el lenguaje es el medio por el cual Dios al nombrar las cosas, se nombra a sí mismo a través de nosotros<sup>43</sup>.

Falta aún examinar la cuestión de la diferencia como signo distintivo del nombrar. Para una mayor comprensión de lo que estamos planteando, el pasaje 597 A de los *Nombres Divinos* resulta muy esclarecedor:

"Conscientes de esto, los teólogos lo alaban como innombrable y poseedor de todos los nombres. Lo celebran como innombrado, al afirmar que la propia Tearquía en una de sus visiones místicas donde se manifestó simbólicamente reprendió a aquél que le había preguntado '¿Cuál es tu nombre?'"<sup>44</sup>.

Como el texto bien expresa, Dios es nombre sin nombre. Esta aparente contradicción es comprensible si retornamos a la concepción de Dios como causa que contiene de manera inmanente todas las cosas que son y que no son. Dios al ir más allá de todos los nombres es digno de alabanza, aunque ningún nombre sea apropiado a la Deidad<sup>45</sup>. Esta afirmación es clave para entender los nombres como diferenciación que conduce a la unidad. *Dios es nombre sin nombre*. En esta expresión, reside el esfuerzo del hombre poseedor de un alma racional y discursiva quien busca en vano expresar lo que está más allá de los nombres y es inefable. Por ello, Dionisio insiste en la fidelidad a las Escrituras. Nadie debe hablar de Dios en términos que no hayan sido divinamente revelados en las Escrituras. De modo que la celebración es la regla para aquel que busca contemplar los santos nombres.

Es, precisamente, la conciencia de la impropiedad de los nombres lo que posibilita la comprensión de Dios como Nombre que trasciende todo nombre. Como afirma Meister Eckhart, en perfecta armonía con Dionisio, todas las cosas quieren decir a Dios y, sin embargo, Él permanece inefable<sup>46</sup>. Por eso, la tradición de comentaristas de los *Nombres Divinos* lo interpretó como una himnología cuya finalidad es enseñar a alabar a Dios. No es posible citar aquí las opiniones de pensadores como Tomás Galo, Pedro de España, Roberto Grosseteste, Alberto Magno o Tomás de Aquino<sup>47</sup>. Lo importante es destacar el aspecto de celebración del lenguaje en oposición a una reflexión que intenta expresar la esencia de las cosas mismas. En esta

<sup>43</sup> Citamos la interpretación de J. Trouillard sobre la actividad onomástica en Proclo en *L'activité onomastique selon Proclo*, p. 250. Tenemos la convicción de que, así como el nombrar es, para Proclo, un acto inseparable de la demiurgia, los nombres son, para Dionisio, la manifestación del poder de Dios.

<sup>44</sup> DN, I, 6, 596A.

<sup>45</sup> Cf. DN, I, 8, 597C.

<sup>46</sup> Meister Eckhart en su Sermón *Dios es un Verbo que se habla a sí mismo* tras comentar que un hombre bueno en su oración suplicaba a Dios y le quería dar un nombre, a lo que un hermano dijo: "Calla, deshonras a Dios", afirma que son permitidos, con relación a Dios, solamente los nombres que los santos han nombrado y a quienes Dios ha ungido en sus corazones y vertido sobre ellos luz divina. Cf. M. Eckhart, *El fruto de la nada*, trad. Amador Vega Esquerria, Siruela, Barcelona, 1999, p. 84.

<sup>47</sup> Sobre el tema, véase F. Ruello, "À l'âge de la scolastique théologique et louange" en *Peut-on parler de Dieu?*, Paris, 1959, pp. 24-48, p. 26.

perspectiva, cada vez que Dionisio emplea el término *sabiduría*, no hace ninguna referencia a la causa de la sabiduría. Los nombres enseñan, pero no revelan la esencia misma de Dios<sup>48</sup>.

La propia teología se convierte en Dionisio en un “canto” de adoración que supera las dicotomías conceptuales y penetra en la simplicidad pura de Aquél que es el “músico Principal”<sup>49</sup>. Por último, estando los nombres en el ámbito de lo decible y, en consecuencia, de lo limitado, son la huella de un Dios que se revela permaneciendo en sí mismo oculto y, al mismo tiempo, los nombres son poderes que conducen el alma a superar toda multiplicidad simbólica, la *apháresis*, y penetrar en el silencio que enseña ocultamente. Y es, precisamente, sobre el significado de los nombres como poderes que tratará nuestro próximo apartado.

#### 4. Los nombres como poderes

Sabemos que los *Nombres Divinos* es la representación más clara de la teología catafática o positiva. En este sentido, los nombres permiten a la mente humana un conocimiento analógico de la naturaleza divina. Un conocimiento que no es más que conjeturas o imágenes de la *indicibilis* naturaleza de Dios<sup>50</sup>. La clave para la comprensión de los nombres divinos<sup>51</sup> como imágenes es tener claro que si la vía apofática conduce al silencio y a la negación de todo nombre, la vía analógica permite nombrar a Dios a partir de los entes<sup>52</sup>. De manera que los nombres son, para Dionisio, poderes transformadores que proceden del Bien y operan convirtiendo, a través de la participación, todas las cosas hacia él.

El Pseudo Areopagita distingue tres tipos de nombres: *a) Los que convienen a la Deidad entera*: más que buena (*tò hyperághaton*), más que Dios (*tò hypértheon*), más que sustancial (*tò hyperoúision*), más que viviente (*tò hypérzoon*), más que sabia (*tò hypérsophon*); *b) Los nombres que expresan causalidad*: Bien (*tò agathon*), Bello (*tò kalon*), Ser (*tò on*), Fuente de vida (*tò zoogónon*), Sabiduría (*tò sophon*) y todos los otros que hacen alusión a la

<sup>48</sup> Sobre la interpretación de Alberto Magno y los autores aquí citados, véase Francis Ruello, op. cit., pp. 20-23.

<sup>49</sup> Sal. 69.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>51</sup> Utilizaremos los *Nombres Divinos* (con mayúsculas) para referirnos al tratado, mientras que utilizaremos *nombres divinos* para referirnos a los nombres como atributos.

<sup>52</sup> Existe consenso entre los historiadores que Dionisio toma de Proclo sus grandes líneas argumentativas sobre el lenguaje. Para Proclo, como observa Ysabel de Andia, el nombrar es inseparable de la demiurgia. El poder onomástico es lo que permite discernir la esencia de las cosas. Al “decir” se produce la alteridad. De manera que, para Proclo, hay tres clases de signos que proceden del Bien: ser, poder y pensamiento. El poder (*dúnamis*) son los nombres divinos revelados por la Teurgia. Los pensamientos, a su vez, son los nombres divinos como pensamientos autorrealizadores. Cf. Y. Andia, *Henosis*, p. 115.

Causa de todo bien; c) *Nombres que corresponden a las realidades distintas (no intercambiables)*: el Padre (*tò patròs*), el Hijo (*tò uíou*) y Espíritu (*pneúmatos*).

Cabe destacar que la idea de los nombres como poderes está íntimamente asociada a la relación entre *unidad en la distinción y distinción en la unidad*. Esta dialéctica que preserva las características individuales sin afectar la identidad del todo es el símbolo de la unión total y perfecta. La "diferencia" preserva así la relación de Dios con la multiplicidad, mientras que la "identidad" lo mantiene en su ser mismo. En esta perspectiva, los nombres comportan este doble aspecto que los hace revelación y ocultamiento en el intento de decir "Dios". Por ello, en la *Teología Mística* cuanto el discurso más se acerca a la naturaleza divina menos palabras necesita. En otras palabras, al no ser "nada de lo que es" el Principio es anónimo, pero por contener en sí todos los seres de manera inmanente se le pueden atribuir todos los nombres. M. A. Hass, subraya que si Dios es un *esse innominabile*, que paradójicamente deba ser nombrado, entonces la única posibilidad de que el *nomen innominabile* no menoscabe el ser de Dios, es comprenderlo como *nomen omninominabile*<sup>53</sup>. En este sentido, el poder del nombre residiría en el hecho de que conduciría a una superación completa y definitiva de todos los conceptos. Desde este punto de vista, lo que hace Dionisio es aplicar a los *Nombres Divinos* las consecuencias derivadas de las hipótesis del Parménides. El Uno, en cuanto trascendente es anónimo, indecible, innombrable más allá de todo, pero comprendido en su manifestarse es nombre que se despliega en todos los nombres<sup>54</sup>.

Con razón afirma J. Derrida que el nombre de Dios sería un efecto hiperbólico derivado de la negatividad consecuente en su discurso<sup>55</sup>. Negatividad que no elimina, sino que posibilita todo nombrar o, mejor dicho, toda celebración. De ahí que los nombres son "poderes unificadores" que conducen de la multiplicidad polisémica a la simplicidad. Ahora bien, para Dionisio, el manifestar divino es un acto del propio Dios que, en su infinita bondad, acepta revelarse mediante los símbolos e imágenes<sup>56</sup>. Por eso, esta observación es importante por dos motivos: en primer lugar, nos permite pensar en una aproximación entre el texto de los *Nombres Divinos* y la re-

<sup>53</sup> Cf. M. A. Hass, "La nada de Dios y sus imágenes explosivas" en *Er*, Revista de Filosofía, trad. V. Cirlot y Amador Vega, Barcelona, N° 24-25, 1985, pp. 13-34, p. 27.

<sup>54</sup> Con relación a la "desacralización" de Dios en sus nombres, véase el excelente texto de Esther Cohen quien investiga este importante aspecto en la tradición cabalística judía. Cf. E. Cohen, *El silencio del nombre, interpretación y pensamiento judío*, Madrid, 1990, p. 13.

<sup>55</sup> Jacques Derrida al comentar la teología negativa dionisiana afirma que: "Cada vez que digo: X no es esto, ni aquello, ni lo contrario de esto o de aquello, ni la simple neutralización de esto o de aquello con los que no tiene nada en común, siendo absolutamente heterogéneo o incommensurable con ellos, empezaría a hablar de Dios, bajo ese nombre o bajo otro". Siguiendo esta reflexión, podría decirse que los nombres divinos son, apenas, aproximaciones, o una manera indirecta de nombrar lo que en sí trasciende todo nombre. Cf. J. Derrida, *Como no hablar y otros textos*, Barcelona, 1997, p. 15.

<sup>56</sup> ND, I, 1, 588B.

flexión procleana sobre el *Cratilo*, particularmente, en el Escolio LXXI dedicado a la explicación de los nombres divinos donde expresa lo siguiente:

“Y ciertamente los terceros nombres, que desde las hipótesis intelectivas se extienden a todos los idiomas particulares y que llegan hasta *nosotros*, son los nombres divinos, por medio de los cuales reciben nombre los dioses y son celebrados, nombres revelados por parte de los mismos dioses y que convierten hacia ellos, y que llevan a conocimiento humano cuanto hay de luminoso en los dioses”<sup>57</sup>.

En segundo lugar, por ser los nombres una “señal”, dado que Dios en sí mismo es incognoscible, su poder reside en guiar al pensamiento más allá de toda razón e inteligencia “*pues deja a la sola flor del intelecto la contemplación de sus esencias como inefables e incognoscibles*”<sup>58</sup>.

Finalmente, por ser Dios el “nombre anónimo”<sup>59</sup> es todos los nombres y ninguno de los nombres. Es todos los nombres puesto que es causa universal de todos los seres, pero no es ninguno, dado que trasciende de manera absoluta todo lo que es. En definitiva, nos referimos a una de las consecuencias inferidas de las dos hipótesis del Parménides, a saber: el “Uno que es”, pasible de todo atributo, y el “Uno más allá de todo ser”, negación absoluta. Podemos ejemplificar estos dos aspectos –positivo y negativo– del Uno del siguiente modo:

Dios	
Afirmación	Negación
Todo	Nada
Nombres	Desconocido
Inteligencia	Flor del alma
Conocimiento	Ignorancia

Por esa razón, en cuanto manifestación simbólica de “Aquél que es”, los nombres son, en sentido procleano, un instrumento didascálico y revelador<sup>60</sup>. Dionisio estructura el tratado de los *Nombres Divinos* a partir del siguiente esquema:

- a) El Bien, el Bueno, el Amor – Cap. IV.
- b) El Ser – Cap. V.
- c) La Vida – Cap. VI.
- d) La Sabiduría, la Inteligencia, la Razón – Cap. VII.
- e) El Poder – Cap. VIII.
- f) Lo Grande/Pequeño; Mismo/Otro; Semejante/Desemejante; Reposo/Movimiento; Igualdad – Cap. IX.
- g) El Todopoderoso, el Antiguo de los días – Cap. X.
- h) La Paz – Cap. XI.

<sup>57</sup> Cf. Proclo en sus *Lecturas del Cratilo de Platón*, edición de Jesús M<sup>o</sup> Álvarez, Ángel Gabilondo y José M. García, Madrid, 1999, LXXI, p. 102.

<sup>58</sup> Proclo, *Lecturas del Cratilo de Platón*, p. 118.

<sup>59</sup> DN, I: 5, 596<sup>a</sup>.

<sup>60</sup> Sobre los nombres como instrumentos, véase: Proclo, *Crat.*, XLVIII, 16, p. 5, op. cit., p. 84.



- i) Santo de los santos, Rey de los reyes, Señor de los señores, Dios de los dioses – Cap. XII.
- j) El Perfecto, el Uno – Cap. XIII.

En nuestro análisis, no seguiremos textualmente la secuencia de los nombres, sino que intentaremos comprender el movimiento procesión-conversión de los nombres que como poderes revelan y reconducen al hombre hacia la unidad que trasciende de manera absoluta todo decir y todo representar. Si queremos entender el proceso de manifestación divina mediante los nombres, el primer paso consiste en comprender la relación entre identidad y diferencia como constituyentes de una unidad dinámica que tiene, en el propio Dios, su fundamento. En esta perspectiva, nos planteamos la siguiente cuestión: ¿en qué medida la identidad y la diferencia pueden ser pensadas con referencia al ser mismo de Dios?, o dicho de otra manera: ¿en qué medida se puede decir que Dios es Uno y Trino?

## 5. La Unitrinidad divina

Una de las cuestiones centrales de la procesión neoplatónica consiste en comprender la peculiar relación existente entre el “permanecer en sí” de Dios y su “manifestarse”. Para Dionisio, el permanecer de Dios es el símbolo de su identidad que coincide con el “ser idéntico a sí” de Dios. Ahora bien, si Dios permanece inmutable e inmóvil en su ser, esto supone que sobre la creación pesa la marca de la diferencia con relación a su creador. De ahí, la definición de Dios como el “Otro” o la Alteridad. ¿Cómo comprender esta aparente contradicción? Esta paradójal afirmación expresa la naturaleza misma de Dios: ser simple y no simple, puesto que es Unidad triádica y, todavía, más allá de toda unidad<sup>61</sup>.

“En verdad ni uno, ni tres ni ningún número, ni unidad ni fecundidad ni ninguna denominación retirada de los seres ni de las nociones accesibles a los seres, nada podría revelar (pues trasciende toda razón y toda inteligencia) el misterio de la Deidad superesencial, supraesencialmente y totalmente transcendente”<sup>62</sup>.

En definitiva, este pensamiento tiene como punto de partida la investigación platónica sobre la relación entre unidad y multiplicidad. La clásica pregunta: *¿cómo del Uno proviene lo múltiple sin que éste deje de ser lo que es?* es reelaborada por Dionisio y constituye una vía posible para la comprensión de Dios como Ser eterno y atemporal, y de la creación como un espejo que tiene en el mismo Dios su fuente y su garantía de estabilidad:

<sup>61</sup> Cf. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*. Trad. italiana de Salvatore Saini, Milano, 1989, p. 82.

<sup>62</sup> DN. 981 A. En sus *Lecturas del Cratilo de Platón* Proclo afirma de un modo muy similar la inefabilidad divina: “Mas no todo género de dioses es nombrable; puesto que es inefable el dios que está más allá del universo, el Parménides nos lo hace recordar: ‘de él (Uno) no hay ni nombre ni discurso alguno (Parm. 142<sup>a</sup> 2)’”, p. 102.

“Dios es igualmente Alteridad por el hecho de estar, mediante su providencia, presente en todos los seres y viene a ser ‘Todo en todo’ para salvación de todos”<sup>63</sup>.

A nuestro juicio, la idea fundamental para la comprensión de la relación entre Identidad y Diferencia reside, según Dionisio, en la expresión “Todo en todo”. Dios permanece inmutable en su identidad, e indivisible en su incesante operación. Por lo tanto, la Alteridad debe ser entendida de manera análoga a la bondad de Dios. La “diferencia” torna posible pensar a Dios como poder creador, rayo de luz que permanece en sí mismo<sup>64</sup>. Del mismo modo que Proclo, Dionisio piensa la alteridad divina como un movimiento. Un movimiento que, por supuesto, no implica cambio, ni alteración en la naturaleza divina. Estamos, por lo tanto, hablando de una paradoja que, en su forma interna, no implica contradicción alguna. En otras palabras, es lícito seguir utilizando la tríada neoplatónica: *moné - próodos - epistrophé*, para justificar la inmutabilidad creadora de Dios:

“Por ahora baste insistir en que la diversidad en Dios no se debe imaginar como algo que altere su inmutable identidad. Imaginemos más bien una multiplicación en la unidad y como una serie de procesos en que se expresa dentro de su unidad la fecundidad productora de todas las cosas”<sup>65</sup>.

Este aspecto relacional de Dios con el “Otro” que caracteriza y justifica la creación divina, implica la ratificación de todos los predicados antes negados a Dios<sup>66</sup>. En esta perspectiva, se puede afirmar que Dios es Semejante en el sentido que Él es el “mismo” de manera estable e indivisible, pero debe señalarse también que, en su absoluta transcendencia, no es semejante a nada. Por ello, Dios puede reconducir y hacer participar todos los seres, en la medida en que los contempla en su Similitud divina<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> DN, IX; 5, 912D.

<sup>64</sup> Cf. W. Beierwaltes, *Identità e Differenza*, op. cit., p. 83. La discusión entre Identidad y Diferencia es clave para la comprensión de Dios como Uni-trinidad en Dionisio. Cf. DN, II; 1, 640A.

<sup>65</sup> DN, IX 5; 913B.

<sup>66</sup> Precisamente, W. Beierwaltes señala que Dionisio se aparta, en este punto, de la concepción plotiniana y procleana que piensa el Uno en sí mismo, siguiendo la primera hipótesis del *Parménides*, como indiferenciado y no relacional. Por el contrario, Dionisio, a pesar de negar todos los predicados sofisticos y parmenídeos, vuelve a atribuirlos al Uno-Dios y lo funda como diferenciado y relacional. De hecho, lo que vemos es el empleo del método catafático y apofático y seguramente, la unión antes señalada de las dos hipótesis en un mismo sujeto. De este modo, la identidad y la diferencia, la permanencia y el movimiento en Dionisio determinan la esencia de Dios, en la medida en que Él *existe*, pero considerado como “más allá del ser” sobrepasa todos los conceptos y predicados conforme al Uno procleano. Cf. W. Beierwaltes, *Identità e Differenza*, op. cit., p. 87.

<sup>67</sup> DN, IX; 6, 913C. Paulo Faitanin en su artículo “La huella de la *henóseos tes theias* en la doctrina de la incomunicabilidad divina de Tomás de Aquino”, observa que si los atributos se distinguen entre sí, la razón no se fundamenta en la unicidad misma de la esencia divina, sino en las propiedades no comunes de las Personas divinas; por ello, es posible que los nombres atribuidos a estas propiedades no sirvan sino para identificar a los distintos atributos de las Personas divinas y no propiamente a la Deidad

Dionisio parte de la frase del Génesis I, 26 que afirma que el hombre es imagen y semejanza de Dios para justificar, al mismo tiempo, la participación en la Similitud divina, dado que no hay nada semejante que no lleve la impronta divina, y afirmar su trascendencia, puesto que Dios no es semejante a ninguna cosa creada. Dios pensado como creador y causa de la similitud no de un ser en particular, sino de todo lo que se dice semejante.

Estamos ante una expresión típica del lenguaje dionisiano, es decir, Semejanza y Desemejanza en Dios comparten la misma validez conceptual. Por un lado, esta hipótesis ayuda a comprender la creación como manifestación de Dios que se da como el "Otro" de sí mismo; por otro lado, plantea la compleja cuestión de dilucidar el pensamiento trinitario dionisiano. Al respecto, W. Beierwaltes sostiene que, en Dionisio, no existe un sistema trinitario a pesar de su afinidad con el pensamiento triádico de Proclo<sup>68</sup>. En este punto, consideramos que Dionisio, en lugar de conciliar la Trinidad cristiana con las hipóstasis neoplatónicas, intenta destacar su unidad y coherencia, tanto desde un punto de vista "externo" (la creación) como "interno" (la Unidad Tripersonal). Ahora bien, la única vía posible —a nuestro juicio— es recurrir a las dos tradiciones, es decir, tanto en lo que se refiere al aspecto externo, a la relación neoplatónica (unidad-diversidad), como a su relación con el aspecto interno (unidad distinta) presente en los Capadocios.

Contrariamente a la opinión de algunos comentaristas, propongo la hipótesis de que la "unidad-distinta" empleada por Dionisio se articula plenamente con el pensamiento de Basilio. Al respecto resulta significativo el siguiente pasaje de la carta 38, 15: "*No se espante si afirmamos que la misma realidad permanece en sí misma unida y distinta y si, como un enigma, imaginamos una nueva y extraordinaria distinción unida y una unión distinta*"<sup>69</sup>.

En el capítulo II de los *Nombres Divinos* consagrado al significado de la unidad y distinción en Dios, es posible percibir que, según Dionisio, no existe ninguna contradicción entre su pensamiento y las Sagradas Escrituras. La pregunta que nos planteamos es: ¿de qué o de quién se defiende

---

misma. Cf. P. Faitanin, "La huella de la *henóseos tes theías* en la doctrina de la incommunicabilidad divina de Tomás de Aquino" en *Anuario Filosófico*, 2000 (33), 593-605, p. 596.

<sup>68</sup> Cf. Beierwaltes, W. *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, traducción italiana de Enrico Peroli, Milano, 1998, p. 237; lo mismo postula Kurt Ruh al señalar que Dionisio hipostasía la Trinidad afirmando que la "divinidad" que está más allá de todo, no es ni unidad ni trinidad, sino el Uno supremo. Cf. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, traducción italiana de Michele Fiorillo, Milano, 1995, p. 57.

<sup>69</sup> Sin negar la atinada opinión de Ysabel de Andia quien sostiene que la principal diferencia entre Dionisio y los Capadocios reside en el hecho de que para los Capadocios la procesión del Hijo y del Espíritu, a partir del Padre, es lo que principalmente interesa; mientras que Dionisio permanecería en el esquema neoplatónico de la procesión a nivel de los nombres divinos. Al respecto, pensamos que hay una completa afinidad de Dionisio con el pensamiento teológico de los Padres Capadocios, en lo que se refiere al empleo de la procesión, según el aspecto interno de las tres personas divinas.

Dionisio cuando afirma que si alguien objeta que por su procedimiento estaría introduciendo una “confusión” con relación a las distinciones que convienen a Dios, estaría actuando equivocadamente?<sup>70</sup>.

Cuando Dionisio afirma que su filosofía se concilia plenamente con las Escrituras, nos atrevemos a sostener que él asume una postura muy concreta respecto de la cuestión suscitada entre monofisitas y ortodoxos: no existe contradicción alguna en afirmar que, en relación a Dios, las cosas son semejantes y desemejantes y que la Tearquía permanece Una en su entera Deidad y Trina en sus operaciones:

“Digamos una vez más que todo cuanto tienen en común con el Padre, el mismo Hijo lo atribuye igualmente al Espíritu tearquico, como realidad común y única”<sup>71</sup>.

De este modo, la “distinción” es definida por Dionisio como los procesos y las manifestaciones que convienen a la Tearquía. En definitiva, a la unidad hipersustancial se debe atribuir el nombre de Unitrinidad<sup>72</sup>. Dionisio caracteriza a esta Unitrinidad como una unión total y perfecta sin suprimir sus individualidades y sin producir confusión. En relación con los seres, éstos son semejantes en la medida que imitan lo máximo posible a lo no imitable<sup>73</sup>. Son desemejantes en el sentido de que el efecto es siempre inferior y carente de relación con su causa. Es evidente que, para Dionisio, todos los atributos siguen la coherencia de la preposición *hypér*, o sea, que todos los nombres son atribuidos a lo que trasciende absolutamente todos los nombres. Desde este punto de vista, podemos comprender por qué Dionisio no advierte contradicción alguna en las *Escrituras* cuando éstas afirman que Dios siendo inmóvil *desciende a todas las cosas y se mueve*<sup>74</sup>. Este movimiento divino no consiste en un movimiento de tipo espacial:

“La piedad nos prohíbe imaginar que Dios se mueve por traslación, transmutación, alteración, conversión, movimiento local, recto, circular o compuesto de uno y otro, intelectual, animal o físico”<sup>75</sup>.

Por lo tanto, la posibilidad de pensar en el movimiento divino como similar al del mundo material –traslación y mutación–, al de los seres vivos –físico y rectilíneo–, al de los seres dotados de razón –psíquico-helicoidal–, y al de los ángeles –intelectual-circular–, queda refutada<sup>76</sup>. Sólo resta la posibilidad de comprenderlo en su esencia más profunda la cual se revela en el poder providencial que envuelve todas las cosas y las mantiene de manera a-temporal. En este punto, Dionisio comparte plenamente la pos-

<sup>70</sup> Cf. DN, II; 2, 637D.

<sup>71</sup> DN, II; 1, 637B

<sup>72</sup> Ibid., 641A.

<sup>73</sup> Ibid., 7, 916 A.

<sup>74</sup> Seguimos la traducción de Gandillac de *proiōnta* como *descend en toutes chases*. Cf. DN, IX; 9, 916C.

<sup>75</sup> Ibid., 916B.

<sup>76</sup> Cf. P. Scazzoso, *Dionigi Areopagite, Tutte le opere*, nota 24, p. 371.

tura de Proclo<sup>77</sup>. Distingue los tres movimientos: rectilíneo, espiral y circular y los analiza con relación a la naturaleza divina. Según Dionisio, en Dios, el movimiento rectilíneo corresponde a sus procesos indeclinables, causa de todas las cosas a partir de Dios mismo; el movimiento helicoidal, es definido como proceso inmóvil y estabilidad generadora; el movimiento circular caracteriza la permanente identidad divina que une los medios y extremos en una misma unidad que parte de él y regresa hacia él<sup>78</sup>.

Todo el texto dionisiano de los *Nombres Divinos* sigue una coherencia admirable. Un nombre conduce a otro y éste, a su vez, retorna al anterior manteniendo, de este modo, el flujo procesional que parte del Bien y regresa hacia el Bien. Dios como Principio que contiene en sí todas las cosas de manera immanente es celebrado como Omnipotente. Este término que representa el poder divino de crear y gobernar todas las cosas, está pensado en Dionisio como sinónimo de la absoluta Bondad Teárquica. La misma preexistencia significa, para Dionisio, que Dios es el Principio de todos los seres. Esto constituye el punto de partida de una discusión que nos remite directamente al texto platónico del *Parménides* que consiste en pensar a Dios como movimiento eterno y perpetuo que permanece inmutable en su radical estabilidad<sup>79</sup>. Esta hipótesis postula que Dios, en su Omnipotencia, es celebrado como el *Antiguo de los días*. Para comprender el sentido de esta expresión, es necesario remitirse al pasaje 140 E del *Parménides* de Platón. Ahí leemos: “¿Y qué? ¿Te parece que lo uno puede ser más viejo o más joven o tener la misma edad que algo?”<sup>80</sup>. La respuesta a esta cuestión, sigue el desarrollo del texto platónico:

“De ningún modo lo uno participa de ningún tiempo, ni llegó a ser ni estaba llegando a ser ni era antes, ni ha llegado a ser ni llega a ser ni es ahora, ni llegará a ser ni habrá llegado a ser ni será después”<sup>81</sup>.

Dionisio examina los aspectos de Dios como de “Viejo” y “Joven” descritos por las visiones místicas de las Escrituras y concluye que Dios es celebrado como “Viejo” para demostrar su antigüedad con relación al principio y a todas las cosas y “Joven” porque escapa a toda ancianidad. En verdad, ser Viejo y Joven es una manera de decir que Dios es Principio de todo tiempo y eternidad, pero que, por ello mismo, trasciende todo tiempo y toda per-

<sup>77</sup> Proclo se refiere frecuentemente a estos tres tipos de movimiento: el rectilíneo lo define como regido por la materia; el espiral representa la función mediana entre los cuerpos que se mueven en línea recta y los que se mueven en círculo; el circular es el único que domina su indeterminación puesto que remonta siempre a su centro. Cf. J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, op. cit., p. 183.

<sup>78</sup> En sus *Elementos de Teología*, Proclo afirma: “Pues si revierte sobre ese principio de donde procede, une su fin con su comienzo, y el movimiento es uno y continuo, originándose en lo que no es movido y volviendo de nuevo a lo que no es movido. Así pues, todas las cosas avanzan y proceden circularmente, desde sus causas hacia sus causas”. Cf. Proclo, *Elementos de Teología*, 33, p. 55.

<sup>79</sup> Cf. Platón, *Parm.* 141 E.

<sup>80</sup> Platón, *Parm.* 140 E, p. 69.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 141 E, p. 71.

petuidad. En el pasaje 937 D, al reflexionar sobre la naturaleza del tiempo y de la eternidad, Dionisio llama la atención sobre el hecho de que ser eterno, según las Escrituras, no significa solamente ser increado o durar siempre, sino también ser incorruptible, inmortal, inmutable y siempre igual.

De este modo, la Unitrinidad permanece inaccesible y resguardada en su propio ser. Por ello, Dionisio afirma el carácter unitriádico de las Personas divinas a partir de una uni-distinción que, al mismo tiempo que preserva las características particulares de cada una de las Personas –Padre, Hijo y Espíritu–, las une de manera superesencial<sup>82</sup>.

#### ABSTRACT

In this article, we study what is commonly characterized as “dependence” of Divine Names in relation with Neoplatonic Tradition, particularly Proclus, emphasizing his agreements and divergences. In this way, we will confront, at first sight, some platonic ideas, to soon engage in a comparative analysis with the Neoplatonic Commentary of Proclus.

<sup>82</sup> DN, II; 2, 640A.