

Trascender el lenguaje desde el lenguaje: la teología mística de Dionisio Areopagita

Transcend the language from language: the mystical theology of Dionysius Areopagite

Sebastián Di Tomaso^{✉*}

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Resumen

La tarea de explorar la naturaleza significativa del lenguaje es y ha sido abordada a lo largo de la historia del pensamiento desde diferentes perspectivas y por diversas disciplinas. Prueba indirecta de ello es la abrumadora abundancia de discursos bajo cuya superficial perifrasis reposa inmutable el objeto único: lo real. Durante la Antigüedad Tardía y a lo largo de la Edad Media, las características que asume esa realidad que pretende ser significada son radicales; a punto tal que todo esfuerzo por aprehenderla a través del lenguaje o la razón se ve frustrado. A lo largo de ese periodo, teólogos y filósofos – si es que tal distinción puede trazarse legítimamente – han ensayado distintas formas discursivas lo más verosímiles posibles, que permitan un acercamiento hacia aquella realidad, la cual puede impropriamente denominarse “Dios”. Dentro de estos esfuerzos, la obra del Pseudo Dionisio Areopagita ocupa un lugar fundamental. Mezcla de teólogo, filósofo y místico, cuyos intentos por significar una realidad a tal punto arcana y trascendente alcanzan una sutileza y complejidad tal que se elevan por encima del ámbito de la significación y la razón, culminando en un silencio místico. Analizar cómo es posible esa trascendencia logo-lógica es el objetivo del presente artículo.

Palabras clave: Pseudo Dionisio Areopagita – Teología Mística – Lenguaje – Silencio

Abstract

The task of exploring the significant nature of language is and has been approached throughout the history of thought from different perspectives and by various disciplines. Indirect proof of this is the overwhelming abundance of discourses under whose superficial periphrasis the single object -the real- lies immutably. During Late Antiquity and throughout the Middle Ages, the characteristics assumed by that reality that pretends to be meaningful are radical; to such an extent that any effort to apprehend it through language or reason is frustrated. Throughout this period, theologians and philosophers -if such a distinction can be legitimately drawn- have tried different discursive forms as plausible as possible, which allow an approach to that reality, which can improperly be called "God". Within these efforts, the work of the Pseudo Dionysius Areopagite occupies a fundamental place. He is a mixture of theologian, philosopher and mystic, whose attempts to signify a reality to such an arcane and transcendent point reach such a subtlety and complexity that they rise above the realm of meaning and reason, culminating in a mystical silence. To analyze how this logo-logical transcendence is possible is the objective of this article.

Keywords: Pseudo Dionysius Areopagite – Mystical Theology – Language – Silence

DOI: 10.5281/zenodo.5002051

*Contacto: sebaditomaso@gmail.com DInvestigador en temas de filosofía del lenguaje de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina.

i. El autor

Aunque no pocos autores funden su estética literaria con su pensamiento, en algunas ocasiones la amalgama alcanza un punto tal que pareciera no haber forma de dissociar ambos aspectos, ya que, de hacerlo, la obra perdería algo de su sentido fundamental. Al respecto puede intentar imaginarse hasta qué punto es concebible la expresión de la riqueza que puede alcanzar la dialéctica platónica en un formato no-dialógico. Es fácil ver que hay algo que trasciende el contenido literal de los símbolos. En el caso de Platón este “algo” puede ser – entre otras cosas – una determinada idea sobre la naturaleza del conocimiento. Dentro de esta línea de autores puede situarse al desconocido Pseudo Dionisio Areopagita. En él, no sólo se manifiesta la unidad de estilo y pensamiento mencionada, sino que su vida y su obra forman una extraña unidad de hermetismo y misterio. Este autor, que la mayoría de los especialistas identifican con un monje sirio que escribió alrededor del siglo VI, fue considerado por alrededor de mil años un autor apostólico de los orígenes cristianos. La confusión no es fortuita, obedece en cambio a que el autor se ocultó a sí mismo bajo un “manto de pseudoepigrafía” (Boeri-Martín 10); si bien los motivos reales de esta decisión nos resultan inaccesibles, se han ensayado algunas razones a fin de dilucidar su sentido. El primer indicio se encuentra en el pseudoepígrafe escogido: este remite a “Dionisio el Areopagita”, aquel juez del Areópago ateniense convertido al cristianismo tras el discurso de san Pablo. En este discurso frente al Areópago, el Apóstol identifica como Dios cristiano a aquel “Dios desconocido” venerado por los atenienses (Hechos 17, 23). Este detalle resulta significativo si se tiene en cuenta que, como veremos, el tópico de la absoluta incognoscibilidad de Dios es el punto cúlmine de la obra del Areopagita¹. En este sentido, el pseudoepígrafe escogido funcionaría como un indicio del tema central de la obra de Dionisio. Otra razón que se ensaya, aunque de distinto orden, es que quizás la adopción del “manto” expresa una búsqueda de autoridad o incluso un recurso para salvar su obra de la condena herética (Soler 35). Más allá de las tentativas, lo que resulta indiscutible es que Dionisio desliza en su obra señales para inducir la confusión sobre su identidad. Timoteo, fiel colaborador de san Pablo (Epístola a los filipenses 2:19-22), es objeto de dedicatoria de uno de los tratados del Areopagita. Y aún más atractiva resulta la mención al “divino Bartolomé” (Ps. Dionisio 23)², siendo que el nombre corresponde a otro pseudoepigráfico de la época apostólica.

El éxito fue preciso. Aquel monje logró la aceptación de su aspirada antigüedad, confinando su identidad a un misterio (Rorem 1993 18) que, como podrá verse, se asimila a lo místico de su obra. La desfavorable posición con respecto a su biografía es, sin embargo, compensada por la disponibilidad de casi la totalidad de su obra, conocida bajo el nombre de *Corpus Dionysiacum*; a través de éste puede reconstruirse parte de su biografía intelectual, la cual, además de representar una de las ramas más originales e influyentes del neoplatonismo cristianizado (Ibid. 28), puede arrojar algo de luz a su vida.

ii. El corpus

Ofrecido como un presente desde el oriente bizantino, el corpus Dionisiaco ingresa en occidente en septiembre del año 827. El manuscrito griego fue conservado como una reliquia por casi diez años hasta que su traducción fue encomendada a un Abad de Saint Denys. Sin embargo, la misma no fue bien recibida por Carlos el Calvo – actual emperador carolingio –, razón por la cual, casi un cuarto de siglo más tarde, tal labor sería encomendada por éste a un maestro irlandés de su *Schola palatina*.

Fruto del sincretismo propio de lo que se ha denominado *época de ansiedad* (Clota 11), la obra de Dionisio emerge como una original exposición de la doctrina cristiana que asume el desafío de la posibilidad del discurso acerca de la divinidad, tópico habitual del neoplatonismo.

¹De aquí en adelante nos referiremos al Pseudo Dionisio con el epíteto “Areopagita” o simplemente “Dionisio”

²El problema de la traducción del opúsculo *De Mystica Theologia* es uno de los puntos centrales de este ensayo. Por razones que se harán presentes más adelante, utilizaremos la traducción realizada por M Boeri (2002) sobre la edición Heil-Ritter 1988 (véase bibliografía). Por tanto, las citas de los pasajes serán referidas a dicha traducción.

La simplicidad del nombre con que se ha bautizado esta corriente no hace justicia a su riqueza; más apropiada es la imagen que compara al neoplatonismo con

[. . .] un ancho mar en el que confluyen lo caudalosos ríos del Platonismo, el Aristotelismo, el Estoicismo, la corriente Neopitagórica y la del Platonismo Medio, sin contar con una serie de movimientos religiosos como la Gnosis y el Hermetismo, y algunas formas de la religiosidad de finales del mundo antiguo, como los misterios y las doctrinas soteriológicas venidas de Oriente. (Clota 12)

Así, dentro del vasto universo neoplatónico la filosofía deviene religión, misticismo (Ibid.); pese al parecido de familia de los términos, la relación entre religión y misticismo implica ciertas tensiones. Por un lado, el tópico central del Neoplatonismo es el periplo de ascenso a través de los niveles articulados de la realidad cuyo fin – tal como enseñaba Plotino – es el “regreso a la patria”, la unión con lo divino, con el Uno Inefable: epitome si se quiere de la estructura del corpus Dionisiaco, el cual ha sido interpretado como una enciclopedia de la realidad cuya cumbre no admite más que la ausencia completa de inteligibilidad y comunicabilidad (Boeri-Martin 10). De ahí el aspecto místico de la obra de Dionisio. Pero, por otro lado, dentro de la doctrina cristiana, la divinidad se ha revelado a sí misma a través de las *Escrituras*. Esta fuente teológica, sede de innumerables exégesis y comentarios, forma el segundo pilar sobre el que se encumbra el sistema Dionisiaco. De modo que inefabilidad y Revelación confluyen en el sistema del Areopagita; su colisión no puede sino generar una tensión que reclama una resolución; resolución de la cual depende, en definitiva, toda teología.

Dionisio sistematiza³ dos vías de acercamiento a la divinidad mediante el discurso, dos formas de *theologia*. Por un lado, la teología *afirmativa*, en la cual se predica de Dios las características de la creación, atendiendo a la idea – minuciosamente detallada por Proclo (39-40, 51-54) – de que la causa deja una huella en el efecto que nos permite remontarnos hacia ella. Para comprender esto hay que tener siempre presente la concepción de una gradación ontológica de la realidad, que obedece a grados de perfección cuya cumbre es la divinidad. Una metáfora que puede ayudar a comprender este retorno a la causa, puede encontrarse en aquella imaginaria peregrinación - compuesta por Borges - emprendida en busca del misterioso Almotásim. A través de ella, Borges expresa la idea de que la posibilidad de aproximación hacia la divinidad, en tanto causa, supone cierta orientación, manifestada en una estimación gradual de sus efectos: “[. . .] insaciable busca de un alma a través de los delicados reflejos que ésta ha dejado en otras: en el principio, el tenue rastro de una sonrisa o de una palabra; en el fin, esplendores diversos y crecientes de la razón, de la imaginación y del bien” (Borges 420).

Similar a aquellos reflejos – que pueden sólo iluminar el camino – es la naturaleza orientadora de todo lo predicable; es decir, ningún predicado nos remite directamente a la divinidad. Esto obedece, en primer lugar, a que siendo la divinidad la Causa de todo lo existente, ningún atributo logra captar su esencia, en tanto la causa siempre excede al efecto: de la divinidad puede predicarse el Bien, pero Ella está más allá del bien. Pero esta impropiedad de todo lo predicable responde también a que cada predicado contiene *en sí* su propia negación; al predicar positivamente un atributo estamos al mismo tiempo predicando negativamente el contrario de ese atributo. La divinidad, sin embargo, está más allá de toda contradicción u oposición, simplemente porque siendo causa absoluta y unitaria de todas las cosas, nada puede serle coeterno sin serle coesencial (Strok 33-42); nada existe *verdaderamente* distinto de ella. En este sentido, parece más apropiado – y en cierta medida lo es – negar atributos a la divinidad. Este es el camino de la teología *negativa*. Sin embargo, si bien este camino avanza a través de la negación sistemática de todo lo que se había predicado positivamente de la causa, a fin de acercarnos más a Ella, tampoco refleja una forma de predicación adecuada. Negar también es predicar, y toda forma

³Al utilizar esta expresión no pretendemos insinuar la idea de que el pensamiento de Dionisio constituya un *sistema*, en el sentido de un conjunto articulado o constructo de doctrinas. Con esta expresión sólo pretendemos señalar que la teología, en tanto forma de discurso que permite el acercamiento a la divinidad - y que, en este sentido, es presentada como una vía hacia la *hénosis* - parece respetar cierto *orden* acorde a la graduación ontológica presupuesta por Dionisio. Esto se aclarará en las líneas siguientes referidas a la propiedad e impropiedad de la predicación.

de predicación es una determinación, y toda determinación supone un límite, y todo límite la existencia de alteridad. Ambas formas de discurso, en busca de alguna verosimilitud, deben descansar en última instancia en la gradación ontológica. A cada predicable pertenece un lugar jerárquico en la realidad, el cual lo hace más o menos apropiado para ser referido a la divinidad. La verosimilitud descansa en el simple hecho de que, así como es más adecuado afirmar de la divinidad aquello que le es más connatural, es más adecuado negar de ella aquello que le es más disímil. Sin embargo, ninguno es adecuado respecto a Ella; la adecuación, en ambos casos, es una propiedad que tiene sentido sólo en relación a otros predicables, es decir, al interior del lenguaje.

La correspondencia atisbada entre realidad y lenguaje responde a que ambas formas de discurso teológico reflejan los movimientos ontológicos de “procesión” y “retorno”, movimientos que conforman la estructura esencial del neoplatonismo tardío (Rorem 1980 88). La teología afirmativa, entonces, reproduce el camino de descenso ontológico (*proódos*) de lo uno a lo múltiple; la teología negativa, el ascenso ontológico (*epistrophé*) que se remonta desde lo múltiple hacia lo uno. Así, ambos planos, el ontológico y el lingüístico – que no son más que dimensiones en las que ambos movimientos se expresan – corren paralelos. Dentro de la vertiente neoplatónica cristiana, el énfasis está puesto en el plano lingüístico, entendido como dimensión cognitiva o subjetiva (Gresh 286) a la luz del hecho de que toda palabra implica un concepto. Por tanto, transitar el camino de ascenso implica despojarse – como si de un impedimento se tratase – de todo lenguaje, y en el mismo movimiento, de todo conocimiento. El objetivo no puede ser otro que la búsqueda de la ignorancia que refleja el silencio, o viceversa. Ignorancia, sin embargo, no sólo trascendente, sino superior a todo conocimiento e incluso al propio Yo, en tanto la enajenación significa unión con aquello que está más allá de todo conocimiento.

iii. El texto

La unión extática (*hénosis*) con lo Inefable es el tópico del opúsculo *De Mystica Theologia*⁴, en el cual el método⁵ apofático es llevado a su límite para ser trascendido, adentrándose en las tinieblas y el silencio, “más allá de todo y libre de todo” (Ps. Dionisio 22). Ante la naturaleza dialéctica del pensamiento del Areopagita, se impone la cuestión con respecto a cómo es reflejada en la estructura del *corpus*. Tarea para nada sencilla una vez que se comprende que el modelo de procesión y retorno no expresa simplemente una secuencia temporal, por lo que no puede ser fácilmente dividido y distribuido en los varios escritos que componen el *corpus* (Rorem 1980 96). Sin embargo, el opúsculo *De Mystica Theologia* ofrece algunas indicaciones; se presenta como un paréntesis metodológico en el flujo total del *corpus* (Ibid. 87). Dionisio dedica este tratado a Timoteo con el fin de orientarlo en la búsqueda de la unión mística (Ps. Dionisio 22). Ofrece entonces un sumario, a modo de *protréptico* para el tópico del presente tratado, de su teología afirmativa. Retomados los puntos esenciales de su doctrina, introduce, a través de la figura del ascenso de Moisés y su ingreso en la tiniebla, el tópico del ascenso hacia lo incognoscible (Gregorio de Nisa 169). El método recomendado, como puede entreverse, no es otro que la introducción de negaciones sistemáticas que van reproduciendo el mencionado camino de la *epistrophé*, la liberación de todo lenguaje que culmina en el silencio místico.

Si, como se dijo, su estética literaria intenta reflejar fielmente su pensamiento, un tratado como este - orientado a la supresión de todo lenguaje y a la trascendencia de todo entendimiento - no puede expresarse inocentemente. De hecho, no lo hace. La teología mística es un texto “transgresor de la escritura ordinaria y de la lengua griega, pertinazmente neologista, que lleva a

⁴Véase nota 1

⁵Respecto a la noción de “método” - propiamente moderna - pueden hacerse las mismas salvedades que hemos señalado sobre la idea de una sistematización en el pensamiento de Dionisio (véase nota 2). La noción de “método” pretende captar la idea de que la Teología Mística se propone expresar una *orientación* en el camino hacia la unión mística. Es en este sentido en el que nos referimos, más adelante, al “método” como “introducción de negaciones sistemáticas”: se trata de una *vía*, un *camino*, y no un conjunto o estructura de principios o reglas metodológicas, ya que toda noción de estructura requerida para el acercamiento a la divinidad se encuentra excedida por su misma incommensurabilidad y trascendencia.

su máxima tensión los procedimientos para conducir el lenguaje al silencio” (Boeri-Martin 12). La tensión propia de un texto que pretende expresar lo inexpresable, que reconoce la insuficiencia del lenguaje para referirse a su objeto, ha de buscar una vía alternativa de significación. Allí donde el uso literal del lenguaje no alcanza, la presión sobre el lenguaje puede funcionar como vía trascendental de significación.

He aquí el punto de inflexión de este artículo. Es de esperarse que, dadas todas las características mencionadas respecto al autor, al *corpus* y a este tratado particular, la naturaleza del proceso de su traducción ofrezca una complejidad mayor a la de una exégesis tradicional. No se trata de captar el significado de lo expresado en el texto, sino de captar el “método” que se desplaza a través de sus escasas páginas, para significar lo “insignificable”.

1. TRASCENDER EL LENGUAJE DESDE EL LENGUAJE: EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA MÍSTICA

i. La traducción

Sin lugar a duda, el arte de la traducción ha sido la fuente esencial de circulación del pensamiento a través los mares, los desiertos y los siglos. Consagrada – como casi ningún otro tipo de arte – a la “falsificación”, su naturaleza resulta paradójica: es un intento por reflejar el contenido encriptado en símbolos forasteros, pero, dado que tal condición foránea manifiesta a menudo las diferencias más elementales entre los sistemas a los que pertenecen estos símbolos, la condición refractaria del nuevo objeto resultado del proceso de traducción implica una distorsión que, de no efectuarse, el mismo se rebajaría a una estéril transcripción vacía de significado. La necesidad de esta distorsión radica en que el proceso de traducción supone arrancar las palabras del contexto semántico que las alberga y significa. No basta con reconocer la estructura del sistema; el conocimiento del paisaje lingüístico en el que la palabra se desplaza permite al traductor acceder a un ámbito de significación en el cual los símbolos revelan una función diferente a la que les corresponde dada su categoría en el sistema.

Advertida la imposibilidad e inutilidad de todo intento de transcripción literal, inutilidad que expresa el suicidio del arte de la traducción, ya que, en el intento por reflejar el significado mediante un simple enroque de signos, los conceptos - que no se reducen a signos - se han perdido; advertido esto, decíamos, algunos traductores suelen distanciarse demasiado de este “pecado” de literalidad incurriendo en traducciones de naturaleza didáctica. Ciertamente es que toda traducción implica un trabajo exegético, pero una exégesis descuidada puede rápidamente devenir interpretación, la cual, en aras de facilitar la comprensión ajustándose al nuevo sistema, puede producir un texto inteligible e incluso coherente, pero al costo de distorsionar a tal punto el original, que es el “objeto” significado el que resulta distorsionado. Se comprende, sólo que se comprende otra cosa. Pese a la antigüedad de este problema, las tensiones que arrastra se encuentran entretejidas en lo profundo de la historia del pensamiento, y en algunos casos su comprensión no garantiza evadir exitosamente sus consecuencias. Basta recordar la titánica tarea de la traducción del *corpus* aristotélico emprendida por los árabes, en la cual, el abismo que se abre entre las lenguas semíticas e indoeuropeas parece insalvable, y cuya expresión poética encontramos en aquel sentimiento de frustración que Borges le atribuía a Averroes, con quien en última instancia, se identifica: “pocas cosas más bellas y más patéticas registrará la historia que esa consagración de un médico árabe a los pensamientos de un hombre de quien lo separaban catorce siglos” (Borges 586).

Toda esta tosca disquisición acerca de la naturaleza de la traducción sólo ha de funcionar como el contexto de una peculiaridad; peculiaridad que expresa sólo uno de los propósitos de este trabajo y que consiste en verificar cómo la literalidad, en ciertas ocasiones, puede develar un significado que trasciende al texto original, no porque yerre en su tarea, sino porque el significado original es en sí mismo trascendente al texto que lo alberga. En este sentido, distorsionar para

explicar lo que se cree que es el significado de un texto es producto del desconocimiento de la naturaleza, tanto del texto como del autor sobre los que se ejerce la traducción. Tal es el caso de la *Teología Mística*, donde el tipo de traducción que apunta a la literalidad puede ser una puerta de acceso a un ámbito especial de significación, más hermético. Por tanto, la ausencia de distorsión pedagógica se vuelve requisito al percibir que el texto presenta decisiones respecto a la sintaxis que expresan un significado que no está abierto fácilmente a la sinonimia (Boeri-Martin 14). En el mismo sentido, el texto presenta decisiones lexicales tomadas dentro de sintagmas y paradigmas disponibles no por azar (Ibid. 17). Léxico y sintaxis son entonces los pilares que le permiten al Areopagita construir un texto “tensionado”, que apunta hacia afuera de sí mismo. Una traducción orientada a la literalidad, sacrificando la voluntad de volver accesible el texto, puede recuperar este ámbito de significación. Literalidad, sin embargo, que no puede ser fruto de una transcripción basada en un uso neutro de la lengua griega, sino que ha de tener presente aquellos sintagmas y paradigmas mencionados propios de la tradición filosófica helenista y cristiana. El único motivo de distorsión léxica o sintáctica han de ser producto de los límites que imponen las características básicas del idioma receptor (Ibid. 12). Tales son las virtudes del trabajo de traducción realizado por Marcelo Boeri (Ps. Dionisio 2002). La introducción que acompaña su trabajo explicita alguna de las decisiones mencionadas. Ejemplo paradigmático de lo dicho hasta aquí sobre la dimensión significativa de las mismas resulta el siguiente. En la edición de la “Teología Mística” (Heil-Ritter 1988) sobre la que se ha basado Boeri, la palabra *Theo* (Dios) sólo aparece una vez. Para el Areopagita, *theologia* no significa otra cosa que “discurso acerca de Dios” (Rorem 1993 184), por lo que, tomando en cuenta que el tópico que le ocupa no es otro que la posibilidad de tal discurso, la reticencia a utilizar este término – prefiriendo en cambio el uso de *Theios* o *Theo* como infijo de la composición de un término – es significativa (Boeri-Martin 13). Así, la composición da lugar a traducir como “divino” o “lo divino” en cada caso. Utilizar sin más el término “Dios” en la traducción con el fin de facilitar la comprensión del lector, manifiesta el desconocimiento del contexto neoplatónico en el que se inscribe el texto, en el cual “nombres de dios” y “nombres divinos” no son sinónimos. La primera expresión apunta hacia “una potencial referencia atributiva respecto de una entidad suprema”; la segunda consiste en “una participación categorial propia de una entidad lingüística, los “nombres” (Ibid.). Pero eso no es todo. Boeri advierte y respeta la distinción entre dos pares de conceptos: Afirmación/Negación y Posición/Supresión. Distinción que, según explica, responde al hecho de que los términos en cuestión son correlativos, pero no idénticos. El par de la negación es interior al lenguaje, remitiéndose a su capacidad significativa. En este sentido se explica que todo término contenga en sí una negación. En cambio, el par de la supresión se coloca desde el exterior del lenguaje y se relaciona con el silencio místico (Ibid.). Esta distinción es la que habrá de ser la clave para acceder a ese ámbito de significación no-significable mencionado, clave que no solo apunta hacia afuera del texto, sino que apunta hacia fuera de toda posibilidad de discurso y comprensión.

ii. El problema

Hay un extracto en el que Dionisio expresa lo esencial para nuestro problema:

Es necesario poner y afirmar en ella (la causa) 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 supra-esencialmente por encima de todo. Las afirmaciones no se oponen a las negaciones, la causa, que se encuentra por encima de toda supresión y posición, está por encima de las privaciones (Ps. Dionisio 23).

He ahí el par de conceptos mencionados en la forma indicada: correlativos, pero no idénticos. Esta correlatividad es explicada por Boeri recuperando la etimología de los términos involucrados dentro del sistema de pensamiento del Areopagita:

Hay un sentido en que en el griego de Ps. Dionisio, afirmación y posición son casi lo

mismo (*tithemi* significa “poner”, “colocar”, “establecer”, y muchas veces, incluso en la lengua corriente, significa “afirmar”). Las afirmaciones tienen que ver con la teología afirmativa porque describen el modo en que puede uno referirse positivamente a Dios o a la Causa. Pero dado que Dios/Causa es algo supra-esencial y, en sentido estricto, no puede hablarse de él afirmativamente (pues cuando uno afirma determina lo afirmado, pero Dios/Causa trasciende lo determinado), no puede determinarse, i.e., uno no puede referirse positivamente a él. Entonces un modo indirecto de referirse a él es negándolo, que también es, en cierto modo, una manera de no determinarlo (Boeri⁶).

A partir de esta diferencia parece posible realizar la siguiente asociación léxica: por un lado, el concepto de “posición” junto con la teología afirmativa y por lo tanto con el movimiento de descenso ontológico (*proódos*); por el otro, el concepto “supresión” con la teología negativa y por lo tanto con el movimiento de ascenso o retorno (*epistrophé*). Si bien esto parece verosímil, en la sección II del tratado nos encontramos con una expresión que pone en juego la posibilidad de tal asociación:

Conviene, sin embargo, así lo creo, cantar himnos a las supresiones en un sentido contrario al de las posiciones. En efecto, poníamos las supresiones comenzado por las cosas primerísimas y, luego de pasar por las de medio, [nos dirigíamos] hacia las últimas. Aquí, en cambio, suprimimos todo al producir las ascensiones que parten de las cosas últimas [y se encaminan] a las más originarias (Ps. Dionisio 24)

La expresión “poníamos las supresiones”(el texto dice literalmente “poníamos (*etithemen*) las supresiones” (*ekétnas*, que retoma *aphairéseis* = “supresiones”) resulta problemática porque, dado el significado total de la oración, y tomando en cuenta la recién mencionada asociación léxica, la expresión parece significar lo opuesto a “suprimimos”. Tal oposición, sin embargo, no tiene que ver con los términos que forman cada expresión, sino con el lugar en que ocupan en la estructura del párrafo citado. Es decir, la expresión no es conflictiva en sí, ya que ambos modos de predicación, como explica Boeri, no pueden sino “ponerse” o afirmarse: “[...] una negación es, en cierto modo, una supresión o eliminación (*apháiresis*) de referirse positivamente a Dios, y para que se dé una negación hay que “ponerla”, establecerla”⁷.

Retomando lo mencionado respecto a la forma en que las expresiones son mencionadas en el párrafo, la oposición responde a que la expresión “poníamos las supresiones” se presenta asociada con el movimiento de descenso o afirmativo, es decir, con la dirección (desde lo primero, pasando por lo del medio, hasta lo último) de tal movimiento: “[...] poníamos las supresiones comenzado por las cosas primerísimas y, luego de pasar por las de medio, [nos dirigíamos] hacia las últimas”(Ps. Dionisio 24). Por el contrario, la expresión “suprimíamos” aparece asociada al movimiento ascendente (desde lo último hacia lo más originario): “Aquí, en cambio, suprimimos todo al producir las ascensiones que parten de las cosas últimas [y se encaminan] a las más originarias”(Ibid.).

Al estar asociadas a movimientos opuestos, y siendo que cada uno de ellos refleja, como se dijo, un modo de predicación, pareciera ser que la expresión “poníamos las supresiones” estuviese asociada al movimiento de descenso/afirmativo, lo que por extensión asociaría el término “suprimir” a todo ese conjunto de conceptos (afirmación, posición, etc.). De este modo, la asociación léxica previamente establecida comienza a tornarse problemática. Si, como se dijo, los momentos de afirmación y negación de la predicación teológica implican, dentro de esta vertiente del neoplatonismo, una modificación epistémico-conceptual, la aparente estructura dialéctica del discurso del Areopagita comienza a desfigurarse.

Si bien es cierto que la contradicción semántica es utilizada como un recurso retórico de significación por el Areopagita, tal como se expresa por ejemplo en el uso de la metáfora de la “estatua

⁶Este párrafo pertenece a un diálogo con Marcelo Boeri a través del portal www.academia.edu

⁷Este fragmento pertenece también al ya mencionado diálogo con Marcelo Boeri. Véase nota 6.

auto-generada”⁸ (Ps. Dionisio 24), y que, como ésta, pueden advertirse otras contradicciones cuya función semántica es asimilable a la de un oxímoron, la tensión manifestada en la expresión “poníamos las supresiones” referida al movimiento de *proódos*, parece atacar la estructura general no solo del tratado, sino de todo el *corpus*. Distinciones generales como posición/supresión, negación/afirmación, *proódos/epistrophé*, ascenso/descenso, aunque no sean excluyentes, son las que posibilitan el carácter dialéctico del sistema del Areopagita. Boeri recomienda para la lectura de la *Teología Mística* “olvidarse (al menos por un rato) de la lógica de la no-contradicción, explicando que “si no se lo hace, el texto será aún más críptico de lo que ya es”⁹. Argumenta que

[...] las negaciones (no) son simplemente los opuestos lógicos de las afirmaciones (como argumenta Aristóteles), sino que, dado que las afirmaciones que se basan en las cosas creadas no son “verdaderas” en un sentido último (lo único verdadero es Dios) y requieren la negación, uno podría contentarse con las negaciones como los opuestos de las afirmaciones, como si expresaran y captaran la verdad. Pero tampoco dichas negaciones son capaces de aprehender el Uno/Dios/Causa que está más allá de la negación.

Sin embargo, hay un pasaje del tratado que induce a pensar que se trata, más que de un intencionado recurso que apela a la contradicción, de una *incongruencia* respecto a la estructura léxica que otras expresiones sí parecen respetar. Un pasaje resulta interesante para ejemplificar esto: “¿Pero por qué – dices – por lo general al poner las posiciones divinas desde lo primerísimo comenzamos la divina supresión a partir de lo último?” (Ps. Dionisio 26). Lo expresado en este pasaje es asimilable a lo tratado en el pasaje citado anteriormente, siendo que parecen hablar de los mismos movimientos. Sin embargo, en el “lugar” dentro de la estructura categorial que le correspondería a la expresión “poníamos las supresiones” – en caso de que tal asimilación fuese válida – encontramos ahora la expresión “poner las posiciones”. Por otro lado, la idea de “supresión” se mantiene igual en las “segundas partes” de los respectivos pasajes, i.e., asociadas al mismo movimiento. Intentando respetar la estructura dialéctica del sistema neoplatónico, esta interpretación permite establecer, por un lado, el conjunto “poner las supresiones//suprimir” y por el otro “poníamos las posiciones//suprimíamos”. Si esto fuese correcto, las expresiones “poner las supresiones” y “poníamos las posiciones” resultarían equivalentes, lo que por extensión implicaría la sinonimia entre los conceptos de “supresión” y “posición”. De modo que se habría arribado a una conclusión semántica – por lo menos problemática – a partir de una desestructuración léxica. Aceptado esto, el problema es discernir si se trata de una incongruencia o de un recurso retórico.

iii. Una hipótesis

Parece existir entonces, a primera vista, una especie de incongruencia que ataca la estructura conceptual básica del sistema de Dionisio. Sin embargo, ahora es cuando todo lo dicho sobre la precaución de no tomar a la ligera las decisiones sintácticas y lexicales introducidas por Dionisio debe empujarnos hacia el sitio contrario. La expresión parece tener explicación, y ésta – de ser posible – debe darse dentro del contexto de la presión que ejerce Dionisio sobre el lenguaje tratando de llevarlo al silencio. No se trataría entonces de una incongruencia, sino de una decisión coherente con todo lo dicho hasta aquí. La tensión ejercida por este oxímoron derivado del trastocamiento del esquema categorial que aspira ser fiel reflejo de la naturaleza dialéctica de la realidad que pretende expresar – tensión que aparentemente comprometería todo el sistema –, es el intento máximo de significar lo insignificable desde el interior del lenguaje; el recurso de utilizar la intención de la predicación más allá de lo predicado; allí donde el acto resulta más significativo que el símbolo. Si esto es correcto, es decir, si el juego con la estructura léxica de todo el sistema

⁸Metáfora funcional a la tesis del tratado que Dionisio no sólo reproduce, sino que lo hace introduciendo en ella una contradicción al expresar “como quienes hacen una estatua auto-generada”, léase: “como quienes hacen algo auto-hecho”.

⁹Tanto esta oración como el subsiguiente párrafo citado pertenecen al ya mencionado diálogo con Boeri. Véase nota 6.

también funciona como recurso de significación que pone en tensión la estructura ontológico-dialéctica que intenta expresar, nos vemos obligados a reinterpretar esta relación semántica de carácter más general. Podríamos suponer entonces que, así como las contradicciones semánticas del tipo oxímoron son introducidas por Dionisio para expresar la absoluta trascendencia divina, o – lo que no es más que su contracara – la insuficiencia del lenguaje, la tensión en la estructura conceptual es introducida para expresar la insuficiencia del lenguaje para captar, y al mismo tiempo comprender, la verdadera naturaleza dialéctica de la realidad. Así, dentro de este ámbito de significación más allá de toda oposición, es posible comprender que, si bien ambas formas de teología que conforman el proceso dialéctico tienen metodológicamente desarrollos contrarios, han de ejercerse simultáneamente. Es decir, nos encontramos ante una dialéctica cuya esencia es no-secuencial, sino que expresa una totalidad no divisible. Y esta esencia es la que pretende ser significada mediante la destrucción de las asociaciones léxicas. La tensión producida por la desasociación léxica funciona entonces de modo similar al de un oxímoron, significando más allá de sus términos, o en este caso, más allá de su estructura más general. En este sentido, la tensión también funciona como recurso de significación trascendente a la estructura lingüística que intenta expresar una realidad atemporalmente dialéctica.

Fue también la advertencia por parte de Eriúgena de esta simultaneidad lo que le permitió elaborar la idea de que los nombres más apropiados para Dios son los compuestos del griego *hyper* (supra), los cuales, si bien tienen el aspecto de ser positivos, su contenido es negativo ya que reflejan la característica trascendente del objeto al que refieren. Es por esto por lo que la divinidad para Eriúgena, y aún más para Dionisio, no se reduce a un “caos de superlativos” (Borges 741). Tales nombres, al contener en sí afirmación y negación, superan la contradicción adquiriendo así una peculiar forma de significación.

Retornando al opúsculo que aquí nos ocupa, encontramos otro indicio del carácter simultáneo de la realidad en la exposición que realiza Dionisio del camino ascendente, en la cual se mencionan los predicados que han de ser negados a través del ascenso: “[...] 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” (Ps. Dionisio 27). La negación entonces se realiza simultáneamente de predicados opuestos con el fin de evitar la determinación que implicaría negar solo uno de ellos. Otra vez, la tensión no implica la contradicción, sino la superación de la oposición entre la afirmación y negación. De la misma naturaleza son las posiciones y supresiones:

No hay una posición ni 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” (Ps. Dionisio 27).

Nada puede suprimirse a aquello que está libre de todo, nada puede ponerse a aquello que todo lo unifica. ¿Cómo, entonces, ha de superarse este hiato? ¿Cómo trascender los límites del lenguaje? La respuesta radica en el método, el cual en última instancia no busca trascender el lenguaje para significar lo insignificable, sino el completo abandono de este para unirse con lo trascendente en el más absoluto silencio. El texto resulta entonces un paisaje en el que se expresan las múltiples dimensiones del método mediante el cual Dionisio introduce tensiones significantes a través de diversos recursos lingüísticos orientados a la destrucción de la significación que se produce dentro de los esquemas categóricos tradicionales. La complejidad de este pequeño opúsculo en el que parece resumirse el pensamiento del Areopagita es un reflejo fiel de la complejidad de su obra, de su naturaleza hermética, que impide caer en la ilusión de querer comprenderla, encerrados en las categorías tradicionales, como un simple juego dialéctico.

No es el lenguaje el tópico de la Teología Mística, sino la posibilidad de su destrucción, la cual sin embargo no puede hacerse desde fuera de este. Se debe empujar al lenguaje hacia el absurdo, destruyendo su capacidad significativa, respetando sus leyes, pero comprendiendo que son insuficientes; leyes que por otro lado son la contracara de la estructura del pensar. Si

los principios fundamentales que estructuran el lenguaje son trascendidos, entonces el pensar, entendido en uno de sus mayores grados de generalidad, también lo es. El lenguaje, en tanto reflejo tangible del pensamiento, nos permite no sólo moldearlo y nutrirlo, sino también destruirlo. En el abandono entonces, en este autoexilio del mundo y la razón, lenguaje y pensamiento, silencio e ignorancia, marchan juntos: “A medida que el alma entra en “la tiniebla que está por encima del intelecto” lo que se descubre es una falta absoluta de palabras. Eso ya no es una afirmación ni una negación, una posición o una supresión, sino, quizá, lo que trasciende ambas determinaciones”.¹⁰

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Boeri M.D. y Martín, J.P. “La Teología Mística de Pseudo Dionisio Areopagita: una nueva lectura”, *Tópicos, Revista De Filosofía*, 1/23 (2002): 9-22.
- Borges, J. L. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- Clota, J. A.. *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Gresh, S. *From Jamblicus to Eriugena: Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Netherlands: E.J. Brill, 1978
- Gregorio de Nisa. *Sobre la vida de Moises*, trad. Seco Lucas. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 1993.
- Heil G. y Ritter A.M. *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysiu Areopagita*. Berlín-New York: Verlag Walter de Gruyter, 1988
- Proclo. *Elementos de teología*, trad., prólogo y notas Samarnch, F.P. Madrid: Aguilar, 1975
- Pseudo Dionisio Areopagita. *Teología Mística*, trad. y notas de M.D Boeri. “La Teología Mística de Pseudo Dionisio Areopagita: una nueva lectura”, *Tópicos, Revista De Filosofía*, 1/23 (2002): 22-27.
- Rorem, P. “Part I: The letters as introduction pseudo-dionysium”, *A Commtentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York: Oxford University Press, 1993.
- ——. “The Place of *The Mystical Theology* in the Pseudo-Dionysian Corpus”, *Dionysius*, 4 (1980)
- Soler, J. *Los nombres divinos y otros escritos*. Zaragoza: Libros del innumerable, 1980
- Strok, S. N. “Dionisio Areopagita y Juan Escoto Eriúgena en torno a la teología afirmativa y negativa: el peso de la fuente”, *Argumentos* 1/2 (2009): 33-42.

¹⁰Fragmento final del diálogo con M.D. Boeri.