

La Teología Mística de Pseudo Dionisio Areopagita: una nueva lectura

Marcelo D. Boeri (CONICET, Argentina)
José Pablo Martín (CONICET, Universidad Nacional
de General Sarmiento, Argentina)

In this paper a new Spanish translation of the brief opuscule *De mystica theologia* (by the Christian Neoplatonic Pseudo Dyonisius Areopagita) along with an introduction to the text are presented. The introduction focuses on the analysis of some points that are especially helpful to understand the text at issue: (i) its history and its significance for the Neoplatonism and, more importantly, its relevance in terms of a highly original exposition of the Christian doctrine from a Neoplatonist viewpoint. (ii) The importance of this text in Contemporary philosophy (Hegel, Heidegger, Wittgenstein) is also noted and, finally, (iii) its crucial significance for the so-called "negative theology".

A. Introducción (J.P. Martín)

1. Teología Mística, texto y contexto

Pocos autores han recibido tanta presión hermenéutica desde el exterior de sus escritos como Pseudo Dionisio. Desde el siglo VI, tiempo de la redacción, hasta casi mil años después, fue creído sin disputas un autor de los orígenes cristianos, es decir, aquel discípulo que san Pablo conquistó para la fe con su discurso ante el Areópago de Atenas.¹ El relato bíblico hace mención de un Dionisio, convertido precisamente en la ocasión en que Pablo afrontaba el desafío de la cultura griega al identificar como Dios cristiano al "Dios desconocido" (ἄγνωστος θεός) que los atenienses querían

¹ Cf. Nuevo Testamento, *Hechos* 17, 34.

venerar.² En torno a la idea de una primera Causa radicalmente incognoscible, el autor bizantino anónimo fue leído con veneración como si fuera un autor apostólico hasta bien entrado el Renacimiento. Sin este lujoso manto de pseudoepigrafía sus escritos hubieran tenido una fortuna más modesta y, según supone Josep Soler, en más de un momento hubieran sido declarados heréticos.³ Pero, aparte de esta cuestión externa, los escritos contienen la fuerza interna que explica su invariada presencia en las bibliotecas y estudios modernos.⁴

El texto cuya traducción nos ofrece aquí Marcelo Boeri se intitula *Acerca de la Teología Mística a Timoteo*, y es el cuarto de una serie más extensa de tratados que forman una enciclopedia de la realidad. El primero despliega la progresión triádica y escalonada de espíritus celestes que median entre Dios y el hombre, muy cerca del estilo y de las ideas de Proclo, con el título *De caeleste hierarchia*. El segundo investiga la polinomia de la divinidad, refractada en los atributos de la creación y expresada en el lenguaje polimorfo de los filósofos y de la Biblia, divinidad ella misma innombrable, con el título *De divinis nominibus*. El tercero, investiga el reflejo del cielo en la tierra, la sociedad sagrada de los hombres que por la gracia divina forman la Iglesia, con el título *De ecclesiastica hierarchia*. El cuarto, que aquí se traduce, es la clave de bóveda, a pesar de su brevedad, que cierra la referencia a las pluralidades de los descendos (celeste-lingüístico-terrestre), emprendiendo el ascenso a la tiniebla y silencio, más allá de lo plural y de lo uno, hacia la Causa de todas las cosas, con el título *De mystica theologia*.

El autor probablemente adoptó con sagacidad el género de la pseudoepigrafía, vistiéndose con el manto de un nombre de la era apostólica ligado al tópico del Dios desconocido y atento al método

² Nuevo Testamento, *Hechos*, 17, 23. Cf. A. NORDEN: *Ágnostos Theós*, Leipzig 1929.

³ *Pseudo Dionisio Areopagita, introducción, traducción y notas* de J. Soler, Barcelona 1980, p. 35.

⁴ Cf. A. MEIS: "Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: acercamiento a los hitos relevantes de su 'Wirkungsgeschichte' en Occidente", *Teología y Vida* 40 (1999) pp. 327-71.

del acopio que hizo Pablo de la cultura filosófica ateniense, en cuanto el autor bizantino acopia otra vez la tradición ateniense alejandrina del neoplatonismo, en su momento de auge, a favor del cristianismo. Indicios de tal sagacidad son la mención que hace de otro pseudoepigráfico indeterminado de la época apostólica, los escritos del “divino Bartolomé”,⁵ y la dedicación del libro a “Timoteo”, otro nombre sagrado de los orígenes. Pero lo más impresionante es que logró la aceptación de su pretendida antigüedad por parte de eruditos de casi mil años. Las copias griegas se extendieron en el tiempo y en el espacio por la cultura de Bizancio, como lo muestran la cantidad de manuscritos completos o parciales diseminados por las bibliotecas del mundo. Traducciones latinas se hicieron numerosas desde Hilduino y Escoto Eriúgena en los albores del Medioevo, seguidas por la más usada del llamado Juan Sarraceno y otros; entre los nombres que comentaron los textos de Dionisio encontramos autoridades como Eriúgena, Hugo de San Víctor, Tomás Gallo, Roberto Grossatesta, Alberto Magno, Tomás de Aquino.⁶ Cuando en el siglo XV Nicolás de Cusa comenta estos textos, parece haber llegado el momento de la duda sobre su antigüedad, o quizás la certeza, mantenida en silencio por el Cusano, de que se trataba de una ficción antedatada por cinco siglos.

Pero aún cuando los científicos, a partir del siglo XVI, convinieron en la tardía datación de las obras, no por eso se desdibujó su presencia. Quizás sea demasiado decir que su influencia en la literatura cristiana en España fue “incomparable con ningún otro autor”,⁷ pero su originalísima exposición de la doctrina cristiana desde una perspectiva radical neoplatónica, y al mismo tiempo correctora del núcleo del neoplatonismo, ha acompañado siglos de teología y filosofía modernas, y parece que perdurará como punto de

⁵ Véase *Teología Mística* 1, 3.

⁶ Sobre ediciones y bibliografía, especialmente en el ámbito español, véase *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, edición de Teodoro Martín, Madrid 1990, pp. 99-115. Sobre la fortuna de las obras en el Medioevo, cf. S. Thomae Aquinatis, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera, intr. P. Caramello, Roma 1950, pp. XI-XXIV.

⁷ O. González de Cardenal, en la presentación de: *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, edición de Teodoro H. Martín, Madrid 1990, p. XIV.

referencia estilístico, conceptual e histórico. Se trata del texto fundacional de lo que podríamos denominar la radicalización del método apofántico, es decir, de la propuesta de ascenso hacia la verdad mediante el despojo completo de todo lenguaje articulado, combinando la lógica, la dialéctica y la metáfora de la negación.

2. Traducciones disponibles

Existen numerosas traducciones modernas de la *Teología Mística* accesibles para el lector de lengua castellana, y, sin desmerecerlas en sus estilos y opciones literarias, se debe explicar aquí por qué hay lugar para una más, y quizás muchas más. Se trata de un texto intenso, trasgresor de la escritura ordinaria y de la misma lengua griega, pertinazmente neologista, que lleva a su máxima tensión los procedimientos para conducir el lenguaje al silencio. Por ello es comprensible que el proceso de traducción arrastre y acreciente todas estas tensiones, y por tanto, que dé lugar a sucesivos intentos de lingüistas, filólogos, poetas y lógicos para recrear en otra lengua el diseño de origen.

La traducción que presenta Boeri es casi literal. Cuando no lo es se debe a las características básicas del idioma receptor que requieren modificaciones lexicales o sintácticas. Esta literalidad, sin embargo, no se enmarca en un diccionario neutro de la lengua griega, sino en uno de la tradición filosófica helenista y cristiana en griego. Conocida por mí la traducción de Boeri, la he comparado con cuatro traducciones cercanas a nuestra lengua. Se trata de dos castellanas,⁸ de una portuguesa⁹ y de una italiana.¹⁰

Una primera observación positiva a favor de la literalidad de Boeri consiste en constatar que en su traducción el término "Dios" aparece solamente una vez y en sentido negativo, porque el texto griego

⁸ Se trata de las traducciones de Josep SOLER y de Teodoro MARTÍN, citadas en notas anteriores.

⁹ Ulises Roberto LIO TRÓPIA: "Pseudo-Dionisio Areopagita" *Atualização*, 279, Belo Horizonte, 1999, pp. 215-46.

¹⁰ *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, traduzione di Piero SCAZZOSO; introduzione, prefazione, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Milano 1993.

prefiere el término θεῖος, o θεο, como infijo de la composición de un término, lo que permite (y quizás obliga) en cada caso a traducir “divino”, “lo divino”, “divinamente”, etc. Por cierto, los demás traductores al decir “Dios” orientan el texto hacia una comprensiva ilustración del lector.¹¹ Pero tratándose de un autor que marcha en el filo de la autodestrucción del lenguaje para mentar lo indecible, es preferible reflejar también la retención lexical del texto. De hecho, el autor mantiene su inhibición ante el término que parecería más pertinente para su asunto, y ésta es una decisión significativa. Si estamos en un contexto neoplatónico sabemos, por ejemplo, que no es lo mismo decir “nombres de Dios”, que “nombres divinos”. En el primer caso se trata de una potencial referencia atributiva respecto de una entidad suprema; en el segundo caso se trata de una participación categorial propia de una entidad lingüística que se llama “nombres”. Si después retraducimos ambas expresiones al griego y advertimos que sólo la segunda es usada por el autor, descubrimos una pequeña puerta que nos introduce al mundo semántico de su texto, y con ello, a su estrategia ideológica.

El texto se refiere a las Escrituras cristianas con la expresión λόγια, que puede ser interpretado como “palabras”, “preceptos”, “oráculos”, y que por homologación con el lenguaje cristiano, las traducciones que mencionamos prefieren traducir “Escrituras”.¹² Es una solución aceptable. Pero el texto no dice γραφή, “escrituras”, que, a más de literal, es el término tradicional para designar las Escrituras entre cristianos. Dice en cambio λόγια, variante posible pero poco usada, acercándose o relacionándose con el lenguaje de Proclo que constantemente cita a Platón bajo este término y también a los Oráculos Caldaicos (Χαλδαϊκὰ Λόγια). Esta coincidencia con Proclo produce un efecto de sentido muy fuerte en dos direcciones: por una parte, desplaza mediante las Escrituras cristianas las citas platónicas que introduce Proclo, al que imita, al

¹¹ Así J. SOLER, p. 57; N. MARTÍN, pp. 375, 377; P. SCAZZOSO, pp. 407, 409, 412 s.; U. TRÓPIA, pp. 277, 229, 237.

¹² Así N. MARTÍN, pp. 371, 372, 375; P. SCAZZOSO, pp. 406, 408, 412. U. TRÓPIA también traduce “Escritura” en pp. 219, 227, 235, y ofrece un valioso comentario sobre el tema en el Apéndice I, p. 242. Soler prefiere la versión de “oráculos”, p. 53.

que alude y con el que polemiza; por otra parte, relaciona las Escrituras cristianas como Palabra de Dios con el λέγειν, el decir en general, que es tomado como tópico en *Teología Mística* 1, 3, y que atraviesa todo el planteo del libro. Por todo ello me parece acertada la traducción más literal de “Palabras”, en Boeri, para denominar las Sagradas Escrituras cristianas. De cualquier manera, el traductor deberá evaluar en cada caso si sus lectores se van a sentir desorientados con la expresión “Palabras” pensando que se trata de voces para él indefinidas. No sería del todo desacertado traducir “Oráculos” por el contexto neoplatónico, pero “Palabras”, sin repugnar al contexto procleano, tiene más relación con la dialéctica del texto. En efecto, la cuestión es que lo *dicho* por Moisés entra en el tratado como dialéctica del “decir” y no del “escribir”, y nos encontramos nuevamente con decisiones lexicales que tienen un significado y no están abiertas fácilmente a la sinonimia.

En general la literalidad de la traducción de Boeri es dura, como es duro el original. Permite por otra parte advertir los procedimientos del autor. Así por ejemplo ha respetado la distinción entre dos pares de conceptos correlativos pero no idénticos:

κατάφασις	ἀπόφασις	//	θέσις	ἀφαίρεσις
afirmación	negación	//	posición	supresión

La diferencia del par de oposiciones consiste en que el par de la negación es interior al lenguaje, y si seguimos a Aristóteles, sostiene la misma capacidad significativa del lenguaje, mientras que el par de la supresión, está puesto desde el exterior del lenguaje y se relaciona con el silencio místico. Una traducción no puede mezclar estos dos niveles, porque el mismo texto los distingue expresamente (cf. *Teología Mística* 1, 2).

En algunos casos la traducción es difícil por la inseguridad de la tradición textual que pudo ser alterada por los copistas, quienes pudieron tener la intención de mejorarla estilística o ideológicamente. Boeri sigue la edición más reciente y cuidada, la de

Heil y Ritter,¹³ sin discutir y sin tratar de resolver dificultades del texto buscando variantes que lo hagan más comprensible. Es una buena decisión.

3. Traducir el lenguaje sobre el no lenguaje

La tradición platónica había distinguido un nivel inteligible y un nivel sensible de la realidad. El nivel inteligible corresponde a lo permanente del mundo, el nivel sensible, a lo variable. A partir de la época de Filón de Alejandría esta distinción se convierte en dos mundos distintos y jerárquicamente diferenciados: el "mundo inteligible" (las formas pensadas por Dios) y el "mundo sensible" (las cosas compuestas de forma y materia, creadas por Dios), de modo que jerárquicamente, por encima del mundo sensible y del inteligible hay todavía otro nivel, el Creador de ambos. El platonismo medio se acerca a esta tradición al concebir los principios de la realidad con la tríada descendente *Dios-Ideas-Mundo*, o formulaciones semejantes. Los neoplatónicos, grupo al que con disidencias pertenece Dionisio, después de un penetrante e innovador análisis del *Parménides* de Platón, ponen por encima de lo sensible y de lo inteligible no un Creador, sino el Uno, la Mónada inefable e inactiva. Se fundan también en una poderosa y cerrada frase de Platón de *República* 509b 9: "más allá de la esencia" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), sentido opuesto a la esencia "del bien que existe" (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ). Lo cual explica el lenguaje de nuestro texto, cuando dice que la tiniebla de la Causa está más allá de las cosas que no son (las sensibles, en términos platónicos) pero también más allá de las cosas que son (las inteligibles). El traductor, por lo tanto, no tiene que arredrarse ante semejante léxico, y traducir "las cosas que son" y no solamente "las cosas". Porque lo que se busca es ir más allá de lo que según el intelecto "existe", porque la Causa ni existe, ni es inteligible, ni es intelecto. En ese sentido, toda traducción debe preparar la comprensión (digo, siempre en las tinieblas) de la última frase del

¹³ G. HEIL, A.M. RITTER (eds.): *Corpus Dionysiicum II. Pseudo-Dionysius Areopagita*, Berlin-New York: Verlag Walter de Gruyter 1988.

tratado, *Teología Mística 5*: “la causa de todas las cosas... más allá de todo” (τῶν πάντων αἰτία... ἐπέκεινα τῶν ὄλων).

Además de las cuestiones lógicas, las comparaciones y metáforas del texto presentan encrucijadas para el traductor. Es el caso, por ejemplo, de la magnífica comparación respecto del escultor y su estatua, presente en numerosos autores de la antigüedad.¹⁴ Según esta comparación, el escultor más que producir la estatua saca de la piedra lo que a ésta le sobra, porque la belleza de la estatua está adentro del bloque mineral desde siempre. La intención de la comparación, extendida hacia la alegoría, consiste en mostrar que para descubrir la belleza y la realidad de la causa del universo, el conocedor debe suprimir lenguaje, no ponerlo. El problema para el traductor consiste en que el autor no solamente expone el tópico, sino que introduce una contradicción al expresarlo. Literalmente dice así, (reproduzco la traducción de Boeri, en *Teología Mística 2* correspondiente a ὡςπερ οἱ αὐτοφυεῖς ἀγαλμα ποιῶντες), “como quienes producen una estatua autogenerada”. Esto implica una contradicción semántica, pues ningún escultor puede “hacer” una cosa “auto-hecha”. Esta contradicción semántica, sin embargo, concuerda con la tesis extrema del libro, y es una metáfora funcional a la idea que se está expresando sobre el lenguaje apofántico. Pero nunca los traductores con los que comparamos el texto de Boeri han llegado a decir esto que el texto dice.¹⁵ Una expresión que implica: quien hace la estatua no la hace, porque ya está hecha.

El traductor de Dionisio no puede quedar al margen de las tensiones del texto. Si parafrasea su dureza para hacerle un servicio al sorprendido lector moderno indicándole en otras palabras: “esta es más o menos la idea que el autor quiso transmitir”, debe trastocar y

¹⁴ Véase PLOTINO: *Enéadas* 1, 6, 9, pasaje que pudo inspirar a nuestro autor.

¹⁵ ΤΡΟΪΑ traduce “aqueles que modelam una bela estatua”, p. 231. SOLER, “como aquellos que, extrayendo una estatua del mármol”, p. 56. N. Martín, “como los escultores esculpen las estatuas”, p. 374. SCAZZOSO, “come fanno coloro che costruiscono una statua al naturale”, p. 410. Esta última versión es la única de las cuatro que intenta traducir específicamente el αὐτοφυεῖς, pero elige una acepción secundaria que, no cuadra con el contexto de la frase, más bien confunde su significado.

acomodar el léxico y la sintaxis del original. Pero cuando ese mismo traductor advierte que dicha sintaxis y dicho léxico son también significantes, en cuanto hay decisiones tomadas dentro de los sintagmas y de los paradigmas disponibles no por azar, se ve forzado a traducir el texto como el que copia una pintura sobre otro lienzo, trazo por trazo. La de Boeri no será la última traducción al castellano, pero ayudará a pensar a los que intenten la tarea de nuevo en la enorme fuerza de este lenguaje antilenguaje (valga el neologismo ya que hablamos de Dionisio), y presentará a los actuales y futuros lectores una *hermeneía* ajustada y substanciosa de la *Teología Mística*.

4. Silencio y lenguaje antes de Pseudo Dionisio

Sabemos que Aristóteles hizo coincidir la actividad inteligible con el principio, y el principio de todas las cosas, vía causalidad final, con la eterna actividad inteligible. Siempre definió como adversarios suyos a quienes pretendían pensar la Noche como el principio del mundo, por lo que las tinieblas divinísimas y el silencio-primero de nuestro texto habría que relacionarlos con otras tradiciones.¹⁶ Recientemente R. García¹⁷ ha sostenido que el concepto de “inefable” atribuido a Dios es de raigambre platónica y que es un tópico común en la escuela del medio platonismo. Sin embargo no es posible establecer que en Platón se da un ámbito suprarracional y supralingüístico como máximo nivel de la escala de lo dado; aunque se encuentren niveles y momentos que respecto del hombre sean racional o lingüísticamente inalcanzables. No es difícil encontrar en la tradición poética y en la filosófica menciones de límites inefables. La cuestión es determinar dónde pueden encontrarse los antecedentes o las fuentes no de la poética de lo inefable, sino de la dialéctica de nuestro tratado que presenta un sistema de niveles articulados de la realidad, cuya cúspide tiene como definición la

¹⁶ Recuérdese O. CASEL : *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen 1919.

¹⁷ R.M. GARCÍA: “La concepción de Albino y Apuleyo de los atributos del Dios trascendente, con especial referencia al término *arrētos*”, *Revista Agustiniiana* 40 (1999) pp.103-31.

ausencia completa de *inteligibilidad* y de *comunicabilidad* por medio del lenguaje.

No creo que Platón sea esta fuente específica, a no ser que tomemos una interpretación neoplatónica de algunos pasajes del *Parménides*. En este sentido, no caben dudas de que el neoplatonismo sostiene la inefabilidad de lo primero. Plotino afirma que el Bien en sí no puede tener atributos, ni siquiera el de esencia, intelecto, belleza. A lo sumo se admite el desnudo “es”, “quitándole todo y no diciendo nada sobre él”.¹⁸ Proclo se encuentra más cerca de Dionisio y pudo ser su modelo en varias expresiones.¹⁹ Antes que el neoplatonismo, cristianos y gnósticos²⁰ también habían desarrollado la concepción del Silencio como origen de la realidad.

La ambientación bíblica del ascenso hacia la tiniebla luminosa donde se suprime todo lenguaje se refiere a una exégesis tradicional de *Éxodo* 19, 9-25 y 20, 21. Así se manifiesta por ejemplo en Gregorio de Nisa, en el siglo IV, que al interpretar la “tiniebla” (γνόφος) que cubría el monte desde donde llegaba hasta Moisés la Palabra de Dios, responde que significa sin más lo “incognoscible e invisible” (τὸ ἄγνωστόν τε καὶ ἀθεώρητον).²¹ Esta tradición tiene, a su vez, un origen más remoto en Filón de Alejandría, leído ampliamente por Gregorio y por sus maestros cristianos. En él probablemente se origina la interpretación de la experiencia de Moisés con la “tiniebla” de la montaña como el tópico de la incognoscibilidad de Dios.²² Los paralelos con la exégesis de *Éxodo* entre Filón y Dionisio son notables. La experiencia de Moisés en la

¹⁸ Cf. *Enéadas* 5, 5, 13: πάντα ἄρα ἀφελῶν καὶ οὐδὲν περὶ αὐτοῦ εἰπῶν. *Plotini opera*, ed. P. Henry - H. Schwyzer.

¹⁹ Sobre la sucesión *silencio-intelecto-lenguaje*, véase ESTOBEO: *Eclogae* 4, 46-50; sobre el ascenso hacia lo inefable que reposa en el silencio véase *Theologia platonica* 4, 30-31 *et passim*.

²⁰ Cf. MARSANES: NH 7, 8ss. *Excerpta ex Theodoto* 2, 29, 1.

²¹ Gregorio de NISA: *De vita Mosis* 2, 169, ed. J. Daniélou, Paris 1968.

²² Véase FILÓN: *Quaestiones in Exodum* 2, 28; *De vita Mosis* 1, 158; *De mutatione* 6-7; *De posteritate* 13-20.

tiniebla lo lleva a “ver precisamente eso, que [el principio] es invisible”.²³

Un aspecto de nuestro texto que lo distancia de otros neoplatónicos y lo acerca a Filón, es la omisión de la designación del primer principio por el lenguaje henológico (ἕν: “uno”, “mónada”) y la preferencia por el término Causa (αἰτία). En ambos autores parecería que la expresión “causa” como designación de lo inefable está tácitamente exenta de toda negación o supresión. Más aún, en *Teología Mística* 5 leemos que se está refiriendo a la Causa, pero que ésta “no es uno ni unicidad, no es divinidad ni bondad”. Este vocabulario recuerda de cerca la expresión de Filón cuando describe el objeto central de contemplación de los monjes *terapeutas*, que sirven “al Qué es, el cual es superior al bien, más puro que el uno y anterior a la mónada”.²⁴

5. Silencio y lenguaje después de Pseudo Dionisio

Se le atribuye al Cardenal de Cusa haber escrito en el margen de un comentario sobre *Teología Mística* la siguiente observación: “Sólo Dios existe más allá de la coincidencia de los contradictorios. De donde lo extenso y lo breve, lo mucho y lo poco coinciden en Dios. Y esto es la *teología mística*”.²⁵ De confirmarse esta estimación del Cusano con estudios más intensos cabría decir que presenta aquí una intelección muy moderada de la radicalidad del pensamiento de Pseudo Dionisio, pues quien lea el texto que se traduce a continuación, verá que no puede designarse la causa como coincidencia de contrarios sino como tiniebla donde no hay contrarios sino remoción completa de todos ellos. Tomás de Aquino no ha comentado este tratado, pero en su comentario a *De divinis nominibus* realiza una interpretación del término “ignote”

²³ FILÓN: *De posteritate* 15.

²⁴ FILÓN: *De vita contemplativa* 2.

²⁵ “Est solum deus ultra coincidentiam contradictorium. Unde latum et breve, multum et paucum coincidunt in deo. Et hoc est mystica theologia”, L BAUR: *Cusanus Texte* III/1, 1940-1941, citado en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, p. 270, n. 45.

(ἀγνώστως) que le hace perder su radicalidad, al llevarlo a la cuestión de las capacidades relativas del hombre de conocer a Dios.²⁶ Daría la impresión que sería muy difícil un comentario "tomista" del texto que aquí se traduce, sin que Tomás se hubiera visto en la necesidad de marcar algunas diferencias, como él sabía hacerlo con las autoridades que comentaba.

G.W.F. Hegel pone en juego una dialéctica que guarda un íntimo parentesco con Dionisio, en el sentido de que hay un momento de negación de la existencia y otro de negación de la esencia para abrirse paso hacia la idea de absoluto. Sin embargo Hegel no aceptaría una *supresión* (ἀφάρεσις) de la existencia y de la esencia, más allá de una dialéctica envolvente y recuperadora. La ruptura mística, o el hiato oculto, no podrían ser incorporados sin dificultades. En este sentido Hegel pone los ojos con mayor benevolencia en Proclo, en cuanto es un filósofo "especulativo". Como Dionisio, Proclo habla de misterios. Sin embargo Hegel dedica atención solamente a Proclo, al que dedica un largo párrafo en su exposición de la historia de la filosofía, y del que, comparándolo con el cristianismo, dice: "Así también en el cristianismo los misterios son inaferrables, algo oculto, para el entendimiento; sin embargo son especulativos, la razón los capta, —pero no son ocultos, pues son precisamente revelados".²⁷ Entonces tenemos una revelación que es inefable para el entendimiento, pero comprensible para la razón; esto no lo hubiera podido decir nunca de Dionisio; en éste no puede haber recuperación racional del misterio. No podemos determinar, al menos yo no, si Hegel dejó a un lado los muy difundidos textos de Pseudo Dionisio por estos motivos filosóficos, o por razones fácticas referidas a disponibilidad de textos. De hecho parece no haber leído a nuestro autor, porque las

²⁶ Véase S.T. AQUINATIS: *In librum de div. Nom., Expositio ad 1, 1*, párrafos 7-9.

²⁷ "So sind auch die Mysterien im Christentum für den Verstand zwar unbegreiflich, ein Geheimnis; aber sie sind spekulativ, die Vernunft fasst sie, - geheim aber sie sind nicht, sie sind ja geoffenbart", G.W.F. HEGEL: *Theorie Werkausgabe 19: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt 1979, p. 467.

únicas dos veces que lo nombra lo hace a través de los estudios de M. Brucker.²⁸

Otros filósofos más recientes podrían ser puestos frente a la radicalidad mística de Dionisio, como M. Heidegger y otros de su escuela, pero no es éste el momento de ser exhaustivo. Cabe si concluir esta reflexión con el caso de Ludwig Wittgenstein, al menos hasta la época del *Tractatus*.²⁹ Recientemente L. Goldstein ha publicado un interesante artículo sobre las posibles fuentes inspiradoras de aspectos del *Tractatus* que parecen exquisitamente originales, tanto en la forma como en el contenido, pero que pudieron haber sido preparados por filósofos anteriores.³⁰ Allí se mencionan antecedentes importantes desde Brentano en adelante, especialmente para el asunto de las clases de proposiciones. Otros autores, por su parte, han escrito sobre las relaciones de Wittgenstein con la tradición de los místicos. Frente a este panorama menciono algunos hechos relevantes. Con la proposición 7 del *Tractatus*³¹ el autor recomienda el silencio y de hecho allí cierra el discurso, en el mismo lugar donde Dionisio sigue hablando para apurar todas las formas posibles de decir lo que no se puede decir. Esta correlación de dos autores podría representar un caso más de *coincidentia oppositorum*, pero en Wittgenstein hay rastros de continuidades literarias más específicas. La metáfora de la escalera, que se tira cuando se ha terminado el ascenso, según la proposición 6.54 del *Tractatus*,³² puede ponerse en relación con el capítulo 5 de *Teología Mística*, donde se propone “retomar el ascenso” mediante la supresión de varios pares de contrarios. Por otra parte llama la atención la directa referencia al concepto de “lo místico” y de lo

²⁸ G.W.F. HEGEL: *Theorie Werkausgabe...*, pp. 551 y 569. En otros libros parece no acordarse de Pseudo Dionisio.

²⁹ L. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, London 1961.

³⁰ L. GOLDSTEIN: “How Original a Work is the *Tractatus Logico-Philosophicus*?”, *Philosophy* 77 (2002), pp. 421-46.

³¹ L. WITTGENSTEIN: *Tractatus...*, 150, Prop. 7: “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen”.

³² L. WITTGENSTEIN: *Tractatus...*, 150, Prop. 6.54: “Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgesetzt ist”.

“inefable”, como límite externo acompañante del desarrollo del *Tractatus*.³³

B. Traducción. (M.D. Boeri)

Pseudo Dionisio Areopagita, acerca de la Teología Mística a Timoteo

<1>

<1> Tríada supraesencial, supradivina, suprabondadosa, rectora de la teosofía de los cristianos, guíanos hacia la cima supradesconocida, supraluminosa y elevadísima de las Palabras místicas. Allí se ocultan los simples, incondicionales e inmutables misterios de la teología, en la tiniebla supraluminosa del arcano silencio, en lo más oscuro resplandece como lo supramanifiesto en el más alto grado, y en lo absolutamente intangible e invisible de los suprabellos resplandores llena por completo los intelectos invidentes.

Pues bien, éstas son mis súplicas; tú, por tu parte, querido Timoteo, mediante una intensa práctica de las visiones místicas, deja de lado no sólo las sensaciones y las actividades intelectuales sino también la totalidad de las cosas sensibles e inteligibles, esto es, todas las cosas que no son y las que son, en el modo del no conocimiento déjate guiar, en cuanto te sea posible, hacia la unicidad de lo que se encuentra por encima de toda esencia y conocimiento. En efecto, tras haber distinguido todo y haberte liberado de todo, serás elevado mediante un puro éxtasis —desvinculado y libre de ti mismo y de todo— hacia el rayo supraesencial de la divina oscuridad.

<2> Cuida que ningún no iniciado oiga esto; me refiero a aquellos que se detienen en lo que es e imaginan que nada puede existir de un modo supraesencial por encima de lo que es, sino que creen conocer

³³ L. WITTGENSTEIN: *Tractatus...*, 150, Prop. 6.522: “Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische”; p. 48: Prop. 4.114: “Sie soll das Udenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen”; Prop. 4.115: “Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt”.

por su propio conocimiento al que puso "su propio escondite en la oscuridad".³⁴ Pero si las divinas iniciaciones místicas se encuentran por encima de tales personas, ¿qué se podría decir acerca de los en mayor grado no iniciados, aquellos que caracterizan la causa suprema de todo a partir de las cosas que son últimas en lo que es, y los que sostienen que tal causa no es superior a ninguna de las configuraciones ateas y polimorfas que ellos modelan? Es necesario poner y afirmar en ella la totalidad de las posiciones de lo que es, en cuanto causa de todo, y en el sentido más estricto negarlas a todas, en cuanto existe supraesencialmente por encima de todo. Y no hay que pensar que las afirmaciones se oponen a las negaciones sino que tal causa, que se encuentra por encima de toda supresión y posición, de una manera absolutamente prioritaria, está por encima de las privaciones.

<3> Y bien, en este sentido el divino Bartolomé afirma que la teología es vasta y mínima, y que el *Evangelio* es amplio y grande y que, además, es conciso; y tras advertir supranaturalmente aquello, me parece que la causa buena de todas las cosas es múltiple en palabras y, al mismo tiempo, concisa y sin palabras, por cuanto no comporta palabra ni intelección, dado que tal causa, que es supraesencialmente superior a todo, se muestra sin velos y verdaderamente sólo a los que se desplazan por la totalidad de las cosas consagradas y puras, a los que protegen el ascenso completo de las sagradas cumbres, a los que abandonan todas las luces divinas y los sonidos y palabras celestiales, y a los que penetran "en la tiniebla",³⁵ "allí donde"³⁶ verdaderamente se encuentra el que está más allá de todas las cosas, como dicen las Palabras. Por cierto que al mismo divino Moisés no se le encomienda simplemente, primero, ser purificado, y luego separarse de los que no lo están; después de la purificación total escucha trompetas de muchas voces y observa muchas luces que derraman puros y resplandecientes rayos. Luego se separa de la multitud y, en compañía de sacerdotes escogidos, se adelanta hacia la cima de las divinas ascensiones. Y en ellas no se

³⁴ *Salmos*, 17, 12.

³⁵ *Éxodo*, 20, 21.

³⁶ *Éxodo*, 20, 21.

relaciona con Dios mismo y no lo ve (pues es invisible), sino que ve el lugar donde está. (Creo que esto significa que las cosas más divinas y elevadas, entre las que son vistas e inteligidas, son ciertas razones subyacentes de las cosas que están sometidas a lo que todo lo excede, [razones] por medio de las cuales la presencia de lo que está por encima de todo concepto, apoyándose en sus santísimos lugares, se manifiesta a las cumbres inteligibles.) Y entonces, Moisés se libera tanto de las cosas vistas como de las que ven, y penetra en la tiniebla del desconocimiento, me refiero a la tiniebla verdaderamente mística, en virtud de la cual cierra sus ojos a todas las aprehensiones cognoscitivas y está en lo absolutamente intangible e invisible, encontrándose todo [él] más allá de todo y no [perteneciendo] a nada, ni a sí mismo ni a otro; y se unifica en lo más poderoso con lo absolutamente incognoscible por obra de la inactividad de todo conocimiento, y por no conocer nada al conocer por encima del intelecto.

<II>

Suplicantes, nosotros deseamos llegar a estar en esta tiniebla supraluminosa y ver a través de la ceguera y del desconocimiento, y conocer al que está por encima de la contemplación y del conocimiento, por lo mismo que no ve ni conoce —pues esto es ver y conocer realmente—; y cantar supraesencialmente himnos a lo supraesencial a través de la supresión de todas las cosas existentes, tal como quienes producen una estatua autogenerada cuando, con una contemplación pura de lo secreto, separan todos los impedimentos que se añaden, y con la sola supresión revelan la misma belleza que está oculta en sí misma. Conviene, sin embargo, así lo creo, cantar himnos a las supresiones en un sentido contrario al de las posiciones. En efecto, poníamos las supresiones comenzando por las cosas primerísimas y, luego de pasar por las del medio, [nos dirigíamos] a las últimas. Aquí, en cambio, suprimimos todo al producir las ascensiones que parten de las cosas últimas [y se encaminan] a las más originarias, con el fin de conocer sin velos aquel desconocimiento que estaba cubierto por obra de todas las cosas cognoscibles en todo lo que es, y para ver aquella tiniebla

supraesencial que está oculta por acción de la totalidad de la luz [que reside] en lo que es.

<III>

Ahora bien, en los *Esbozos Teológicos* cantamos los himnos más importantes de la teología afirmativa: de qué modo la naturaleza divina y buena es llamada una y de qué modo trina; cuál es la [naturaleza] que en ella es llamada Paternidad y Filialidad; qué pretende mostrar la teología del Espíritu; cómo a partir de lo bueno inmaterial y carente de partes surgieron las íntimas luces de la bondad e inseparables del solo florecimiento coeterno permanecen en lo mismo, en sí mismas y las unas con las otras. Cómo el Jesús supraesencial dota de ser a las verdades de naturaleza humana y todo lo demás a lo que se cantan himnos en los *Esbozos Teológicos* respecto de lo expuesto en las Palabras. En *Sobre los nombres divinos* [vimos] cómo es llamado bueno, cómo ser, cómo vida, sabiduría y poder, y todo lo demás que corresponde a la inteligible denominación divina. En la *Teología simbólica*, en cambio, [investigamos] cuáles son las metonimias [que van] de las cosas sensibles a las divinas, cuáles son las formas divinas, cuáles las figuras, partes e instrumentos divinos, cuáles los lugares y ornatos divinos, cuáles las animosidades, cuáles los dolores y los enojos, cuáles las embriagueces y las borracheras, cuáles los juramentos y cuáles las maldiciones, cuáles los sueños y cuáles las vigiliass, y todas las demás formaciones sagradamente modeladas que son propias de la tipología divina simbólica.

También creo que tú³⁷ has tenido una visión de conjunto sobre cuánto más ricas en palabras son las cosas últimas que las primeras; en efecto, también era conveniente que los *Esbozos Teológicos* y el desarrollo de *Los nombres divinos* fueran más concisos en palabras que la *Teología simbólica*. Porque, precisamente, cuanto más negamos lo que se refiere a las cimas, tanto más son observadas las palabras mediante visiones de conjunto de las cosas inteligibles. Como también ahora, al penetrar en la tiniebla que está por encima

³⁷ Se refiere a Timoteo.

del intelecto, descubriremos no pocas palabras sino una falta absoluta de palabras y de entendimiento. Y allí, al descender la palabra desde lo alto hacia las cosas últimas, según la magnitud del camino descendente, se ensanchaba hacia la multiplicidad analógica. Ahora, en cambio, al ascender desde lo de abajo hacia lo superior, de acuerdo con la medida del camino ascendente, se contrae y, después de todo ascenso, carecerá por completo de voz y estará completamente unificada con lo inexpressable.

¿Pero por qué —dices— por lo general al poner las posiciones divinas desde lo primerísimo comenzamos la divina supresión a partir de lo último? Porque tras poner lo que está por encima de toda posición, teníamos que poner la afirmación subyacente a partir de lo más connatural a ello; en cambio, al suprimir lo que está por encima de toda supresión, debíamos hacer la supresión partiendo de lo que se encuentra más distante de ello. ¿O es que la vida y la bondad no existen de un modo “superior que el aire y la piedra”? ¿Y no es superior decir “no se embriaga” o “no se enoja” que “no es nombrado” o “no es pensado”?

<IV>

Decimos, entonces, que la causa de todas las cosas, o sea, la que se encuentra por encima de todas las cosas, no es inesencial, ni sin vida, ni irracional, ni sin intelecto. No es un cuerpo ni una figura, no es una forma y no tiene cualidad, cantidad o masa. No está en un lugar, no es visible y no es posible tener contacto sensible [con ella]. Tampoco es percibida ni es sensible; no comporta desorden ni turbación, no es perturbada por afecciones materiales; no es impotente, ni está sujeta a coincidencias sensibles; tampoco carece de luz. No es ni comporta alteración, o corrupción, o división, o privación, o flujo, ni ninguna otra [afección] sensible.

<V>

Y, retomando el ascenso, decimos que [esta causa] no es alma ni intelecto, que no comporta representación u opinión o razón o intelección. No es razón ni intelección, no es nombrada ni pensada;

no es número ni orden, no es grandor ni pequeñez, ni igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza, no se encuentra fija ni está sujeta a movimiento; tampoco lleva al reposo. No comporta potencia y no es potencia ni luz; no está viva ni es vida. No es esencia ni tampoco eternidad ni tiempo; no hay contacto inteligible de ella ni es ciencia, no es verdad ni realeza ni sabiduría, no es uno ni unicidad, no es divinidad ni bondad. No es Espíritu, en cuanto podemos conocerlo, no es Filialidad ni Paternidad ni ninguna otra de las cosas que es conocida por nosotros o por alguna otra cosa existente. No es ninguna de las cosas que no son, ni es una de las que son; las cosas que son no la conocen en cuanto ella es, ni tampoco ella conoce a las cosas que son en cuanto estas son. De ella no hay razón, ni nombre ni conocimiento. No es oscuridad ni luz, no es error ni verdad; no hay una posición ni una supresión absolutas de ella; pero al postular posiciones y supresiones de lo que está después de ella no la ponemos ni la suprimimos, porque la causa absoluta y unitaria de todas las cosas también se encuentra más allá de toda posición, y la dignidad de lo que está absolutamente libre de todo se encuentra por encima de toda supresión y está más allá de todo.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.