

Del pensar errante al silencio divino. Eikón kaí hénosis en Dionisio Areopagita

*From the wandering thinking to divine silence
Eikón kaí hénosis in Dionysius Areopagite*

JOSÉ MARÍA NIEVA*

Recepción: 25/05/15

Aprobación: 25/07/15

Reenvío: 8/09/15

Resumen: La figura de Dionisio Areopagita es enigmática desde su origen, este enigma se ha acrecentado con el paso del tiempo; no obstante, se puede afirmar que en su obra convergen el neoplatonismo ateniense y el cristianismo, dando origen a una extraña o “feliz simbiosis”. A través de la noción de “vínculos objetivos”, el presente trabajo indaga en el capítulo 7 de *De divinis nominibus* la influencia de la filosofía de Proclo. Tal influencia puede percibirse tanto en la expresión *hénosis hýper noûn* como en el uso del verbo *synáptetai*; ambas nociones son utilizadas por Proclo en un contexto muy semejante al que hace alusión Dionisio Areopagita.

Palabras clave: Neoplatonismo, Vínculos objetivos, Hénosis

Abstract: *The figure of Dionysius Areopagite has been very enigmatic since its origin, and this enigma has increased with the passage of time. However, it can be asserted that in his work converges Athenian Neoplatonism and Christianity, giving rise to a strange or “a happy symbiosis”. The present paper inquires the influence of Proclo’s philosophy in Chapter 7 De divinis nominibus through the notion of “objective links”. This influence can be perceived in the expression hénosis hýper noûn as well as in the use of the verb synáptetai. Both concepts are used by Proclus in a very similar context to which it is mentioned by Dionysius Areopagite.*

Keywords: *Neoplatonism, Objective links, Hénosis*

* Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, jose_marianieva@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

En el año 529, el emperador Justiniano cierra la academia platónica, con ello dio fin a una larga tradición de pensamiento filosófico y a uno de los mayores centros de estudios de la antigüedad tardía, centro en el cual confluyeron las personalidades más significativas de ese momento, como Juliano el Apóstata y los cristianos Basilio de Cesárea y Gregorio de Nacianzo.

En el largo desarrollo de esa tradición de pensamiento marcada, claro está, por Platón surge el movimiento neoplatónico. Este movimiento se desarrolla desde el siglo III al siglo V después de Cristo, en él se distinguen diversas personalidades así como diversas orientaciones. Quien inició ese gran movimiento fue Plotino, lo continuará su discípulo Porfirio y tomará singulares matices con Jámblico, quien hará un intento por amalgamar la metafísica plotiniana con la teurgia, ocasionando lo que Saffrey (1990: 171) llama “penetración de elementos extra-racionales en la filosofía griega tardía”. Continuarán esta perspectiva Plutarco de Atenas y su discípulo Proclo, este último hará del neoplatonismo el movimiento filosófico más importante y, en consecuencia, el baluarte más fidedigno del pensamiento griego.

El carácter sistemático y la rigurosidad de la filosofía procleana, tanto en metafísica como en teología, se hará sentir en un personaje desconocido de fines del siglo V o comienzos del VI: Dionisio Areopagita.

1.- DIONISIO AREOPAGITA: UNA FIGURA ENIGMÁTICA

La figura de Dionisio Areopagita es enigmática desde su origen y se ha acrecentado con el paso del tiempo. Personaje cautivante tanto para la crítica como para el historiador de las ideas, todavía hace correr ríos de tinta en la búsqueda de su identidad, tarea que, hay que confesar, está condenada al fracaso. No obstante, lo que se puede señalar de una manera más fehaciente es que convergen en su obra las grandes corrientes de la filosofía griega, especialmente el neoplatonismo tardío de Jámblico y Proclo, y el cristianismo, “asumido” en el nombre del convertido por san Pablo en el Areópago, según la narración de los *Hechos de los Apóstoles 17: 24*.

Esta extraña o “feliz simbiosis” entre filosofía neoplatónica y cristianismo hace que el Pseudo Dionisio Areopagita escape a una categorización clara y distinta en una corriente de pensamiento específica; no es tarea sencilla definir la fisonomía intelectual y espiritual del autor; en tal sentido, este se revela sumamente escurridizo. Puntos no muy claros en su obra, como por ejemplo la cristología y la dependencia literal respecto de Proclo en núcleos temáticos como el tópico del mal en *De divinis nominibus* IV hacen a los intérpretes del *Corpus Dionysiacum* plantear graves interrogantes: ¿helenización del cristianismo o un cristianismo desvirtuado en aras de exponerlo ante el neoplatonismo, la gran escuela del siglo V?

En efecto, los escritos que componen el *Corpus*, insertos en el contexto de su época no parecen ser ni siquiera originales o autónomos; precisamente cuando se los considera a partir de la estructura argumentativa propia de las líneas de fondo de su pensamiento teológico se ve cómo están en la más íntima relación con la filosofía de su época: es decir con aquella forma de neoplatonismo elaborada en el modo más característico, en cuanto a los contenidos y a la forma lingüística, por Proclo (Beierwaltes, 2000: 51).

2.-VÍNCULOS OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO

Para comprender mejor esta afirmación de Beierwaltes es sumamente útil recurrir a la noción establecida por H. D. Saffrey (1990: 227) de “vínculos objetivos”, por estos hay que entender ciertos paralelos entre el Areopagita y Proclo, los cuales se imponen por sí mismos, sin requerir el trasfondo de alguna interpretación doctrinal o de alguna hipótesis probable sobre la identidad del autor de los escritos.

Estos vínculos objetivos pueden ser de dos clases: lingüísticos y estructurales. Los primeros tienen que ver con palabras o expresiones significativas que cobran igual relieve en ambos pensadores. Los segundos, con el abordaje de determinados temas hasta tal punto que el modo de pensarlos configura una estructura de pensamiento; es decir,

los temas propios de una filosofía están en relación con su manera de pensarlos, al igual que la materia a la forma.¹

Ahora bien, cabe señalar que no es necesario considerar ambas clases como reñidas entre sí, por el contrario, se imbrican mutuamente.

Esto lleva a plantear, para el caso preciso de Dionisio Areopagita, el agudo problema de si el neoplatonismo es meramente un “vehículo lingüístico”. Tal es la tesis sostenida por E. von Ivánka y P. Scazzoso, para quienes el neoplatonismo ofrecería solo los medios lógicos y semánticos para expresar un pensamiento genuinamente cristiano.² Sin embargo, creo que son pertinentes las siguientes preguntas: ¿cabe pensar que el vocabulario con el cual y en el cual un autor expresa su pensamiento sea exterior a este pensamiento? ¿Es posible que existan ideas sin palabras? ¿Hasta dónde es posible decir lo que se piensa sin que el pensar sea configurado por el modo de decirlo?

En las páginas que siguen intentaré mostrar la influencia de ciertos términos procleanos en el desarrollo de la reflexión dionisiana y, en consecuencia, nuestro disenso respecto de las interpretaciones antes mencionadas.

La relevancia de tal influencia puede percibirse en el capítulo 7 de *De divinis nominibus*. En este capítulo, Dionisio intenta explicar de qué modo los ángeles y los hombres conocen a Dios. Para estos últimos, el conocimiento se expresa en las sensaciones y en los razonamientos. Sin embargo, tal procedimiento está caracterizado por la fragmentariedad y la sucesión; es decir, un conocimiento ligado al tiempo y al espacio. No obstante, ellos pueden superar esta errancia del pensar a través de un proceso de unificación, en el cual pueden ascender desde las imágenes hasta recogerse en sí mismos para unirse finalmente a Dios por el conocimiento más digno de él, que es el no-conocimiento.

Ahora bien, esto es posible porque “se debe saber que nuestra inteligencia tiene una facultad de comprender mediante la cual ve las cosas inteligibles, pero tiene una *unificación que supera la naturaleza de la*

¹ Para un desarrollo más profundo sobre la noción de “estructura de pensamiento”, véanse las lúcidas observaciones de A. de Muralt en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, 1995, pp. 119-127. Para la estructura plotiniana de pensamiento, véase W. Beierwaltes, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, 1993, p. 27.

² Cfr. E. von Ivánka, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, 1990; P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, 1967.

inteligencia, por obra de la cual *se une* a las cosas que están más allá de ella” (*déon eidénai tón kath’hemás noūn tén mén échein dýnamin eis tó noeîn, di’hês tá noetá blépei, tén dé hénosin hyperaírousan tén noū phýsin, di’hês synáptetai prós tá epékeina heautoû*) (DN, 865 c).

La expresión *hénosis hyper noūn* y el uso del verbo *synáptetai* nos retrotrae, sin duda, a Proclo, quien las utiliza en un contexto semejante al que hace alusión Dionisio Areopagita.

Antes de desarrollar estas afirmaciones caben algunas observaciones que ayudan a contextualizar mejor mi propósito.

Es un tópico casi reconocido en ciertos ámbitos intelectuales marcados por la filosofía analítica y el pragmatismo, la crisis de la metafísica; tanto que se ha podido hablar de una época postmetafísica, en la cual las preguntas fundamentales de aquélla carecen de todo su sentido. La primacía de un modo de pensar calculador o instrumental que revela la actitud omnipotente del hombre frente a la naturaleza, el dominio técnico sobre la misma, dominio que se yergue amenazador no solo para nuestro tiempo sino también para los venideros, invita a reflexionar si no es posible encontrar en algunas maneras de pensar del pasado fecundas inquietudes que hoy pueden ofrecernos un horizonte de sentido que lo rescate de una inmediatez estéril.

En tal sentido, las cuestiones metafísicas presentes en el pensamiento neoplatónico no carecen de “relevancia veritativa” para el tiempo presente.

Para el tema abordado en estas páginas cabe decir que el pensamiento neoplatónico pertenece a una metafísica que concibe la realidad como imagen que deriva de su principio fontal, de un origen absolutamente simple, lo Uno. Este pensamiento muestra su pervivencia en el *Corpus Dionysiacum*, el cual, gracias a su influencia histórica, permite que el concepto neoplatónico de imagen devenga determinante para la filosofía medieval.³

³ Cfr. W. Beierwaltes (1992 : 260). Para la influencia dionisiana en el medioevo véase M. D. Chenu, 1957, pp. 129-141, 174-187, 289-308; E. Jaueuau, “Denys l’Aréopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident” en L. Bénakis (ed.), *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, 1997. Por su parte, E de Bruyne (1994: 22) afirma: “El origen filosófico del simbolismo medieval es indiscutiblemente el neoplatonismo, que a su vez deriva del divino Platón”.

3.- FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DE LA TEORÍA DE LA IMAGEN

Como ya se ha señalado, el capítulo 7 de *De divinis nominibus* gira en torno a un eje claramente gnoseológico; Dionisio Areopagita trata aquí de las diversas modalidades de los conocimientos divino, angélico y humano. Respecto de este último, el que nos interesa, Dionisio no indaga tanto su origen –aunque hace gruesas pinceladas sobre el mismo–, sino lo que se podría denominar su objeto. Se pregunta de qué modo podemos conocer a Dios, el cual no es inteligible ni sensible ni nada que posea ser. El carácter de esta pregunta es forzoso, imperioso (*zetētai chrē*), en razón de la Trascendencia divina, puesto que:

¿no es verdad acaso decir que nosotros conocemos a Dios no a partir de su propia naturaleza, porque es incognoscible y supera toda razón e inteligencia, sino que a partir del orden de todos los seres, en cuanto proyectado desde él y que contiene algunas imágenes y semejanzas de sus arquetipos divinos, tanto como podemos, nos elevamos por un camino y por escalones, hacia lo que supera todas las cosas en la negación trascendente y en el exceso y en la causa de todas las cosas? (*mépote oún alezés eipeîn, hóti zeón gináskomen ouk ek tēs autoû phýseos, ágnoſton gár toûto kai pánta lógon kai noûn hyperaîtron, all'ek tēs pánton tōn ónton diatáxeos hos ex autoû probebleménes kai eikónas tinás kai homoiómata tōn zetōn autoû paradeigmáton echoúſes eis tò epékeina pánton hodōi kai táxei katá dýnamin ánimen en tēi pánton aphairései kai hyperochē kai en tēi pánton aítai*) (*DN*, 869 d - 872 a; *cfr.*, *Ep.* IX 1108 b).

La característica fundamentalmente positiva del mundo radica en que muestra, en cuanto imagen, el arquetipo, el modelo. Por tanto, no nos encontramos con un pensamiento acosmístico; es decir, nada más alejado del pensamiento de Dionisio que un rechazo de la realidad sensible y de los sentidos.

Esta consideración positiva del mundo como imagen nos retrotrae, sin duda, al *Timeo* platónico. En este diálogo podemos encontrar los fundamentos metafísicos de la imagen, del eikón.⁴

⁴ Cfr. E. N. Lee, "On the metaphysics of the image in Plato's *Timaeus*", *The Monist* 50, 1966, pp. 341-368.

En el pasaje 92 c leemos: “Y digamos entonces que estamos dando por nuestra parte cumplimiento en este momento al discurso sobre el universo; porque cuando acogió a sus vivientes mortales e inmortales y quedó así completo este nuestro cosmos, él fue generado cual viviente visible que abarcó a las criaturas visibles, un dios perceptible imagen del inteligible, el más grande y el mejor, el más bello y el más perfecto, puesto que, único cielo, este fue el unigénito” (*Cfr.*, 27 c - 29 d).

Una imagen, en consecuencia, no es algo absolutamene originario, auténtico, es un cierto tipo de ser ontológicamente dependiente de la causa que lo hace ser y, en tal sentido, signo o huella de una realidad absoluta, trascendente, supremamente simple. Expresado con otras palabras, la imagen es una realidad inferior que refleja una realidad superior o más elevada, más plenamente dotada de ser. Una imagen no tiene un significado propio independiente, sino en cuanto se refiere a otra cosa, la cual no depende de ella, pero de la cual es siempre una manifestación, una aparición menguada. Una imagen muestra su pertenencia a otro y la tensión de su ser hacia el modelo.

De esto se nos habla en el pasaje 52 c del mencionado diálogo platónico al decir que “una imagen tiene que surgir en alguna otra cosa y depender de una cierta manera de la esencia o no ha de existir en absoluto, puesto que ni siquiera le pertenece aquello mismo en lo que deviene, sino que esto continuamente lleva una representación de alguna otra cosa”.

A través del *Timeo*, diálogo platónico muy estimado por Plotino, esta consideración de la imagen hace sentir sus ecos en las *Ennéadas*. Por ejemplo, en *Enn* V 3 (49), 8, 8-15:⁵

Pero el alma no ve las razones que contiene, ya que tampoco es ella la que las engendró, sino que así ella como las razones son imágenes. Ahora bien, el principio de donde provino el alma es la realidad nítida, verdadera y primaria. De ahí que se pertenezca a sí mismo. La imagen, en cambio, a no ser que pertenezca a otro y esté en otro,

⁵ El número entre paréntesis corresponde al orden cronológico de los escritos que no es el mismo que el orden de publicación de los mismos, llevado a cabo por su discípulo Porfirio. Enseguida se coloca el número del tratado de la Enéada correspondiente, después el número del capítulo y al final el de las líneas.

tampoco permanece –pues a la imagen le corresponde ser de otro y estar en otro-salvo que esté prendida de su principio.

Y EN V 9 (5), 5, 17-24:

En efecto, el ser primitivo de cada cosa no es el sensible, ya que la forma que se encuentra en los sensibles es imagen, sobre la materia, de la Forma real. Además toda forma que se encuentra en un sujeto distinto de ella le llega a este proviniendo de otro, y es imagen de ese otro. Además, puesto que tiene que haber un Hacedor de este universo, ese Hacedor no irá a pensar los seres que son a un mundo todavía no existente en orden a crear dicho mundo. Luego antes de que exista el mundo tienen que existir aquéllos y ser no imágenes derivadas de otros, sino arquetipos primitivos y sustancia de la Inteligencia.

No pensamos que Proclo sostenga ideas muy diferentes (*Cfr.*, *Elementa Th* 27, 28, 55, 62, 70; *Th. Pl.* I 4 - II 7).⁶ A este respecto caben solamente las siguientes líneas de Marino en *Proclo o de la felicidad*: “Acerca de sus escritos diré solo que siempre anteponía a todos los demás el *Comentario al Timeo*” (915).

Para la metafísica neoplatónica, en consecuencia, toda realidad sensible no posee por sí misma el principio de su explicación; por el contrario, evoca una realidad inteligible.

⁶ De una manera muy breve podemos decir que, en la metafísica procleana, todo productor hace existir seres semejantes a él mismo antes de suscitar seres desemejantes (proposición 28), puesto que la ley de toda procesión es la semejanza de los seres derivados de los seres primeros en cuanto todo productor hace existir los efectos que le son semejantes antes que los desemejantes. Es la semejanza la que extrae los productos de sus productores porque “el efecto manifiesta el carácter de su causa pero en un nivel ontológico inferior” (Gersh, 1978: 81.), porque este “nivel inferior de realidad es en cierto modo una imagen del superior” (Gersh, 1973: 84). *Cfr.* P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, 1969, p. 225 y ss. Que en la relación entre modelo e imagen predomine la semejanza, esto implica una clara influencia del *Timeo* platónico, pues, el Demiurgo “por estar exento de envidia quiso que todas las cosas se generaran semejantes a él en el mayor grado posible” (29 e) y “todo lo generado se genera, forzosamente, en virtud de alguna causa, ya que para cualquier cosa es imposible tener generación sin una causa” (28 a; *cfr.* *Filebo* 26 d). El universo sensible es la más bella de las imágenes porque el Demiurgo es la mejor y la más providente de las causas.

Como lo señala acertadamente Dillon (1976: 250) “para un eikón, en efecto, reflejar sería la palabra clave. Un eikón es propiamente una imagen, o una representación directa de un original, su paradigma”.

Ahora bien, teniendo presente el texto dionisiano anteriormente citado, se puede afirmar que no otra es la concepción que el Areopagita se hace de la realidad sensible y, en ese sentido, permanece en el espíritu del neoplatonismo. La imagen sensible se presenta como el medio o como el recurso por el cual es posible ascender hacia lo inefable; es el signo de las realidades invisibles, por tanto, no cabe pensar que la imagen pueda ser despreciada en cuanto imagen. Por el contrario, gracias a su carácter de referencia, alude constantemente a una realidad que, en cierta medida, representa y contiene; de ese modo “posee un verdadero valor anagógico” (Roques, 1983: 219).

Si la finalidad o el sentido de la imagen es tal, ¿cuáles son las razones que impiden que la inteligencia humana fracase en su ascenso?, ¿cuáles son los obstáculos que no le permiten discernir que “en la imagen claramente brilla la dichosa belleza del modelo” (*EH* 428 c; *cfr.*, 473 b-c, 477 a-b)? Dicho de otra manera: ¿cómo puede la inteligencia comprender el contenido espiritual o inteligible que velan las realidades sensibles?, o, expresado en lenguaje plotiniano, si “todas las cosas están llenas de signos, y es un sabio quien de una deduce otra” (*Enn* II 3 (52), 7, 13), ¿cómo es posible alcanzar la sabiduría?

Paradójicamente es la imagen la que resuelve todas estas dificultades. En efecto, la imagen posee una constitución ontológica ambivalente: por su presentación sensible está bañada de concretitud, de materialidad, pero por su contenido espiritual, por su significación inteligible, muestra algo de la trascendencia del modelo.

La relación entre imagen y modelo es una relación asimétrica, en la cual predomina la semejanza; sin embargo, la imagen anida en sí la semejanza y la desemejanza (*Cfr.*, *DN*, 916 a, 645 c).

Ahora bien, en razón de la semejanza, las inteligencias humanas pretenden apresar “la Sabiduría divina y oculta según lo que aparece” y ello es así en cuanto están ancladas en lo sensible (*Cfr.*, *DN*, 865 c), de modo que creen conocer por sí mismas aquella Sabiduría olvidando que “es necesario pensar las cosas divinas, no según nuestra medida” (*DN*, 865 d). Esta situación convierte al pensar en un pensar errante. Este pensar se pierde en las imágenes, en lo aparente, en lo manifiesto,

ignorando el lenguaje comunicativo esencial de la Sabiduría presente en ellas. Por ello es necesario confesar que “todo pensamiento humano es un errar comparado a la estabilidad y firmeza de las intelecciones divinas y perfectas” (*pasa anthropíne diánoia pláne tis esti krinoméne prótō statherón kaí mónimon ton theíon kaí teleiotátōn noéseōn*) (DN, 865 b).

Este errar o vagabundear (*pláne*) puede ser entendido de dos modos: uno gnoseológico-metafísico y otro antropológico. El gnoseológico-metafísico está causado porque el pensar “se mueve difusamente en torno a la verdad de los seres” (DN, 868 b), seres que se encuentran en la realidad sensible la cual, en cuanto tal, está caracterizada por su variedad y su inestabilidad; es decir, por su multiplicidad y su fluencia. Este pensar errante queda preso de los sentidos y vagando en el error.

Cabe recordar la admonición de Parménides en el diálogo homónimo de Platón. En el pasaje 135 d se nos dice: “me pareció admirable que le dijeras [a Zenón]: que no accedías a que el examen se perdiera en las cosas visibles (*en tois horoménois oudé peri taúta tēn plānen*) ni que se refiriera a ellas, sino a aquellas que pueden aprehenderse exclusivamente con el pensamiento y considerarse que son Formas”.⁷

Pienso que, de una u otra manera, este texto platónico subyace en la visión dionisiana del universo. Una visión profundamente estética, porque la singularidad del hombre radica en “sumergirse en la estética del mundo de las imágenes y tener que esclarecerlas sin jamás detenerse hasta llegar a la ausencia de toda imagen” (Balthasar, 1986: 177) pero que, no obstante, hace advertir, a la vez, de los peligros de una actitud meramente estética que “se nutre constantemente de lo cualitativo de cada ser y de las imágenes propias de la percepción” (Saltor, 1993: 19). Actitud de complacencia lujuriosa en las imágenes sensibles del orden del universo que, en *De Mystica Theologia* (1000 a), será denominada profana en cuanto se atiene a los seres y no comprende que la causa trascendente excede las formas sensibles; es decir, cuanto más la inteligencia queda ligada al aspecto sensible de la imagen, tanto más queda presa del error y de sí misma. El pensar errante se impide, de ese modo, ascender escalonadamente hacia la verdad de los seres, la cual radica en la inmutabilidad de los arquetipos divinos.

⁷ Para la relevancia de este texto en Platón y Plotino véase J. M. Charrue, *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion. Platon et Plotin*, 2003; en Proclo, W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della su metafisica*, 1990.

No logra discernir que un ser, en cuanto imagen —y ello sin desmedro de la positividad de su ser—, dice siempre referencia a un modelo; para comprender mejor a un ser se debe mirarlo y conocerlo, en cuanto sea posible, desde su arquetipo.

Para comprender, entonces, que “Dios es conocido en todos los seres y separadamente de todos” (*DN*, 872 a) se requiere de un procedimiento bifásico: una penetración cada vez más profunda en la imagen y una elevación cada vez más alta, más allá de la imagen. Dicho procedimiento es llevado a cabo por la negación, al depurar las imágenes que caen a nuestros sentidos y, a través de esta exégesis catártica, nuestra inteligencia puede leer en ellas el núcleo significativo que las anima, despejar lo inteligible velado en lo sensible. Comprende, de ese modo, que “Aquél que está presente en todas partes y que se puede descubrir a partir de toda realidad es inaferrable e incomprensible” (*DN*, 865 c). La negación corrige el movimiento errante del pensar elevándolo a un modo superior de conocimiento.

Ahora bien, este modo superior de conocimiento exige la reducción del alma a la unidad. Esta última afirmación nos permite profundizar en el segundo modo del error (*pláne*), el antropológico, al que habíamos hecho mención anteriormente.

4.- ALMA, INTELECTO Y UNIFICACIÓN

El Areopagita entiende esta reducción a la unidad como un alejamiento del proceder discursivo del alma, el cual se mueve difusamente en torno a la imagen. Esta reducción tiene como fin alcanzar un conocimiento de tipo intelectual simple, inmaterial e indivisible, a semejanza de las inteligencias angélicas.

El carácter plural y variado del proceder reflexivo del alma la sitúa debajo de las inteligencias unificadas. El alma debe corregir ese movimiento difuso en el espacio y en el tiempo, movimiento multiforme y variado, que la pierde y la aleja de sí misma por una “concentración de lo múltiple en lo uno” (*DN*, 868 c).

Pareciera subyacer aquí la conversión neoplatónica de la transformación hipostática del alma, aunque velada por el marco de una interpretación cristiana; sin embargo, no se trata tanto de una elevación para acceder a la vida del Noûs sino, más bien, alcanzar otro modo

de conocimiento, totalmente diferente al que nos da nuestra condición humana. Modo de conocimiento representado por “las simples y bienaventuradas intelecciones de las inteligencias angélicas” (*DN*, 868 b). En efecto, ellas, por una potencia y actividad intelectual (*noerá dýnamis kaí enérgeia*) perfectamente pura, comprenden por una mirada de conjunto o unitaria (*synoptiké*) los inteligibles divinos; es decir, los paradigmas eternos de las cosas.

Por tanto, errar, en su sentido antropológico, implica que el alma, volviéndose a sí misma, al recogerse de la dispersión, se asemeja a aquellas inteligencias; es decir, puede contemplar puramente los paradigmas divinos. Sin embargo, el último peldaño en este ascenso por etapas y grados que comenzó desde el orden de los seres debe ser superado.

Se señaló en páginas anteriores que todo el horizonte de este capítulo gira en torno a un eje gnoseológico. Ahora bien, si “Dios está colocado más allá de cualquier razón, pensamiento y sabiduría” (*DN*, 865 b; *cfr.*, 588 a, 593 a), incluso angélica, ¿cómo podemos conocerlo? quizá despertando en nosotros una capacidad que supera totalmente el modo más simple de conocimiento al que hemos tenido acceso hasta ahora, el cual es una intuición pura y simple porque “se debe saber que nuestra inteligencia tiene una facultad de comprender mediante la cual ve las cosas inteligibles, pero tiene una unificación que supera la naturaleza de la inteligencia, por obra de la cual se une a las cosas que están más allá de ella. Con ayuda de ésta es necesario pensar las cosas divinas no según nuestra medida” (*deón eidénai tón kath`hemás noûn tén mén échein dýnamin eis tó noeîn, di`hes tá noetá blépei, tén dé hénosin hyperárousan tén noû phýsin, di`hes synáptetai prós tá epékeina heautoû. Katá taúten oûn tá theía noqtéon au kath`hemás*) (*DN*, 865 c-d).

Como ya habrá podido apreciarse, el término clave de todo este pasaje es *hénosis*,⁸ que traduzco por “unificación” esperando se haga claro por lo que sigue. Esta expresión y el conjunto de ideas plasmadas en el texto anteriormente citado hace volver nuestra mirada a Proclo,

⁸ W. Beierwaltes (1992: 116) la define del siguiente modo: “un proceso, un evento o una experiencia del pensamiento y de la conciencia en la cual ésta se supera y al mismo tiempo realiza su máxima posibilidad”. Por su parte, Dodds (1933: XIX), refiriéndose a su uso en el siglo V, dice: “hénosis ha cesado de ser una experiencia vivida o incluso un ideal de vida y ha devenido una fórmula piadosa en los labios de los profesores”.

en quien se encuentra la expresión *hénosis hyper noûn* y la distinción entre los dos aspectos de la inteligencia.

Citaré *in extenso* el texto de *Teología Platónica* I,⁹ 3 por ser de capital importancia para nuestro propósito.

Proclo comienza por establecer una definición de teología, señalando los modos de la misma que Platón acepta y los que rechaza; refiriéndose al Primer Principio, dice:

Este Principio primero del universo y superior al intelecto, Platón lo ha descubierto bajo el efecto de una inspiración divina, oculto como estaba en regiones inaccesibles, y ha presentado como estando más allá de lo corporal estas tres causas y mónadas, quiero decir el alma, el intelecto, *la Unidad superior al intelecto* [...] De allí viene, creo, que es la función propiamente intelectual del alma la que es capaz de comprender las formas del intelecto y las diferencias que ellas comportan, y que es la cima del intelecto y, como se dice, su flor y su existencia pura la que *se une* a las hénadas de todo lo que existe y, por su intermedio, a esta Unidad oculta de todas las hénadas divinas. Porque hay en nosotros varios poderes de conocimiento, pero es aquél solamente el que nos permite entrar naturalmente en relación con lo divino y participar en él [...] Si pues lo divino puede ser conocido de alguna manera, queda por concluir que sea por la pura existencia del alma que es comprendido y, por este medio, conocido tanto como puede serlo [...] de tal modo que es por lo uno también que se conoce el supremo grado de la Unidad y por lo Indecible” (*Taúten dé protísten tón holón kai noû presbytéran archen en abátois apokekrymméne enthéous aneuroúsa kai tréis taútas aítias kai monádas epékeina somáton anaphénasa, psychen légo kai noûn tón prístiston kai tén hyper noûn hénosin* [...] *hóthen oimai kai tés pschês tó mén noerón idioma kataleptikón hypárchein tón noerón eidón kai tés autoûs diaphorás, tén dé akróteta tou noû kai, hás phasi, tó ánthos kai tén hýparxin **synáptesthai** prós tás henádas tón onton kai diá toutón prós autén pasún tón theíon henádon apókryphon hénosin. Pollón gár en emín dynámeon ousón gnōristikón, katà taúten mónen tōi theōi syggínesthai kai metéchein ekeinou pephýkamen.....Leípetai oûn, eîper estí kai hoposóun tò theíon*

⁹ Referente al capítulo 3 del libro I de *Teología Platónica*.

*gnóstón, tēi tēs psychēs hypárxei kataleptón hypárchei kai dià taútes gnorízesthai kath` hóson dynatón....hústē kai tōi henì tò henikótaton kai tōi arrétōi tò árreton).*¹⁰

Guiado por el axioma “lo semejante conoce lo semejante” —expresamente citado en este texto— Proclo hace referencia al camino que transita el alma para unirse a lo Uno. Ésta debe rechazar y alejar de sí toda la diversidad y variedad de las potencias que la animan, así como de los conocimientos respectivos que dan las mismas. Por un movimiento de concentración sobre sí misma en la búsqueda de su propio centro y de su propia unidad, ella se eleva desde la dispersión hacia la cima del intelecto, por la cual alcanza la unión, más allá del conocimiento, con lo Indecible.

Ahora bien, la mención a la palabra “flor” (*ánthos*) para hacer alusión a esta cima del intelecto o uno del alma, hace referencia explícita a los *Oráculos Caldeos*,¹¹ en cuyo comentario Proclo presenta la misma doctrina. No es posible analizar aquí en detalle esta cuestión en Proclo, que por otro lado es bastante compleja y muestra divergencias entre sus intérpretes, amén de que exigiría un tratamiento que excede los límites de este trabajo.

Me interesa solamente señalar que la descripción dionisiana del ascenso del alma hacia la unión con Dios no podría comprenderse plenamente sin el telón de fondo de la reflexión procleana. Respecto de esta última, es significativa la opinión de Trouillard, quien, a mi juicio, la comprende mejor. El erudito francés observa: “el uno del alma no es ni una función psicológica ni un carácter ontológico, sino un germen de liberación y de superación de la ontología en una comunicación de la espontaneidad generadora” (Trouillard, 1982: 230)¹² en cuanto la

¹⁰ Proclus, *Theologie Platonicienne*, Livre I. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey-L. G. Westerink, 1968. Una traducción ligeramente diferente de este pasaje se ofrece en Proclo, *Teologia Platonica*, a cura de M. Abbate. Prefazione di W. Beierwaltes, introduzione di G. Reale. Milano, Bompiani, 2005.

¹¹ Hay traducción española en *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico*, 1991 (Introducción, traducción y notas de F. García Bazán). Por su parte, Dillon-Gerson (2004: 325) n. 77 afirman: “ánthos, un término caldeo (*Or. Chald.* Fr: 1.1), muy usado por Proclo, e. g., *In Tim.* 1 419, 9 y III 118, 26; *In Crat.* 47, 15; *PT I* 3”, a estos textos hay que agregar *PT I* 14. Véase a este respecto Rist, 1985, p. xv.

¹² En la página 100 señala lo siguiente: “Estas figuras (la cima del alma, el uno del alma, el centro del alma, la flor de nuestra sustancia, lo inefable que está en nosotros, la simiente de este no-ser que está en nosotros) quieren celebrar nuestro enraizamiento en el centro universal, al conducir al espíritu a la fuente nocturna de su claridad. Porque, lo sabemos, en

unión divina trasciende la ontología por ser preontológica y ontogénica. En efecto, ¿cómo la unión divina podría ser ontológica si lo Uno está más allá del ser, no tiene forma y es indecible?

La referencia al texto procleano para una mejor comprensión del ascenso dionisiano del alma nos enfrenta con otro problema: ¿entendió Dioniso la *hénosis hyper noûn* como una *dynamis* del intelecto?

En el pasaje 865 c de *De divinis nominibus* no se dice explícitamente que ella sea una potencia de la inteligencia, lo cual haría pensar que no lo es.

Sin embargo, examinemos las probables razones para afirmar lo contrario. Razones que pueden denominarse históricas, intertextuales y ontológicas.

Las primeras despiertan la sospecha de que haberlo mencionado expresamente haría ver su dependencia más literal de Proclo y, por lo tanto, poner abiertamente al descubierto su identidad que pretende proteger bajo el pseudónimo apostólico.

Las segundas llevan a repasar lo dicho en el capítulo 4 (705 a) de *De divinis nominibus*, en el cual, en una reflexión análoga a la que plasmó aquí, Dionisio nos dice que el alma, al entrar en sí misma, se desvía del mundo exterior y por esta concentración uniforme de sus potencias intelectuales (*tôn noerôn autês dynámeon*) se preserva del errar (*tó aplanés*) al estar alejada de la multiplicidad de objetos exteriores. De ese modo obtiene la unidad interior al haber unificado de forma perfecta la unidad de sus potencias y es conducida hacia el Bien que está situado más allá de todos los seres y que permanece uno y el mismo sin principio ni fin. A mi juicio, esta concentración es una *dynamis* superior a la intelectual, la cual permite, a su vez, la unión con lo Uno.

Las últimas nos recuerdan la relevancia en el neoplatonismo ateniense del hecho de que toda entidad esté constituida por una *ousía*, *dynamis* y *enérgeia*. Ahora bien, si la *hénosis hyper noûn* es una *dynamis* ¿qué otra *enérgeia* podría tener que la de unirse al trascendente? ¿Cómo pensar con ella lo divino si no realiza la actividad para la cual está determinada? La actividad para la cual está determinada ¿no es acaso efectivamente el unirse con lo Uno que no es inteligible y que supera toda intelectualidad?

los neoplatónicos, esta unión no es nunca una conquista, sino la recuperación de un punto de partida oculto” (Cfr., A. C. Lloyd, 1998: 169).

En otras palabras, la inteligencia humana tiene esta capacidad o *dynamis*, pero debe perfeccionarla, actualizarla podría decirse; es todo un proceso o, si se quiere, un itinerario. Por ello, es pertinente traducir *hénosis* por unificación. Debemos alcanzar un modo de conocimiento que está realizado de manera perfecta en las inteligencias angélicas a través de toda la transformación de nuestra actividad que comenzó en lo sensible. Esto le permite decir a nuestro autor que existe un “conocimiento más divino de Dios, aquel que se obtiene mediante el no-conocimiento, por la *hénosis hyper noûn*” (DN, 872 b).

La pregunta que se había planteado al comienzo de este capítulo: cómo conocemos a Dios, encuentra su respuesta más clara en este modo de conocer que es el no-conocimiento. Ahora bien, esto no era algo ya dado de antemano, sino aquello que cabe lograr en la realización efectiva de un proceso continuo de transformación. Por ello, considero que la *hénosis hyper noûn* puede ser entendida como una *dynamis* de la inteligencia, la cual hace posible la unión mística, pero no como una potencia intelectual, cual si Dionisio fuese el ferviente defensor de un misticismo especulativo o intelectual. Aquí cobra toda su relevancia el uso del verbo *synáptetai* para referirse al fin último de todo este proceso.

Que no otra es la enseñanza de Dionisio lo confirma el último capítulo de *De divinis nominibus*, en donde nos dice que los teólogos “han preferido el ascenso a través de las negaciones, en cuanto saca al alma de las cosas afines a ella y la encamina por medio de todas las intelecciones divinas, las cuales son trascendidas por <Aquel> que está más allá de todo nombre, todo discurso y todo conocimiento, *uniéndola* a Él en los extremos de todo, tanto como es posible también para nosotros *ser unidos* con Aquel” (*tén diá tón apopháseon ánodon protetimékasín hos existósan tén psychén tón heautêi symphýlon kaí diá pasón tón theíon noéseon hodeúsan, hón exéretai tó hýper pân ónoma; kaí pánta lógon kaí gnósin, ep’escháton dé tón hólón autói **synáptousan**, kath’hóson kaí hemîn ekeíno **synáptesthai** dynatón*) (XII, 981 b). Enseñanza que ya estaba establecida desde el capítulo primero que dice: “nos unimos de modo inefable e incognoscible a lo inefable e incognoscible según la unión más fuerte que nuestras actividades y potencias racionales e intelectivas” (*toís aphthégktois kaí agnóstois aphthégktos kaí agnóstos **synáptómetha** katá tón kreíttona tês kath’hemás logikês kaí noerás dynámeos kaí energeías hénosin*) (I, 587 a). Se trata, por tanto,

de una unión superior a la facultad intelectual; es decir, el logro de una inteligencia libre de pasiones y despojada de toda materialidad y que por la *hénosis hyper noûn*, a semejanza de las inteligencias angélicas, permite que honremos por un santo silencio al Inefable (Cfr., 592 c). Con otras palabras, se trata de una capacidad, pero receptiva, porque deja el espacio abierto a la manifestación del don de Aquel que libremente se da dejándose encontrar.

El no-conocimiento es el fruto de la negación, de la remoción o supresión trascendente de todos los entes y, en consecuencia, aquello que permite el ingreso en la Tiniebla. En tal sentido, la negación es una ascesis que se revela fundamental en el proceso anagógico hacia Dios; proceso que, más allá de lo sensible y de lo intelectual, culmina en un momento puramente unitivo, por ello es que ella no es un método puramente lógico, exclusivamente racional o intelectual.

Este no-conocimiento, al que se puede llamar el gozne de *Sobre la teología mística* ha sido denominado el conocimiento más divino según *Sobre los nombres divinos* (872 b). Dionisio hace mención explícita en este pasaje al éxtasis, al abandono de todos los entes y al abandono del mismo intelecto o de la misma inteligencia. Este éxtasis al ser, en efecto, una ruptura con todo lo anterior nos dispone para *pertenecer a Dios y esto es lo mejor*.

Ahora bien, ¿puede entenderse esta *hénosis* por la cual pensamos a Dios como un modo racional de conocimiento? Si no es un modo racional de conocimiento ¿de qué modo de conocimiento se trataría? De un modo que implica que el sujeto se eleva o asciende hasta Dios despojándose de todo conocimiento discursivo, racional o afirmativo y, por lo tanto, *saliendo de sí*. El no-conocimiento es la forma en la cual Dionisio marca la ruptura frente a todo conocimiento intelectual, frente a todo conocimiento discursivo o predicativo, tanto afirmativo como negativo. Así, el no-conocimiento reviste una significación positiva: un modo místico y supraesencial de conocimiento, el abandono de la inteligencia de sí misma para devenir toda de Dios. De tal modo que el encuentro o unión con Dios solo se da por el éxtasis: es necesario que el intelecto salga de él mismo, se sobrepase a sí mismo; este abandono, salida o superación es una visión unitiva más allá de toda actividad del intelecto. En Dionisio pervive esta advertencia: Dios no se dice ni se piensa porque es Inexpresable. El discurso se vuelve áfo-

no, sin palabras, sin denominación, sin expresión cuando trasciende la cima de lo inteligible para entrar en la Tiniebla más que luminosa del Silencio que inicia en lo secreto. Si no hay discurso no hay intelecto. Si no hay afirmación tampoco hay negación, por ello solo se entra por el silencio en el Misterio. Todo lenguaje es abandonado, negado y suprimido para acceder al Silencio.

En el capítulo 1 de *Sobre la teología mística*, refiriéndose al ascenso de Moisés Dionisio, se señala que cuando aquél llega a la cima no encuentra a Dios ni tampoco ve a Dios –porque Dios es *athéatos*–, sino algo inteligible y

entonces también se despoja de las cosas que se ven y de los que lo ven, y penetra en la Tiniebla, la verdaderamente secreta, del no-conocimiento, según la cual cierra todas las aprehensiones cognitivas, y llega a ser en lo totalmente intangible e invisible, *siendo todo* del que está más allá de todo y de ningún modo de sí ni de otro, sino que *está unido según lo mejor* al totalmente no-cognoscible por la no-actividad de todo conocimiento y por no-conocer nada, conociendo más allá del intelecto (*MT*, 1001 a).

La *Carta I* no dice algo diferente: si alguno viendo a Dios, comprende lo que ve, no ha visto a Dios sino algo inteligible. Dios está más allá de toda razón, de toda intelección, de toda ciencia. Dios escapa a todo intento de aprehensión cognitiva, de toda aprehensión lingüística.

El éxtasis, entonces, en cuanto ruptura, destruye toda actividad: toda actividad intelectual, toda actividad discursiva, toda actividad predicativa y categorial. El abandono abre a una no-actividad, por lo tanto, ¿hay actividad de la inteligencia?

Es claro que no se puede entender esto como una actividad o potencia del intelecto, ya que este ha sido superado, abandonado, dejado de lado. Este abandono logra lo mejor, la pertenencia a Dios.

Dionisio advierte claramente que la ruptura con el intelecto es una no-actividad, y ello es pertenecer a Dios. Que esto es así en Dionisio se puede ver de modo sobresaliente por algunos pasajes de *Sobre los nombres divinos*. Citaré solamente el pasaje 585 b, en el cual dice que “nosotros somos unidos, *de un modo infable y no-cognoscible* a lo que es

inefable e incognoscible, según una unión mejor a nuestra potencia y actividad racional e intelectual” (Cfr., 588 a, 593 c, 645 a, 708 d).

Como se mostró en páginas anteriores, este era el consejo a Timoteo: el abandono de todas las sensaciones y de todas las actividades intelectivas para que aquél sea elevado “por modo de no-conocimiento hacia la unión, tanto como se puede alcanzarla, con El que está más allá de toda esencia y conocimiento” (MT, 997 b).

Lo que plantea la pregunta: ¿ya estaba contenida en *Sobre los nombres divinos* la doctrina mística del Areopagita? Cabe responder que sí, aunque de manera velada. Esta manera velada, a mi juicio, se fundamenta porque el desarrollo de aquella obra, es decir, la explicación de los nombres divinos, exige un proceso discursivo descendente, en el cual el discurso se amplía en la medida en que busca comprender mejor las denominaciones divinas inteligibles. Por el contrario, estas son negadas cuando se busca alcanzar un conocimiento más divino, el no-conocimiento que nos abre a la *hénosis* con Dios. Por lo tanto, la *hénosis hyper nóin* no es una facultad de conocimiento del Trascendente ni es tampoco una potencia del intelecto que aprehende por sí a Dios. Aunque Dionisio utiliza el lenguaje neoplatónico quita de él toda connotación burdamente naturalista o exclusivamente humana.

En consecuencia, la *hénosis* no es una facultad humana que el hombre pueda activar y, por ello, alcanzar inmediatamente el fin supremo de la vida; ella apunta a una finalidad cuyo logro está lejos de agotar el impulso humano; puede decirse que este impulso tiene un fin que excede sus propios límites, que no está circunscrito dentro de sus propios límites, cual si estuviera tensado hacia un punto que lo excede, pero que lo plenifica absolutamente.

Existe en Dionisio la realización de este impulso humano, impulso que se va gestando a través del continuo alejamiento y abandono de todo lo que nos separa de Dios y que desemboca en el éxtasis que nos abre a la *hénosis*. En tal sentido, se la puede definir como un vector de la condición humana, cuya realización definitiva está fuera de ella misma. Con otras palabras, es la realidad de un movimiento que busca siempre su punto definitivo, movimiento que es, a la vez, difícil y frágil porque está transido por la condición humana. Antes se habló de momento unitivo. Se comprenderá ahora que ella no es una conquista definitiva, sino una realidad que el sujeto puede recibir cuando se des-

prende de todo, incluido él mismo, porque lo mejor es ser de Dios y ha de entenderse por esta última expresión la aptitud del sujeto creado para recibir a Dios, una aptitud dada por el mismo Dios y que aquél perfecciona con la cooperación de Dios.

Si, en consecuencia, el éxtasis es un abandono de nosotros mismos, este abandono es, entonces, en el fondo, un acto de donación. Solo donándose el hombre recibe. Solo despojándose encuentra. Solo cuando descubre que *lo mejor* es pertenecer a Dios, entonces Dios se da generosamente. Solo entonces penetra en la Tiniebla. Solo entonces es elevado “hacia el rayo de la Tiniebla divina, (rayo) que está más allá de todo, removiendo todo y habiéndose despojado de todo” (*MT*, 1000 a). Solo entonces es unido a Aquél que ha hecho de la Tiniebla su escondite. Este impulso que el hombre despierta en sí mismo lo acerca lo más posible a Dios.

La *hénosis* se revela como una capacidad, pero receptiva. Todo el esfuerzo que puede hacer el hombre es coronado por el rayo de la Tiniebla más que luminosa. En el término de este esfuerzo o impulso Dios se hace ver porque el sujeto que ve está cegado por la Tiniebla más que luminosa y que aparece en toda su luz cuando el sujeto reconoce que, para recibirla, es necesario despojarse de todo, no conocer absolutamente nada que es el mejor conocimiento, porque ver es ver en el no-ver. Solo así su impulso se convierte en donación que recibe a “Aquél que ha hecho de la tiniebla su escondite” (*MT*, 1000 a).

En la *Carta V*—que hace explícita, de algún modo, *Sobre la teología mística*— Dionisio dice, refiriéndose a aquél que es digno de conocer y ver a Dios no-conociéndolo y no-viéndolo, que “verdaderamente se encuentra en lo que está más allá de toda visión y de todo conocimiento, conociendo que Él se encuentra más allá de todo lo sensible y lo inteligible, y dice con el profeta: “Tu sabiduría es un misterio para mí, es tan sublime que no puedo comprenderla” (*Salmo* 139, 1).

El lugar, por decirlo de alguna manera, en la que esta unión se realiza es el Silencio divino; la Tiniebla más que luminosa del silencio que inicia en lo secreto, según el lenguaje de *De mystica theologia* (997 b).

Por lo tanto, el pensar errante se rescata de sí mismo cuando es capaz de despertar en él mismo esa capacidad que le permite superarse al establecerse en la quietud y en la firmeza inquebrantable de Aquel

que permanece siempre con un movimiento perpetuo de una alabanza coral en torno a Él, a semejanza de las inteligencias angélicas, alabanza que no es lingüística sino ontológica, porque es existencial, un modo de ser que trasciende lo discursivo e intelectual.

CONCLUSIÓN

En suma, mostrar que en gran parte de su reflexión Dionisio Areopagita no puede entenderse sin el marco de la filosofía neoplatónica, en este caso Proclo, no lo invalida como pensador original, aunque es necesario conceder que esta originalidad, que interpretamos como un esfuerzo por asumir tal filosofía en los círculos intelectuales del Cristianismo, lo hace permanecer más sensible al aspecto noético del mismo que a su dimensión crítica. No obstante, la consideración del pensar como un pensar errante que pretende ser más sí mismo en la medida en que se aleja de su fundamento sugiere el desafío de reflexionar si un pensamiento más atento al sentido de las cosas y, por lo tanto, más abierto al misterio de las mismas no nos ayudaría a encontrar un sendero en nuestra época cargada de profundas e inquietas transformaciones que agobian al pensar en la búsqueda de sentido.

Para Dionisio, tal sentido radica *en* y *viene de* lo Absoluto, de lo Inexpresable que, no obstante, se manifiesta en los símbolos bíblicos y litúrgicos, en las imágenes sensibles que ordenan el cosmos reflejando sus paradigmas divinos. Pero la belleza cósmica puede ser una tentación estética tornando al pensar que busca el sentido en un pensar errante, vagabundo y desconcertado, trastocando así el verdadero sentido del mundo y de su propio pensar. Porque pensar el sentido de las cosas exige superar toda denominación, toda expresión, toda aprehensión conceptual y toda predicación. Pensar verdaderamente el sentido del mundo y de la vida es pensar de un modo divino no según la propia capacidad humana; para Dioniso significa despertar la unión que trasciende nuestra propia naturaleza intelectual. Dicha unión es un conocimiento experiencial, vivido de lo Trascendente, que supera todo simbolismo y todo discurso, y al superar todo discurso se vuelve áfono, donde los sentidos y la inteligencia son radicalmente superados, excluidos. Tal afonía lo dispone para entrar a la vez que para recibir al Silencio que inicia en lo secreto, y no es posible iniciar en lo Secreto

con actividades intelectivas sino con una experiencia de ruptura y de negatividad, cual el estupor repentino de una inteligencia transportada más allá de la condición humana por la *hénosis hýper noûn*.

BIBLIOGRAFÍA

01. Abbate, Michele (2005), *Proclo. Teología Platónica*. Texto griego a fronte. A cura di M. Abbate, Milano, Bompiani, 1183 pp.
02. Balthasar, Hans U von (1986), *Gloria. Una estética teológica 2*, Madrid, Encuentro, 348 pp.
03. Bastid Paul (1969), *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, Vrin, 243 pp.
04. Beierwaltes, Werner (1990), *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 367 pp.
05. Beierwaltes, Werner (1992), *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano, Vita e Pensiero, 345 pp.
06. Beierwaltes Werner (1993), *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Milano, Vita e Pensiero, 134 pp.
07. Beierwaltes, Werner (2000) *Platonismo nello Cristianesimo*, Milano, Vita e Pensiero, 287 pp.
08. Charrue Jean Michel (2003), *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion. Platon et Plotin*, Paris, Les Belles Lettres, 278 pp.
09. Chenu Marie Dominique (1957), *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 189 pp.
10. De Bruyne, Edgar (1994), *La estética de la Edad Media*, Madrid, Visor, 134 pp.
11. De Muralt André (1995), *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, Vrin, 167 pp.
12. Dillon, John (1976), "Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis" en Harris Bernard (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, Virginia, pp. 247-263.
13. Dodds, Eric (1933), *Proclus. The Elements of Theology*, OUP, Oxford, 235 pp.
14. Gersh, Stephen (1978), *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, Brill, 231 pp.
15. Gersh, Stephe (1973), *KINHZIZ AKINHTOZ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, Brill, 167 pp.
16. Gerson, L-Dillon, John (2004), *Neoplatonic Philosophy. Introductory Readings*, Cambridge, Hackett Publishing, 373 pp.

17. Ivánka, Endre von (1990), *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, PUF, 345 pp.
18. Jeaneau, Edouard (1997), "Denys l'Areopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident" en Linos Bénakis, *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, Turnhout, Brepols, pp. 78-98.
19. Lee, Edward N. (1966), "On the metaphysics of the image in Plato's Timaeus", *The Monist*, vol. 50, núm. 3, July 1966, pp. 341-368.
20. Lilla, S. (1996), "La idea di dunamis in Pseudo-Dionigi L'Areopagita" en Francesco Romano and Loredana Cardullo (ed.), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice.
21. Lloyd, Arthur C. (1998), *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, Clarendon Press, 123 pp.
22. Perl, Eric (2007), *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York, SUNY, 113 pp.
23. Rist, John (1985). *Platonism and its Christian Heritage*, London, Variorum Reprints, 167 pp.
24. Roques, Renée (1983), *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 267 pp.
25. Saffrey, Henry D. (1990), *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 159 pp.
26. Saffrey, H-Westerink, Lendeer (ed.) (1968), *Proclus. Théologie Platonicienne*, Livre I, Paris, Les Belles Lettres, 657 pp.
27. Saltor, Jorge (1993), *Utilidad de la filosofía*, Tucumán, CER, 102 pp.
28. Scazzoso, Piero (1967), *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano, Vita e Pensiero, 189 pp.
29. Suchla, Beate R. (1990), *Corpus Dionysiacum I. De Divinis Nominibus*, Berlin, De Gruyter, 278 pp.
30. Trouillard, Jean (1982), *La Mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 102 pp.

JOSÉ MARÍA NIEVA: Doctor en Filosofía. Profesor adjunto de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Autor de diversos artículos sobre Dionisio Areopagita y neoplatonismo. Ha realizado una traducción al español de *Proclo, Teología platónica* para la Editorial Losada.