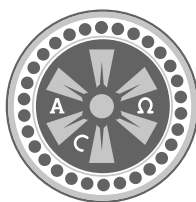


Isidorianum



**Revista de la Facultad de Teología
San Isidoro de Sevilla**

AÑO XXVIII

NÚMERO 56

**SEVILLA
2019**

Semestral ISSN: 1131-7027

Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

AÑO XXVIII - NÚMERO 56 (2019)

Sevilla (España) 2019

ISSN: 1131-7027

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sumario / Contents

Editorial 127-128

DOCUMENTOS CONMEMORATIVOS / COMMEMORATIVE DOCUMENTS

Al servicio del anuncio del Kerigma cristiano 131-133

At the service of the Christian Kerygma

JUAN JOSÉ ASENJO PELEGRINA

El valor de la ciencia teológica en la misión de la Iglesia en el contexto actual 135-148

The Value of Theological Science in the Mission of the Church in the Present Context

GIUSEPPE CARD. VERSALDI

ARTÍCULOS / ARTICLES

El uno y el ser. Mística de los nombres de Dios en Dionisio Areopagita 151-163

The One and the Being. Mysticism of God's Names in Dionysius the Areopagite

MANUEL PALMA RAMÍREZ

De la phénoménologie descriptive à la phénoménologie spéculative. Apports de la phénoménologie à la théologie chrétienne 165-185

From Descriptive Phenomenology to Speculative Phenomenology. Contributions of Phenomenology to Christian Theology

PAUL GILBERT, S. J.

Sulle tracce di un'ontologia del "noi". Il contributo di Heribert Mühlen 187-218

In the Footsteps of an Ontology of "We". The Contribution of Heribert Mühlen

ALESSANDRO CLEMENZIA

Una perspectiva histórico-social de la eutanasia y respuesta del magisterio de la Iglesia 219-248

A Historical-social Perspective on Euthanasia and the Response of the Magisterium

JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ GUIASOLA

Robert Oppenheimer: las aporías éticas del padre de la bomba atómica 249-261

Robert Oppenheimer: Ethical Aporia from the Father of the Atomic Bomb

JUAN ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos* (Ramón Valdivia Giménez)..... 265-268

ALICE DE LA ROCHEFOUCAULD – CARLO M. MARENGHI (eds.), *Education as a Driver to Integral Growth and Peace – Ethical Reflections on the Right to Education, Geneva* (Fernando Chica Arellano)..... 269-271

SANTIAGO NAVARRO DE LA FUENTE, *La Santa Sede y la Guerra Civil. Los representantes del Papa en la España en conflicto (1936-1938)* (Manuel Martín Riego)..... 272-274

JUAN DEL RÍO MARTÍN, *Nuevos apuntes para la vida* (Fernando Chica Arellano)..... 274-275

NORMAS DE PUBLICACIÓN..... 277-283

El uno y el ser. Mística de los nombres de Dios en Dionisio Areopagita

The One and the Being. Mysticism of God's Names in Dionysius the Areopagite

Manuel Palma Ramírez

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla
decano@sanisidoro.net

Resumen: En los capítulos tercero y cuarto de *Sobre los nombres divinos*,¹ Dionisio desentraña el significado y el papel que poseen la unidad y el ser. Es un autor que, fruto de la absorción del pensamiento del neoplatonismo y de la tradición griega, ha marcado profundamente la filosofía y la teología medieval (y más allá). La reflexión del filósofo francés Jean-Luc Marion sobre la eminencia del nombre conduce a la consideración de la Bondad como expresión del don originario de Dios.

Palabras claves: Dionisio Areopagita. Ser. Uno. Henología. Plotino. Proclo. Nombre. Bondad. Distancia.

Abstract: In the third and fourth chapters of *On the Divine Names*, Dionysus unravels the meaning and role of unity and being. He is an author who, due to the absorption of the thought of Neoplatonism and the Greek tradition, has deeply marked medieval philosophy and theology (and beyond). The reflection of the French philosopher Jean-Luc Marion on the eminence of the name leads to considering Goodness as an expression of the original gift of God.

Keywords: Dionysus Areopagite, Being One, Henology, Plotinus, Proclus, Name, Goodness, Distance.

La persona del *Pseudo* Dionisio Areopagita permanece oculta entre las sombras de un tiempo por completo indescifrable, envuelta en un misterio que conduce a la fascinación. Se trata, en efecto, de un autor indivisible cuya persona se identifica "sin reservas" con su obra. Sus escritos le confieren un vigor y un esplendor de santidad que no pasaron desapercibidos durante la Edad Media.² Las influencias neoplatónicas y de la teología específicamente cristiana —ora alejandrinas, ora capadocias— no impidieron que su obra

¹ Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2018-2019.

² Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, "Dionisio", en *Gloria. Una estética Teológica, II. Estilos Eclesiásticos*, Madrid, Encuentro, 1986, 148.

quedase sellada en una síntesis inseparable, que expande su rayo luminoso, desde el monasterio sirio de los primeros años del siglo VI donde se escribe,³ a toda la mística moderna, la cual recibe su “influjo fatal” del “padre de la mística cristiana”.⁴

Todas las referencias personales del autor —escribe Hans Urs von Balthasar— se resuelven en una *imagen* puesta en pura relación directa con el modelo: lo mismo que, muriendo al mundo, el monje toma el nombre de un santo y vive en su realidad; lo mismo que los discípulos de los profetas que, viviendo a través de los siglos y continuando la tradición de sus maestros, pusieron sus propios *logia* en boca de sus fundadores (y se habla, así, del Deutero-Isaías, y no de un Pseudo-Isaías).⁵

Atendiendo a su obra, principalmente a los capítulos tercero y cuarto de *Sobre los nombres divinos*,⁶ las páginas que siguen pretenden desentrañar el significado y el papel que poseen la unidad y el ser en un autor que, fruto de la absorción del pensamiento griego, ha marcado profundamente la filosofía y la teología medieval (y más allá). Y de este modo, entrar, siguiendo la reflexión de Jean-Luc Marion, en la eminencia del nombre, en donde la Bondad aparece como expresión del don originario de Dios.

³ De gran interés, los estudios clásicos de Josef STIGLMAYR, *Das Aufkommen der Ps.-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankoncil 649* (IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasium an der *Stella Matutina* zu Feldkirch), Feldkirch, 1895; y Hugo KOCH, *Pseudo-Dionisius in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte herausgegeben von Dr. EHRHARD und Dr. KIRSCH. I Band 2 u. 3 Heft), Mainz, Kirchheim, 1900. Cf. también la breve reseña sobre la cronología del autor que abre el escrito de Eugenio CORSINI – Marco RIZZI, “Dionigi Areopagita”, in Virgilio MELCHIORRE (dir.), *Enciclopedia Filosofica*, III: *Col-Dol*, Milano. Bompiani 2006, 2920. Cf. Eugenio CORSINI, “La questione areopagítica. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi”, *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 93 (1956) 257-268. Ofrece una solución precisa a la problemática cronológica René ROQUE, “Denys l’Aréopagite”, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1957, col. 249: “En tout hypothèse, la composition des Areopagítica doit être fixée avant 528, date à laquelle Paul de Gallinice a déjà traduit en syriaque les deux traités de Sévère (...) Si l’on tient compte des délais de traduction et de composition de ces traités, on peut dire sans témérité que les Areopagítica ont dû être écrits: soit avant 525, si la 3^e Lettre à Jean l’Higoumène est de 532; soit avant 510, si telle est la date de cette lettre”.

⁴ Cf. Karl RICHTÄTTER, “Der «Vater der christlichen Mystik» und sein verhängnisvoller Einfluss”, *Stimmen der Zeit* 114 (1928) 241-259. Cf. Jean-Michel HORNUS, “Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l’Aréopagite et de la mystique Chrétienne en général”, *Revue d’Histoire et de la Philosophie* 27 (1947) 37-63.

⁵ VON BALTHASAR, “Dionisio”, 152.

⁶ Se citan las obras de Pseudo-Dionisio Areopagita siguiendo la edición y la numeración de Jacques-Paul MIGNE (PG 3).

1. DEL UNO AL SER: HENOLOGÍAS DE PLOTINO Y DE PROCLO

Los trece capítulos que componen *Sobre los nombres divinos* lo convierten en el escrito con mayor extensión de todo el *corpus dionisiaco*. Esta obra, en la que Dionisio examina una serie de apelativos de Dios que aparecen en la Escritura, representa su esfuerzo sistemático más profundo,⁷ que, en el conjunto de sus escritos,⁸ precede a su reflexión simbólica y a su teología mística.⁹ La apertura de este escrito bascula entre los dos extremos de la realidad divina: por un lado, la declaración de la trascendencia y de la inefabilidad de un Dios que permanece incognoscible en su unidad absoluta, situada más allá del ser (*monê*); por otro, la manifestación de la procesión divina (*próodos*) que implica, al mismo tiempo, su comunicación.¹⁰

Tal perspectiva trae consigo una corrección decisiva al neoplatonismo tardío de Proclo, por cuanto, al mismo Dios cristiano, se refieren las dos hipótesis de Parménides: el Uno que no es el ser (*èn yperoúision*), del cual nada se puede afirmar, y el Uno que es el ser (*èn ón*) del que, por el contrario, se puede decir todo.¹¹ En el comienzo de la obra de Dionisio, de hecho, estos dos principios viran desde la expresión neoplatónica de dos realidades

⁷ Cf. Maurizio MANZIN, *Alle origini del pensiero sistematico. Identità e differenza nella concezione neoplatonica dell'ordine (da Plotino a Dionigi Areopagita)*, Trento, Uni service, 2003, especialmente el cap. 9: "El dogma cristiano imprigionado nel sistema: lo pseudo-Dionigi Areopagita", 115-140.

⁸ Cf. VON BALTHASAR, "Dionisio", 154-163. Véase especialmente la figura del conjunto de la obra según sus contenidos que aparece en la página 162. Cf. Endre VAN IVANKA, "La signification du Corpus Areopagiticum", *Recherches de science religieuse* 36 (1949) 5-24.

⁹ En el capítulo III de la *Teología Mística (MTh)*, se habla de la obra desaparecida *Teología Simbólica* que seguiría a los *Nombres divinos (DN)*. Si esta se refiere a los nombres inteligibles de Dios, la *Teología Simbólica* alude, sin embargo, a aquellos nombres sensibles que la Escritura atribuye a Dios: "en la *Teología Simbólica*, en cambio, decíamos cuáles son las analogías que puede haber entre las cosas divinas y las sensibles y cuáles son las formas divinas (*aisthetón metonymíai kai tines ai morphai*); cuáles son las partes del cuerpo y los órganos (*sjémata kai sómatos mére*); cuáles son los lugares y ornamentos divinos; qué es emoción y dolor de Dios, qué su ira, juramentos y maldiciones, el beber, el sueño y la vigilia, y además todo cuanto atañe a su santa inventividad con que se ha dado forma a las imitaciones simbólicas de Dios (*epí Theou noethesontai*)". (*MTh* III, in PG 3, col. 1033A).

¹⁰ Cf. *DN* II, in PG 3, col. 636C-637A.

¹¹ Cf. Henri-Dominique SAFFREY, "Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus", *Studia Patristica* IX (1966) 98-105; ID., "Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979) 3-16. Cf. Eugenio CORSINI, *Il trattato "De Divinis Nominibus" dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, Editrice Universitaria, 1962.

diversas hacia la designación de dos aspectos o modos de contemplación de una única realidad divina.¹²

De hecho, para Plotino, el Uno, espontaneidad radical y fecundidad inextinguible,¹³ trasciende absolutamente el ser, hasta el punto de que Él mismo, simplicidad primordial, es la negación de aquel: no-ser.¹⁴ El principio, por tanto, es *el* Uno, carente de forma.¹⁵ La *morphé* del ente, que lo hace inteligible, aun en su simplicidad, proviene siempre de una *división* intelectual del mundo, a la que, en último término reenvía (siendo una, no es otra).¹⁶ Ahora bien, la forma se revela secundaria —como el intelecto (*nous*) a ella vinculada¹⁷— e inferior al Uno —con el que no tiene una relación inmediata— y, por ello, limitada:¹⁸ “lo que *procede* de Él *no puede ser identificado* con Él... es *inferior* a Él, esto es, *menos perfecto* que el Uno”.¹⁹ A pesar de todo, sobre el Uno es preciso elaborar un discurso con normas que, sin embargo, son inaccesibles al intelecto, es decir, la oposición que se establece entre la inteligibilidad formal y el Uno²⁰ no empuja al silencio. Sobre el Uno, por el contrario, se puede desarrollar un discurso que se funda sobre el término “*emanación*”, el cual, articulando *tránsito* del Uno al *nous* y al *ser*, constituye el centro de la cosmogonía plotiniana.²¹ Se presenta así, no una doctrina del Ser,²² sino una *henología*, en la que el inferior *es* solo en virtud de lo que el Superior (Uno) *no-es*²³ y en la que, por consiguiente, la causa eficiente de *lo-que-es*,²⁴ *no-es-ser*.²⁵

¹² Cf. Alfredo BRONTESI, *L'Incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi*, Brescia, Morcelliana, 1970.

¹³ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, III, 8, 10.

¹⁴ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 2, 1: “porque nada está en Él, todo viene de Él; y para que el ser sea, Él mismo no es el ser, sino el generador del ser”.

¹⁵ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 12: “si el Uno fuera *cierto* uno (*tì én*) no sería el Uno en sí (*ouk àn autoén*)”.

¹⁶ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 1, 7: “estas cosas son esencias; porque cada una de ellas posee un límite y *como una forma*”.

¹⁷ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, III, 8, 8; V, 1, 8; V, 4 y V, 9, 5, en donde reproduce la fórmula de Parménides: “ser y pensar es la misma cosa”; y, por ende, “la inteligencia y el ser es la misma cosa” (*En. V, 4, 2*).

¹⁸ Cf. Paul GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, Salamanca, Sígueme, 2008, 291-292.

¹⁹ PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 15.

²⁰ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, III, 8, 10: “Él (el Uno) no es, en verdad, ninguno de los seres de los que es principio... de Él *nada puede predicarse* (ni «ser», ni «esencia», ni «vida»)...”.

²¹ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 2, 1. Cf. Juan CRUZ CRUZ, “Emanación: ¿un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino?”, *Anuario Filosófico* 33 (2000) 467.

²² Cf. PLOTINO, V, 2, 1: “el Uno es todas las cosas y no es ninguna”. Cf. Étienne GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 32008, 45.

²³ Cf. GILSON, *L'être et l'essence*, 45. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, 7, 17.

²⁴ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9, 3: “el predicado «causa» no es un predicado accesorio a Él, sino a nosotros, porque tenemos algo recibido de Él”.

²⁵ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 17.

En el intelecto, que surge y se pone en acto gracias a su diferencia con el Uno originario, palpita su origen y, de esta forma, animado por la nostalgia, es capaz de poner *identidad* en la multiplicidad de su acto: el espíritu accede a sí mismo, conociéndose en lo múltiple de su pensamiento.²⁶ El espíritu, en virtud de la luz²⁷ que recibe del Uno,²⁸ inclina hacia estas formas abstractas de los diversos entes: distinto del pensamiento, el espíritu es, al mismo tiempo, lo Uno y lo múltiple.²⁹ El ser, que procede del Uno y que depende en todo de Él,³⁰ es, de esta manera, una multiplicidad que está estructurada en su vuelta hacia Él.³¹ Este retorno de lo múltiple a lo Uno, por la potencia del Uno, lo unifica.³² Así, emanación es, ante todo, *desbordamiento* del Uno³³ que da a lo múltiple un centro y una participación en él. La emanación arranca de lo simple al ser (múltiple)³⁴ para que lo múltiple vuelva al Uno. La bondad del Uno³⁵ se expresa, de esta forma, en la reconciliación de los contrarios, la conversión de lo múltiple,³⁶ que es, según Plotino, participación interior (amor) en el Uno.³⁷

El neoplatonismo se transmite a la cultura filosófica posterior a través del sistema de Proclo, filósofo de la escuela de Atenas, del siglo V. Si ya Jámblico había sometido la metafísica plotiniana a un proceso mediante el cual ésta se hacía cada vez más compleja,³⁸ Proclo, para garantizar la continuidad de la vida divina y de la realidad trascendente, crea nuevas tríadas

²⁶ Cf. GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, 296-297.

²⁷ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 12: "la actividad emanada de Él como la luz del sol constituye la Inteligencia (*nous*) y toda la naturaleza inteligible".

²⁸ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 1, 6. Cf. Arthur H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge Classical Studies 6) Cambridge, CUP 1940. Cf. GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, 297: "el Uno se da al espíritu tocándolo".

²⁹ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 6, 1: "en cuanto que piensa, se constituye como alteridad; en cuanto que se piensa a sí mismo, se presenta como unidad".

³⁰ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 15: "Porque lo no-uno es conservado por el Uno y, gracias a Él, es lo que es".

³¹ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9, 4.

³² Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 15.

³³ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 2, 1.

³⁴ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 5, 5: "el ser no es sino la huella del Uno. Y si se dijera que la palabra ser (*einai*) deriva de la palabra uno (*én*), sin duda se diría la verdad".

³⁵ Cf. GILSON, *L'être et l'essence*, 42: "como Plotino mismo dio muchas veces a entender: el Bien y el Uno son la misma cosa. Con dos reservas, no obstante: una es que no son una cosa propiamente hablando, y otra, que corresponden a dos aspectos, complementarios, aunque netamente distintos, de lo que designan".

³⁶ Cf. GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, 299-300.

³⁷ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9, 9.

³⁸ Cf. José ALSINA I CLOTA, *El neoplatonismo: síntesis de espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos, 1989, 83-85.

y subdivisiones con las que colmar las distancias metafísicas interpuestas entre las distintas hipóstasis.

En la *henología* de Proclo, el Uno, primera hipóstasis, permanece como el principio inefable e incomprensible,³⁹ que se identifica con el Uno parmenídeo.⁴⁰ Pero al mismo tiempo, el Uno es el Bien platónico que genera las enéadas divinas,⁴¹ *supraesenciales* y *suprainteligibles*, las cuales no representan lo múltiple, sino un principio de unidad en la multiplicidad y el primer signo de pluralidad, siendo, no obstante, uno en el Uno.⁴²

La segunda hipóstasis es el Ser, que, en la obra de Proclo constituye el despliegue cognoscible del fundamento incognoscible.⁴³ Al Ser se accede a través de tres momentos dialécticos: como causa primera, el Ser permanece in se (*moné*), sin perder nada de la propia perfección (y, de este modo, es conocido como esencia); como productividad efectiva, el Ser sale de sí (*próodos*), explicando de esta manera su actividad generadora (es conocido así como vida⁴⁴); y, por último, el Ser, en cuanto fin (*epistrophé*), es aquello a lo que todo lo generado retorna (conociéndose, de este modo, como *nous*)⁴⁵. Estas tres realidades, por consiguiente, solo pueden concebirse sobre la esfera del ser: “el Ser está presente en todas las cosas dotadas de vida y de intelecto... mientras que no se puede decir lo inverso (de hecho, no todos los seres viven y piensan)”.⁴⁶

El alma, que el Ser genera, es la tercera hipóstasis y representa una unidad originaria de la que dependen las almas concretas,⁴⁷ las cuales se clasifican en tres grupos: divinas (divididas en hegemónicas, liberadas e intramundanas), demoníacas (ángeles, demonios y héroes) y humanas (cada una de las cuales, auténticas protagonistas del drama cósmico, es un microcosmos). La naturaleza es la instancia mediadora entre el alma y la materia (*yle*) y precede a la última de las realidades de la cosmogonía, carente de valor alguno, negatividad pura que solo puede ser definida a través de la

³⁹ Cf. Michele ABBATE, “Il linguaggio dell’Ineffabile nella concezione procliana dell’Uno in se”, *Elenchos* 22 (2001) 305-327.

⁴⁰ Cf. PROCLUSO, *Elementos de Teología*, XI: “la existencia de cualquier multiplicidad es posterior a la del Uno”. Cf. PROCLUSO, *Elementos de Teología*, V.

⁴¹ Cf. PROCLUSO, *Elementos de Teología*, XX: “más allá del Uno no hay ningún otro principio; porque la Unidad es idéntica al Bien y es, por tanto, el principio último de todas las cosas”.

⁴² Cf. PROCLUSO, *Elementos de Teología*, XXVI: “el Uno produce sin movimiento, pues si produjera por medio del movimiento... el movimiento estaría dentro de Él, y al ser movido cambiaría desde el ser Uno y perdería su unidad”.

⁴³ Cf. PROCLUSO, *Teología platónica*, III, 10.

⁴⁴ Cf. PROCLUSO, *Elementos de Teología*, CII.

⁴⁵ Cf. PROCLUSO, *Elementos de Teología*, CI; CIII.

⁴⁶ PROCLUSO, *Elementos de Teología*, CIII.

⁴⁷ PROCLUSO, *Elementos de Teología*, LVII.

negación dialéctica.⁴⁸ Al multiplicar las mediaciones que pretenden salvar la *synérgeia* entre los diversos planos ontológicos, Proclo se manifiesta plenamente consciente de las dificultades⁴⁹ que obstaculizan la conexión de unos ámbitos metafísicos entre los que no existe solución de continuidad. En efecto, al alejamiento del principio de Unidad, le sigue la división (la multiplicidad) y, por consiguiente, la imperfección, dado que el “bien de cada cosa consiste en su unidad”.⁵⁰

A este esquema complejísimo que desciende (*próodos*) de la hipóstasis primera hasta el alma en contacto, gracias a la naturaleza, con la corporalidad material, le corresponde un proceso ascendente (no menos complejo), de retorno al principio (*epistrophé*). Pero, ¿cómo puede el alma volver al Uno? Mediante aquello que en ella hay de divino: mediante el *éros* se eleva a la contemplación de la belleza; por medio de la *alétheia*, a la posesión de la sabiduría y con la *pístis*, a la fruición del bien.⁵¹ De este modo, multiplicando —esta vez— los medios rituales, Proclo rechazar toda posibilidad de una unión estática, que se encuentra en el centro del planteamiento plotiniano.⁵²

2. EL UNO Y EL SER: LA TEOLOGÍA DE DIONISIO

Juan de Escitópolis, pionero entre los comentaristas del Corpus dionisiaco, tratando de justificar la *ficción* dionisiaca por medio de la respuesta a las objeciones y a las cuestiones que presenta el texto del pretendido discípulo de san Pablo, *desenmascara*, sin embargo, los principales puntos de convergencia de este con la obra de Proclo.⁵³ Establece, de esta forma, un *lugar objetivo* entre Dionisio y las tesis del neoplatonismo tardío de la Escuela de Atenas: un lugar, por un lado, de carácter *léxico* —a través de palabras que se hallan en las obras de ambos y que se erigen en base sólida de su razonamiento— y un lugar, por otro lado, fundamentalmente *estructural* —el Pseudo-Dionisio Areopagita ha retomado elementos de estructura de la filosofía de Proclo y los ha hecho (o no) formar parte de su sistema⁵⁴—. Este lugar común hefenista —que remite además a la henología de Plotino—, unido a otros

⁴⁸ Cf. Renata GAMBINO, “Proclo”, in Virgilio MELCHIORRE (dir.), *Enciclopedia Filosofica*, IX: *Par-Rad*, Milano, Bompiani, 2006, 9008.

⁴⁹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teología*, LVII.

⁵⁰ PROCLO, *Elementos de Teología*, LXI; LXII.

⁵¹ Cf. Sara RAPPE, *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, CUP, 2000, especialmente, el capítulo VIII: *Language and Theurgy in Proclus's Platonic Theology*.

⁵² Cf. GAMBINO, “Proclo”, 9009.

⁵³ Cf. SAFFREY, “Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus”, 104-105. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, “Der Scholienwerk des Johannes von Scythopolis”, *Scholastik* 15 (1940) 16-38.

⁵⁴ Cf. SAFFREY, “Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus”, 4.

afuentes de su pensamiento —eclesiásticos, a través de Gregorio de Nisa o los Alejandrinos; y judío, Filón—, nada dice contra la sustancia genuinamente cristiana de su pensamiento.⁵⁵ Antes bien, esta tensión entre los elementos ontológicos recibidos y la genialidad del sistema cristiano subyace en todo el *Corpus* dionisiaco, dando a luz una *teología* propia. Han de señalarse, a continuación, los aspectos a través de los cuales se hace explícita la posición teológica original del Areopagita.

Según Dionisio, es posible determinar un momento *primario* en el que Dios es contemplado en sí y por sí. Se representa aquí un instante *apofático*, en el que cualquier atributo del ser en cuanto ser resulta inadecuado para nominar a Aquel que se sitúa más allá de toda comprensión, en el *desconocimiento* total. Es evidente que, en este acercamiento a la Divinidad, no es posible de aludir a nombres que le convengan en mayor o menor medida, puesto que todos ellos resultarían igualmente impotentes frente a la realidad que pretendiesen expresar.

Sin embargo, se podría decir además que, con la filosofía neoplatónica, Dionisio comparte la percepción de una problemática que se sitúa en el origen del pensamiento, *¿cómo pasar del Uno a lo múltiple?* La formulación de esta pregunta no es neutra, al contrario, ella supone la concepción de un principio absoluto que, en último término, es causa de todo. Al mismo tiempo, este planteamiento indica el “pasaje” del fundamento a la realidad múltiple, es decir, de lo necesario a lo contingente. Hasta tal punto es importante la pregunta por el paso de lo Uno a lo múltiple, que ella sola determina la perspectiva cosmogónica de los neoplatónicos y lleva a Proclo al desarrollo de su sistema de mediaciones ontológicas. Hasta tal punto, el Pseudo Dionisio percibe la importancia de esta pregunta que toda la estructura del *Corpus* está determinada por este movimiento a través del cual el ser fluye, como apariencia real de lo no aparente, desde las fuentes mismas de Dios, siempre mayor y más recóndito, al que su obra revela y encubre al mismo tiempo.⁵⁶ Esta pregunta sola introduce, por tanto, la cuestión sobre la Bondad de Dios, que se manifiesta en sus obras, en el movimiento de procesión que —como para Proclo— es *próodos*. El *acto de la creación*, he aquí el punto central de la corrección dionisiana al neoplatonismo, se erige en la causa de convergencia entre el Uno y el ser. En efecto, Dios *es* el ser y todo lo que a este pertenece, en cuanto que *crea* el ser: “ese Uno que *es* se multiplica al *crear* Él muchos seres y, sin que Él sufra menoscabo, permanece Uno en esa multiplicación”⁵⁷ La consecuencia del Uno con el ser de la segunda

⁵⁵ Cf. VON BALTHASAR, “Dionisio”, 203.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 163.

⁵⁷ *DN* II, 11, in PG 3.

hipótesis de Parménides no es ya, por tanto, el fruto de una emanación degradante, sino del acto voluntario de la creación.⁵⁸

Establecido, a través de la creación, el modo de convergencia descendente entre el Uno y el ser, cabe considerar seguidamente cómo es modificado además el acceso de la criatura al Uno, esto es, el proceso cognoscitivo que lleva al origen generoso y fundamento de todo. Dionisio no sitúa, en sentido estricto, el Uno (innominado) al principio, como Plotino y Proclo, sino al *final*, disipando toda suspicacia de un despliegue idealista en emanaciones o de meros rellenos de lo abstracto.⁵⁹ Si "creación" se convertía en la categoría que articula el primer movimiento (del ser), la "iluminación" guiará este segundo (del Uno final).

Las dos hipótesis, de este modo, se refieren de un único sujeto, el Dios de la Biblia: en el culmen de la realidad no se halla la Unidad trascendente carente de relación determinable alguna, sino el Uno que es el ser. Los momentos dialécticos de la tríada neoplatónica son reproducidos ahora en la obra de Dionisio, quien los integra en Dios.

3. EL LÉXICO DE DIONISIO Y LA IDENTIDAD DE DIOS. LA MÍSTICA DEL NOMBRE EN JEAN-LUC MARION

En rigor, toda obra teológica dionisiana tiene como *referencia* los diversos atributos de la divinidad, sus nombres. En su obra inicial, *El ídolo y la distancia*, el filósofo francés Jean-Luc Marion lleva a cabo un acercamiento al pensamiento de Dionisio que culmina en la proclamación del discurso de alabanza. El reconocimiento de la distancia (y su salvaguarda) es la aportación más fundamental de la teología sobre los nombres de Dios de Dionisio que funda la reflexión fenomenológica de Marion sobre el don. Siguiendo los puntos centrales de su discurso sobre Dionisio y en el ejercicio de un análisis del léxico de *Sobre los nombres divinos*, el punto que sigue pondrá las bases para la consideración de la Bondad como el nombre más excelso, en el que se dice el don, la participación del hombre en el misterio de la Bondad (Caridad) divina.

En este sentido, en la obra *Sobre los nombres divinos*, Dionisio aborda un tipo particular de estos nombres divinos, a saber, aquellos que se derivan de la economía divina, la comunicación que Dios mismo ha hecho de sí a los hombres. Por medio de ellos, Dionisio no trata de decir el Ser supremo haciéndolo objeto de una predicación, pero tampoco pretende dejar que Dios se enuncie a sí mismo como sujeto supremo de una predicación (predicándose a sí mismo, por medio de sí mismo). El Ser supremo, al darse, supera lo

⁵⁸ Cf. CORSINI – RIZZI, "Dionigi Areopagita", 2922-2923.

⁵⁹ Cf. VON BALTHASAR, "Dionisio", 188.

que cualquier ente pudiera dar aquí, de manera que nadie puede hablar de él porque, como el resto de entes, no se da para ser captado, de ahí que las cosas divinas, tal y como expresa el mismo Dionisio, hayan de entenderse “de modo conveniente a Dios”.⁶⁰ Es preciso entonces aceptar la distancia que impide radicalmente considerar a Dios como objeto y, en último término, como ente supremo, puesto que es imposible cerrar el discurso sobre Dios y la misma referencia al ente: en lo que concierne a Dios no es posible reclamar el tratamiento óntico, condición indispensable para que las cosas divinas puedan ser entendidas divinamente.⁶¹

De este modo, aunque los nombres están referidos a la divinidad en su conjunto, por lo que se refieren a ella como una *unidad*, cada nombre, sin embargo, es diferente y por lo tanto, en su conjunto, se diferencian de la divinidad. Si se piensa en el Nombre dado por Dios a Moisés (Éx 3,14), se hace palpable (en extremo) esta paradoja: al nombrarse, Dios se hace accesible, pero, del mismo modo, revela su ser incomparable y su inaccesibilidad: manifiesta su Nombre, aunque solo como santo. El judío nunca pronuncia el tetragrama —que, sin embargo, lee—, de forma que, al sustituirlo oralmente por otros nombres, se indica que el Nombre no procede del lenguaje humano, sino que adviene a él de otra parte. El Nombre es un don de lo impensable —aquello en lo que se da—, aunque, al mismo tiempo, en ese mismo don se retira en la distancia; se entrega y se retira.⁶² La distinción *implícita* entre la unidad de la divinidad y la multiplicidad de los nombres se refleja en la forma de esos nombres. En última instancia Dios es incognoscible, según la afirmación de san Pablo en su discurso en el Areópago (cf. Hch 17,22-24), y la incapacidad intelectual del hombre frente a la divinidad está presente en los numerosos vocablos con el prefijo privativo que presenta Dionisio. Siendo Dios un ser incognoscible, es lógico, en el pensamiento dionisiano, que el autor recurra con frecuencia además al uso de neologismos para decir lo humanamente inexpressable e inconcebible.

De manera que lo impensable se da a sí mismo a pensar como lo impensable. “Más esencial que la predicación que nosotros (no) podemos ejercer sobre lo impensable, aparece la donación del Nombre, con la que lo impensable nos gratifica silenciosa y sobreabundantemente, en plena distancia”.⁶³ De esta forma, Dios supera o excede todo, tal y como queda patente con el uso del prefijo *hypér*; o, en otro sentido, el hecho de Dios que contiene la esencia de todo lo existente está en el uso del prefijo *autó*. La raíz de *arjé* expresa que Dios es principio de todo, así como la del adjetivo *pâs* señala

⁶⁰ Jean-Luc MARION, “La distancia del requerido y el discurso de la alabanza: Dionisio”, *El ídolo y la distancia*, Salamanca, Sígueme, 1999, 141.

⁶¹ Cf. *Ibid.* 142.

⁶² Cf. *Ibid.* 143-144.

⁶³ *Ibid.* 144.

la totalidad como característica de lo divino y la de *hólos* su integridad. La donación como actitud creativa y caritativa de Dios aparece en el prefijo *metá* y en las raíces de *koinós* y *méros*, mientras que su ilimitación aparece en vocablos que niegan las raíces *pêira*, *métron*, *hóros* y *khóre*. Dios no se mezcla con los seres, tal como aparece en vocablos con el prefijo *syn* y en las raíces de *meígnymi* y *keránnymi*, términos habitualmente combinados con la partícula privativa. En cambio, que Dios es perfección aparece expresado en vocablos con la raíz de *télos*, como los que tienen la raíz de *agathós* expresan su suma bondad y los que contienen *dýnamis* señalan su potencia. El ya mencionado prefijo *syn* sirve también para indicar que Dios contiene todo sin ser sus creaturas. La metáfora lumínica es muy utilizada y con fuerte tradición bíblica. La raíz de *kínesis* (“movimiento”) es usada para la relación entre Dios y el mundo, en alusión al doble proceso de *próodos* y *epistrophé*, progresión y reversión, mientras que, a pesar de este movimiento, Dios es *moné*, permanencia, inmutabilidad y eternidad, y cada ser debe adecuarse a su rango, hecho expresado con el adjetivo *prepés* habitualmente compuesto; la raíz de *lambáno* expresa la acogida voluntaria que cada ser debe hacer del don de Dios, a la vez que el prefijo *aná* y el verbo *ephiémi* apuntan a esa tendencia a la elevación que es el retorno a Dios. *Mónos* y *hêis* se usan para señalar que Dios es unidad a pesar de su Trinidad y de la multiplicidad de su creación. Como el tratado se ocupa del conocimiento de Dios, son frecuentes los vocablos con las raíces de *gnôsis*, *lógos*, *noûs*, y como él depende fundamentalmente de la revelación divina, abundan los formados con *phaíno* y *rhêma*. Este fugaz análisis léxico de *Sobre los nombres divinos* manifiesta cómo el pensamiento no halla dificultad alguna para nombrar a Dios: es natural que Dios (causa que permanece más allá de todas las causas) deba recibir legítimamente a partir de todas estas cosas, todas las clarificaciones que se perfilan en ellas. La infinidad de las perfecciones supuesta por la definición nominal de lo Absoluto rige la infinidad de sus denominaciones.

Sin embargo, con el fin de evitar la impureza idolátrica, en el corpus dionisiano la vía negativa ocupa un lugar relevante, no únicamente purgando lo que no puede ser dicho de Dios —al negar lo que evidentemente no puede afirmarse de Él—, sino además para negar lo que, aparentemente, de un modo legítimo se podría afirmar de Dios: “ni Uno, ni Unidad, ni Divinidad, ni Bondad”.⁶⁴ Con todo, es preciso entender que la negación no supone la última palabra del discurso sobre Dios. Si se tomase como una afirmación invertida no perdería su pretensión idolátrica, pues persistiría la reivindicación categorial (diciendo en lugar de lo que es Dios, lo que no es).⁶⁵ Nada conviene entonces al discurso sobre Dios, pues incluso el silencio mentiría: callándose el hombre sería un falso testigo de la insuficiencia.

⁶⁴ *Ibid.* 147.

⁶⁵ Cf. *Ibid.* 148.

4. CONCLUSIÓN. EN TORNO A LA BONDAD, EL MÁS VENERABLE DE LOS NOMBRES

Por lo tanto, el paso a la eminencia no abre a una tercera vía, que sigue a las dos anteriores, afirmativa y negativa, dicho paso “constata más bien la aporía de una predicación que solo puede afirmar o negar donde no conviene ninguna de esas dos opciones”.⁶⁶ Se plantea entonces la exigencia de la distancia: la distancia se da solo para ser recibida. La distancia, al permanecer como lo Ab-soluto, proporciona el espacio en el que se vuelve posible que el hombre se acoja a sí mismo y, de esta manera, el hombre comprende que ella le comprende, y además le hace posible. La distancia aparece entonces como la desapropiación misma por la que Dios crea, el lugar extático que cuida la alteridad irreductible. De esta manera es posible acoger lo que Dionisio indica bajo el nombre Bondad, “el más venerable de todos”, nombre retomado por la trascendencia e introducido por ella en lo impensable: la Bondad permanece para el hombre tan impensable como la distancia misma, pues escapa a la investigación humana, porque se absorbe en la Causa (*Aitía*) de todas las cosas.⁶⁷

Así, si el nombre de Bondad es el primero, por ser esa Bondad la causa o principio de los seres, de la *próodos* creativa, de la llamada a la unidad (*epistrophé*), era necesario contraponerlo al problema del mal. El término *adynamía* se presenta en tres ocasiones en el capítulo cuarto, designando la impotencia que caracteriza al mal como contrario del Bien, que es todo potencia. En el mismo caso está el adjetivo *akallés*, falto de belleza, usado una vez como rasgo del mal, y otra en el capítulo quinto como contrario a lo divino. Cinco veces aparece el adjetivo *ámoiros* (no-partícipe), sustantivado como lo que no participa de sensibilidad, o de vida e inteligencia, o del bien. En todos esos textos, Dionisio se refiere al mal en tanto que negación de la Bondad de Dios. El pecado sería algo así como la falta de gusto: apropiarse de la desapropiación divina,⁶⁸ de forma que, si la Bondad se revela herméticamente como distancia para así entregarse, únicamente la bondad podrá acoger a la Bondad. La Bondad requiere la distancia (de lo impensable) para que la participación se fortalezca en el misterio de la alteridad. Hasta el punto de que lo propio de la hipérbole de la *Aitía*, esto es de lo impensable, consiste en la participación que ofrece a aquello mismo que él excede sin medida. Al contrario que en la emanación plotiniana, que se agota: el Uno, al desplegarse, se pierde y se disuelve; la Bondad en Dionisio, al darse, se manifiesta con mayor autenticidad, esto es, no disminuye al salir de sí, porque se define precisamente con esa salida. Y además no sale de sí misma

⁶⁶ *Ibid.* 150.

⁶⁷ Cf. *Ibid.* 154.

⁶⁸ Cf. *Ibid.* 153.

al salir de sí, porque se da como lo que se da.⁶⁹ En este don de la Bondad, emanación y ascenso no se contraponen, sino que se superponen e incluso se identifican entre sí.

Esta participación con la Bondad no traspasa nunca la distancia con la pretensión de abolirla, sino que la recorre como el único campo posible para la unión. La trascendencia convoca la participación, no la rehúsa, pues la participación supone la trascendencia y la suscita: en la participación de lo impensable, lo impensable es conocido en la medida en que se le reconoce como tal. En su *Carta III*, Dionisio presenta a Cristo, mediador (y distancia hecha carne). Él es la expresión de esta paradoja, ya que en Él convergen revelación y oscuridad: Cristo continúa siendo un misterio dentro de la misma revelación, porque el misterio de Jesús está escondido.⁷⁰

Este don solo se recibe para ser nuevamente dado. El beneficiario pone en movimiento el don inmediatamente, ya que el don solo puede ser recibido dándose, de lo contrario dejaría de ser fiel a su nombre. La transmisión no transmite ningún objeto, sino que transmite infinitamente más que eso: se propaga de un hombre a otro cuando se repite el don, se re-produce.⁷¹

⁶⁹ Cf. *Ibid.* 161.

⁷⁰ Cf. *Ibid.* 155.

⁷¹ Cf. *Ibid.* 163.