

Apóphasis y kénosis en Dionisio Pseudo Areopagita

Cicero Cunha Bezerra

ABSTRACT

The *Corpus Dionisyacum* represents an endeavour to harmonize Neoplatonism and Christianity. Our purpose here is to demonstrate, from the point of view of the concepts of *apóphasis* and *kénosis*, that the experience of mystical union, in Dionysius, closely follows neoplatonic reflection in its form of *aphairesis* (abstraction). It culminates in a luminous way in the abandonment and detachment emphasized by St. Paul [*Phil.* 1,7], which, in large part, will be taken to its ultimate consequences in the Dionysian reflection of the great medieval mystics.

RESUMEN

El *Corpus Dionisyacum* representa un esfuerzo de armonía entre el neoplatonismo y el cristianismo. Nuestro objetivo consiste en demostrar, a partir de los conceptos de *apóphasis* y *kénosis*, que la experiencia de la unión mística en Dionisio sigue de cerca la reflexión neoplatónica, en su forma de *aphairesis* (abstracción) y culmina de manera luminosa en el abandono y desprendimiento subrayado por san Pablo [*Fel.* 1, 7], que será llevado a sus últimas consecuencias, en buena parte, gracias a la reflexión dionisiana por los grandes místicos medievales.

I. CONTEMPLACIÓN Y SILENCIO

Para una mejor comprensión del tema dividiremos nuestra exposición en tres puntos: a) la noción de *apóphasis* y *silencio*; b) la noción de *kénosis* —en este apartado a partir de los comentarios dionisianos a las *epístolas* paulinas, estableceremos la comprensión de la *apóphasis* como vaciamiento (*ekénose*)— y, c) *apóphasis* y *kénosis*: del vacío o de la plenitud del amor.

Una de las frases más bellas y significativas de las *Enéadas* es: huir solo al solo (*phygé monón pròs mónon*) [Plotino *En.* VI, 9 (11-50), VI 7, 34 (35) (1998), p. 556]. En esta fuga tenemos implícitos dos conceptos de la filosofía neoplatónica (claves para nuestro trabajo) que serán rescatados por pensadores cristianos a lo largo de toda la Edad Media: negación y silencio. Todo el proceso de contemplación y retorno al Uno implica un silencioso desnudarse del alma frente al mundo y a los deleites transitorios de la vida, de modo que *negación* significa *superación* de toda predicación o imagen; un *liberarse de todas las demás cosas*. Jean Trouillard ve expresada en esta fuga, la soledad metafísica que fundamenta toda la noción de alma plotiniana.

Sólo un alma purificada e iluminada puede contemplar y conocer aquello que trasciende toda imagen y todo conocimiento [Trouillard (1955), p. 134].¹

Hay que precisar que la negación, al mismo tiempo que implica un «despojamiento», debe ser entendida como una afirmación, puesto que forma parte del proceso mismo de ascensión del alma; por ello, podemos afirmar que la negación plotiniana posee dos aspectos: el *metafísico*, dado que trasciende la renuncia moral o la simple negación dialéctica, y el *místico*, en el sentido de que el alma al abandonar las cosas, lo hace por entender que hay una presencia incomparablemente mejor.

Y todas las demás cosas en las que antes se deleitaba —mandos, poderes, riquezas, bellezas, ciencias— de todas esas cosas habla desdeñosamente. No hablaría así si no hubiera topado con otras mejores. [En. VI, 7, 34, (35), p. 474].

En la *Enéada* VI 4, Plotino hace una referencia que nos conduce de inmediato a la *República* platónica y su crítica a las formas del Estado.² Según Plotino, del mismo modo que para la ciudad, así como para una asamblea, el mal consiste en ser dominado por los peores, el hombre que lleva la «plebe» dentro de sí es un hombre avasallado por placeres, apetitos y temores [En. VI 4; 15 (30-35), p. 351]. Consecuentemente, el alma tiene como misión superar los juicios característicos de una naturaleza vulgar e inconstante para penetrar en la unidad originaria que fundamenta y sostiene todo el universo.

Ello supondría, para Plotino, un ejercicio radical de renuncia que está sostenido en la plena afirmación de una libertad absoluta.³ Lo importante para nuestra investigación es que la liberación hacia la unidad asume un aspecto de *reencuentro* consigo mismo. Según Plotino hay que prescindir de todo lo exterior y regresar del todo a lo interior:

No hay que estar inclinado a nada de lo exterior, antes al contrario, ignorándolo todo, primero con la disposición del ánimo y luego con la liberación de toda forma, e ignorándose a sí mismo, entrar así en la contemplación de aquél [En. VI 9, 7 (15-29), p. 547].

El filósofo afirma que si alguien preguntara a la naturaleza por qué motivo produce y si pudiera escuchar y hablar, respondería: «No debieras preguntar, sino comprender en silencio tú también, como yo guardo silencio y no acostumbro a hablar» [En., III 8, 4, p. 242]. Comprender en silencio, o mejor dicho, la naturaleza guarda silencio. Guardar, para nosotros, significa *preservar*. La Naturaleza por derivar de una vida superior, se *preserva en sí misma*, en su quietud.

En virtud de su propia quietud, en virtud de esa comprensión y de una especie de autoconciencia, vio —como era capaz de ver— lo que viene a continuación

de ella, y ya no se puso a buscar otras cosas una vez que hubo creado un espectáculo esplendente y gracioso. [*En.*, III 8,4 (15-20), p. 243].

Pero, ¿cómo penetrar en este resguardo? Plotino habla de un invocar a Dios no en voz alta, sino elevándose de la Naturaleza al Alma y del Alma a la Inteligencia en actitud orante, haciéndose cada vez más *íntimos y semejantes al Solo*.⁴

Que a la gran Alma la contemple otra alma, no pequeña, en estado de callada quietud, una vez que se haya hecho merecedora de contemplar al haberse liberado del engaño y de los hechizos que tienen hechizadas a las demás almas. [*En.*, VI 9, 7 (15-29), p. 23].

Contemplación y silencio parecen formar una misma unidad. El silencio es el modo por el cual el alma rompe la tiniebla del pensamiento discursivo y se adentra en la morada de aquél que *es pura luz*. Es preciso recordar que, si la razón discursiva constituye el plan totalmente humano, el hombre tiene la capacidad de trascender este plan. Dicho de otro modo, si la capacidad de hablar, es el rasgo esencial del hombre,⁵ el silencio constituye la salida y el abandono de sí mismo en dirección a la unidad que traspasa todo nombre. Proclo en el capítulo II, 11 de los *Elementos de teología* resalta la necesidad de una preparación para la contemplación que no sólo implica en la contención de las pasiones sino en una tranquilidad de todas las facultades e incluso de todas las cosas en su entorno para que de esta manera, el hombre celebre de manera digna a aquello que es «más inefable que todo silencio y más desconocido que toda existencia» [Proclo, *Elem. Theol.*, II, 11].

Sabemos que tanto para Plotino como para Proclo, el alma es el centro de toda reflexión. El carácter de viajero, o sea, de vehículo por lo cual el hombre supera su condición de ser finito y transitorio ascendiendo a lo divino convierte el alma en un lugar propicio para la unificación que ocurre por un movimiento dialéctico que conduce de lo simple a lo complejo y de lo universal a lo singular. Por ello, para Plotino, *orar solos al Solo* [*En.*, V 1, 5 (5-10), p. 30] tiene el sentido de «recogimiento». Es necesario penetrar en lo más profundo de sí mismo donde, como también señala el Maestro Eckhart: *Dios está sin velo y sin coacción*.

Es precisamente este «estar» sin velos lo que nos interesa resaltar. En los *Nombres Divinos*, Dionisio subraya la necesidad de valernos de símbolos para entender, en la medida de lo posible, las realidades divinas pero, enseguida, hay que abandonarlos, despojarse de todo entender y elevarse hacia el silencio más profundo. Estamos refiriéndonos, por tanto, a un avanzar de negación en negación a la «*Tiniebla*» que está más allá de toda negación. Con razón sostiene J. Vanneste la existencia de una progresión lógica en el modo místico de conocer a Dios [Vanneste, J. (1958), p. 9]. Pero una progresión

que, como dirá el Pseudo Areopagita, está fundada en una sabiduría irracional, ininteligible e ignorante [Cf. Dionisio (1943), *DN*, VII; § 1, 865 C., p. 141]. ¿Cómo comprender este saber que es ignorancia? ¿Qué, de hecho, hay de irracional en la filosofía dionisiana? Para contestar a estos cuestionamientos, nos concentraremos en el análisis del texto *Peri mystikes theologias* en el cual el filósofo formula la idea de «renuncia» como camino para la verdadera sabiduría.

Dionisio afirma al principio de la *Teología Mística* la necesidad del abandono de todas las sensaciones y operaciones intelectuales, así como, de todas las cosas *que no son y que son (pánta ouk kai onta)* [Dionisio, *MT*, 1, 997 A]. La dialéctica platónica recobra su fuerza en Dionisio ya que del Bien supremo participan tanto el ser como el no-ser. El abandono (*apoleipe*) es la superación a toda especie de categoría o atributos. De manera que la *apóphasis* es el primer momento constitutivo de una experiencia que tiene como fundamento el «abismo sin fondo» de la *apháresis*.

J. Vanneste, al analizar la noción de *apháresis* en Dionisio resalta algunos significados que nos parece importante reseñar. Según el comentarista, en las matemáticas, *apháresis* significa «resta»; en fonética, la caída de una letra inicial o mediana; en filosofía, este término parece tener más de un significado como es el caso de Aristóteles que lo emplea en el sentido de una operación lógica de la abstracción; Plotino y Proclo, a su vez, retornan al sentido primitivo de la palabra como «acción de quitar» de los escultores [Vanneste, (1958), p. 66].

No hay duda que la noción de *apháresis* que, en Dionisio, converge en la *apóphasis* posee el mismo sentido dado por los neoplatónicos a través de la imagen del escultor:

Pues es una visión verdadera y un verdadero conocimiento: alabar hipersustancialmente el ser hipersustancial abandonando todos los seres, de modo semejante a aquellos que construyen una estatua al natural, retirando toda la materia superflua que impide la visión de la figura encubierta y que mediante este trabajo de eliminación manifiesta en sí y por sí la belleza oculta [*MT*, II, 1, 1025 B].⁶

Dionisio utiliza esta imagen para representar el «despojarse de todos los seres» como condición necesaria para la contemplación de la belleza oculta (*anaphainontes kállos*) que traspasa todas las cosas. Si en los *Nombres Divinos*, Dios es celebrado a partir de los varios atributos que caracterizan su poder creador en dirección a los seres, en la *Teología Mística*, ocurre justamente lo contrario, o sea, las negaciones conducen a una ascensión que parte de los seres hacia la simplicidad absoluta. En este sentido podemos afirmar, con Ysabel de Andia, que la *vía negativa* dionisiana se asocia directamente a la idea plotiniana de *aphele pánta* presente, al mismo tiempo, en la *Enéada* V 3, 17 (35) y en la *Teología Mística (pánta aphelon 1000 A)* [Andia, (1996), p. 15]. En realidad ambos hablan de una misma cosa. En efecto, estamos hablando

del movimiento conversor que puede ser definido tanto como una «supresión» como también «superación» o «elevación» (*anagogé*) en dirección al *Uno allá de todo ser*.

Es verdad que se puede sostener que en la *Teología Mística* hay una ausencia de las tres vías (purificación, iluminación y unión) a favor de un «abandono» radical y directo por medio de las negaciones sucesivas que conducirían a la «*agósia*» y a la unión con Dios. Sin embargo, hay que tener en cuenta que si por un lado, Dionisio en la *Teología* radicaliza la experiencia de la unidad como supresión de toda actividad intelectual, por otro, refuerza la figura de Moisés como modelo y camino de virtud.⁷

Aunque Dionisio inicie su tratado invitando a Timoteo a hacer una ascensión de carácter trascendente y místico a través del abandono de las sensaciones y de las operaciones intelectuales, hay que decir que esta experiencia viene ejemplificada en la figura de Moisés comprendido como el intelecto que se purifica, ilumina y se une con el *rayo más que luminoso*. La experiencia del Sinaí figura en el *Corpus* como sinónimo de superación y ascenso a las cumbres más santas. Unas cumbres que no están en un lugar distante ni tampoco en altitudes inescalables sino en las entrañables profundidades del alma humana.

Con ello queremos afirmar que la montaña es un despojarse progresivo que requiere, de acuerdo con lo que propone Dionisio en el conjunto de su obra, una preparación o iniciación. Es imposible pensar en la experiencia del «vacío» sin que presupongamos un previo ejercicio que, por supuesto, no se trata de técnicas ni fórmulas lógico-matemáticas, sino en un «dejarse penetrar», sea por las *Escrituras* o por los símbolos, por un saber que como nos señala Dionisio: es ignorancia. «Entonces, cuando (Moisés) se libera (*apolýetai*) de todo cuanto ve y es visto, penetra en la tiniebla verdaderamente mística de la ignorancia» [MT, 1001 A].

En la experiencia de Moisés, tenemos los tres momentos cruciales para la comprensión del «vacío» dionisiano; son estos: abandono (*apoleipe*), desconocimiento (*agnosía*) y unión (*hénosis*). Moisés encarna la imagen del intelecto (*noûs*) que se eleva hacia Dios y penetra en la nube del desconocimiento⁸. Así como Parménides de Éleia vivencia el ascenso progresivo del mundo de la *doxa* hacia la verdad de la diosa, Moisés es el símbolo de un esfuerzo que tiene como principio un abandono que no sólo trasciende al mundo sensible, sino que alcanza un estado donde la *visión* se convierte en una *no-visión* y la luz en tiniebla.

Uno de los temas recurrentes en la mística renana y que nos parece profundamente ligado al apofaticismo dionisiano es, sin duda, la idea del desierto como «lugar de abertura del espíritu hacia su horizonte de muerte» [MT, 1001 A]. En la *Teología Mística* podemos leer: «Porque por el libre, absoluto y puro desprendimiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado en un puro éxtasis hasta el rayo tenebroso de la divina

Supraesencia» [*ibid.*]. Cabe señalar que la experiencia extática a la cual se refiere Dionisio, está profundamente marcada por la «pasividad» presente en los estoicos en su forma de *apatheia* y que, como señala Juan Martín, constituye uno de los rasgos más significativos de la mística cristiana [Velasco, (1999), p. 324]. El sujeto como «abierto» a la «donación» que lo arrebatando conduciendo al éxtasis contemplativo viene representado por un incesante deseo del hombre hacia Dios que lo convierte en «abismo» capaz de albergar el eterno nacer de Dios.

En la *Jerarquía eclesiástica* podemos leer: «Aquél que me ama guardará mis palabras, y mi padre le amará y vendremos a él, y permaneceremos en él» [EH, II; 1, 392 B]; como podemos constatar, Dionisio formula lo que posteriormente el Maestro Eckhart expresará en numerosos textos: que la «desnudez» o el desprendimiento hace que Dios venga al hombre y permanezca en él. La necesidad de que el alma esté completamente limpia y vacía es la condición misma para que el hombre abra un camino y reciba la «santa y divina regeneración».

De modo que estamos frente a una paradoja donde el aniquilamiento es condición para la existencia extática del hombre. Una existencia marcada por una fidelidad recíproca entre el amante y el amado que los hacen salir de sí mismos en busca uno del otro. Dionisio llega incluso a afirmar que el mismo Dios, gracias a su bondad y amor, vive fuera de sí y por ello los teólogos lo llaman *celoso* [DN, IV; 13, 712 A]. En este sentido, sostenemos el acercamiento entre la *apóphasis* dionisiana y la idea de la pobreza o desnudez espiritual como el lugar de encuentro y de unión con Dios. La deificación como «nacimiento» se expresa en el despojamiento progresivo de todo lo que separa el hombre de la Simplicidad originaria. Afirma Dionisio en el paso 872 B de los *Nombres Divinos*:

Cuando la inteligencia, apartándose de todas las cosas y olvidándose incluso de sí misma, se une a los rayos que brillan en lo alto, quedando iluminada en aquella insondable profundidad de la Sabiduría [DN, VII; 3, 872 B].

Un despojar que implica necesariamente una profunda comprensión de las teofanías divinas como símbolos de un eterno brotar de Dios en el mundo. Por ello afirma el Pseudo Areopagita que divinizarse es *nacer Dios en nosotros*.⁹ A.M. Hass en su excelente exposición sobre san Juan de la Cruz asocia la idea de «noche oscura» al «rayo de tiniebla» característico del abandono dionisiano. Es la junción entre los dos extremos: lo divino y lo humano que para san Juan sería una «tempestuosa y horrenda» noche donde el alma es arrojada en las tinieblas en la más profunda pobreza y miseria [Hass, (1999), p. 63].

Con menos dramatismo, pero con igual profundidad, Dionisio comprende el abandono como entrega al *fuego divino*; como un abrirse a la luz del Rayo del sacratísimo misterio a partir del cual, el hombre difunde suaves

olores «sin trabas en su mente».¹⁰ En esta perspectiva la experiencia del «abandono» más que negatividad frente a la vida es un acto de amor. Una experiencia fundamental en la cual el hombre al asumir su precariedad realiza su verdadera vocación, a saber: *ser imagen de Dios*. Al respecto, afirma Amador Vega que la experiencia de la ausencia de Dios es una necesidad que concede al hombre la libertad para intervenir en el mundo. La ausencia como apelación a que el hombre encuentre en la experiencia del desierto y de la nada, su sentido más profundo y positivo. Dicho eso, pasemos para el análisis de la noción de *kénosis*.

II. LA KÉNOSIS COMO CO-PERTINENCIA ENTRE EL HOMBRE Y DIOS

Está claro que la noción de *kénosis* es algo común en la literatura y filosofía antigua. La idea del *vacío* (*kénos*) la encontramos en Sófocles (*El. 1020; Aj., 917*), en varios diálogos de Platón como en el *Filebo* (35b. 4), *Banquete* (186c.7), *Lysias* (215e. 8), *Timeo* (65a. 2). También en Plotino (*Enéadas I, 8, 8, 6; V, 8, 28; VI, 8, 3, 13*), Proclo y, en la tradición atomista este concepto es utilizado como oposición a *sómata*. Sin embargo, es seguramente en el cristianismo, en particular en san Pablo, donde este concepto asume el sentido más profundo de despojo entendido como una renuncia voluntaria tanto de lo divino como de lo humano; nos dice el apóstol al referirse a Cristo: «sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres» [*Fil., 2, 7; 8*]. Dionisio cita solamente una vez la palabra *kénosis* y lo hace justamente al comentar este pasaje en los *Nombres Divinos*. Según el Pseudo Areopagita, la humillación de Cristo es el símbolo de su supraesencialidad que, a pesar de su inefabilidad y trascendencia, asumió de manera radical la condición humana [*DN, II; 10, 649 A*]. Es el Dios que se hace siervo. La profundidad de esta acción (*miracle des miracles!*) es algo que para nosotros, permanece olvidada. ¿Qué queremos decir? Para nosotros, el pensamiento dionisiano disiente completamente de una comprensión objetivista de Dios. Con ello no queremos decir que Dios permanezca del todo desconocido puesto que se da a conocer en sus múltiples teofanías incluso en su propio Hijo como manifestación del amor del Padre. Sin embargo, lo que nos interesa acentuar es el carácter de negación implícito en el acto del amor divino (*philanthropia*) bajo la forma de encarnación.

Para clarificar esta aparente paradoja nos es de gran importancia el análisis que hace Vincenzo Vitiello [Vitiello (1999), p. 77] de uno de los pasos más significativos del Evangelio de Marcos [14, 36]. En el tenemos de forma explícita lo que estamos aquí planteando, o sea, la soledad extrema del Hijo que se abandona en la voluntad del Padre. Veamos el texto: «Y decía: “Abba, Padre, todas las cosas son posibles para ti; aparta de mí este cáliz. Pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú quieres”»; a esta cita asociamos el paso

15, 34: «Y en la hora novena Jesús clamó a gran voz, diciendo: “*Eloi, lamma sabakhthani?*” ¿Por qué me abandonaste?»» Ahora bien, siguiendo nuestra reflexión, en estas dos citas tenemos los dos aspectos de la *kénosis* en Cristo: la primera puede ser interpretada como la negación del «yo» en función de la voluntad divina; el segundo momento puede ser comprendido como reconocimiento, por un lado, del mundo como desierto marcado por la sustracción del Padre y, por otro, del extremo dolor de la finitud que se reconoce en su abandono existencial.

Dionisio asocia la *kénosis* de Cristo con el «salir de sí mismo» expresado por Pablo en *Gálatas* [2, 20] y en *Corintios* [5, 15]: «Vivo, pero no yo; es Cristo quien vive en mí». El Pseudo Areopagita interpreta estos dos pasajes como manifestación de una experiencia extática [DN, IV; 13, 712 A]. El salir de sí mismo del amante para vivir la vida del amado es sinónimo de un «vaciar», de renuncia y supresión. Es una entrega o como afirma Pablo en *Filipenses* 2, 7, una «humillación» dado que Cristo se nadificó [EH, IV; 10, 484B].¹¹ En definitiva, creemos que la *apóphasis* dionisiana se asocia directamente a la *mors mystica* en el sentido que solamente muriendo para sí mismo el hombre puede comprender el ser de Dios [Vega (1985), p. 105]. Según estas reflexiones el enamorarse de Dios lleva al éxtasis, pues quienes así aman, dice Dionisio, están en el amado más que en sí mismos [DN, IV; 13, 712 A].

Ahora bien, si la humillación de Cristo es interpretada como el Dios que se hace siervo y, si Cristo es el modelo o el centro donde lo humano y lo divino encuentran morada, podemos decir que es solamente en el vacío más profundo de uno mismo que el hombre experimenta la presencia divina. La *kénosis* como *apóphasis* culmina, sin duda, en la muerte de toda objetivación de Dios. Como dice el evangelista Juan, 1, 18: «A Dios nadie le vio jamás». Ninguna categoría, imagen o concepto puede ser empleado para definir la naturaleza divina.

De hecho la *apóphasis* dionisiana libra el pensamiento de una reducción de lo divino a un ente cualquiera del mundo susceptible de un conocimiento y formulación lógico-racional. Para Dionisio hay dos tipos de profanos: los que creen poder conocer la esencia de Dios por medio de un conocimiento racional y los que se apoyan en las imágenes para defender la causa trascendente de todas las cosas [MT, I; 2, 1000 A].¹² La experiencia apofática dionisiana se apoya ante todo en la simplicidad misma del hecho de que el mundo exista como manifestación o «presentificación» del misterio divino. Por ello, la *Teología Mística* puede ser pensada como un «manual» no de una experiencia del tipo mágico o sobrenatural, sino, de una «vivencia» que sigue el clásico principio de una vida conforme a la naturaleza.¹³ En el paso 868 A de los *Nombres Divinos* Dionisio afirma que solamente cuando el hombre salga totalmente de sí mismo y sea del todo para Dios vendrán en abundancia los dones divinos. En otras palabras, lo que propone Dionisio es la entrega total

del hombre a la «esperanza» que no es «espera» sino un dejar que las cosas sean lo que son en sí mismas.

En este sentido volvemos a la noción de «instante» (*eksaíphnes*) presente dos veces en el *Corpus dionisyacum* como descripción del poder divino como algo repentino y desconcertante en oposición a toda espera y calculo [Chrétien, (2000), p. 119]. Veamos las dos citas:

Renueva con su calor vivificante. Ilumina con su resplandor, pero en sí permanece puro y sin mezclarse. Posee el poder de dividir los cuerpos sin sufrir ninguna alteración. Sube a lo más alto y escapa a toda atracción terrestre, se mueve sin cesar, moviéndose a sí mismo y moviendo a los otros. Todo abarca sin que en ninguna parte pueda encerrarse. De nadie necesita. Escondido crece y manifiesta su grandeza doquier es recibido. Activo, poderoso, invisible y presente en todo ser. Si no se le hace caso, parece que no existe. Pero cuando hay frotación, como si se le hiciera un ruego, aparece repentinamente con todas sus calidades propias [...] [HC, XV; 329 B].¹⁴

Llamamos repentino a lo que se nos presenta inesperadamente, como pasando de lo oscuro a la claridad. Con respecto al amor de Cristo a los hombres, creo que la teología emplea este término para indicar que el Supraesencial renunció a su misterio y que se nos ha manifestado tomando naturaleza humana [Ep. III].

Estas dos citas tienen como referencia el paso 156 D del *Parménides* donde podemos leer:

—¿Cuándo cambia, entonces? Porque no cambia ni cuando está en reposo ni cuando se mueve, ni cuando está en el tiempo.

No, claro que no.

¿Hay acaso esa cosa extraña en la que estaría en el momento en que cambia?

¿Qué cosa?

El instante. Pues el instante parece significar algo tal que de él proviene el cambio y se va hacia uno u otro estado. Porque no hay cambio desde el reposo que está en reposo ni desde el movimiento mientras se mueve. Esa extraña naturaleza del instante se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en ningún tiempo; pero hacia él y desde él lo que se mueve cambia para pasar a estar en reposo, y lo que está en reposo cambia para moverse.

Ahora bien, la primera cita se refiere, en términos platónicos [Platón, *Rep.*, 435 E y *Ep.*, VII 341 C-D], al fuego como imagen sensible del poder de la Deidad supraesencial que penetra todas las cosas permaneciendo en sí misma desconocida y separada. El fuego como símbolo de una manifestación que solo se muestra en cuanto «operación» en la materia, es el ejemplo más claro de la «instantaneidad» divina que pasa de pronto de lo *oscuro a lo claro*. En esta perspectiva, el instante, en perfecto acuerdo con Platón, es el

momento atemporal que posibilita la manifestación del Uno. Con razón afirma J. Wahl que, en Platón, el «instante» es el espacio donde la visión racional se confunde con la visión mística del bien, abriendo la posibilidad concreta de pensar una cuestión que será definida en la quinta hipótesis del *Parménides*: el infinito [Wahl (1951), p. 171]. Pensado en el esquema platónico, el instante, es lo que caracteriza la tercera hipótesis como intermediaria entre la infabilidad del Uno (primera hipótesis) y la temporalidad característica de la segunda.

Es precisamente el carácter de intermediario lo que define la naturaleza divino-humana de Cristo, así como, la «renuncia» de la Supraesencialidad a su misterio al asumir la naturaleza humana. Vale resaltar que si la encarnación es la manifestación del profundo amor divino por el hombre (*philanthropia*) es también el paso fundador de una esperanza que anima y mantiene el cristiano a la espera de lo inesperado. Espera que no significa, como señalamos anteriormente, un aguardar en el sentido temporal de un acontecimiento futuro, sino más bien entrega y confianza a la «promesa».¹⁵

J.L. Chrétien hace una observación importante, para lo que estamos aquí planteando, según él, lo «inesperado» ha tenido un lugar y una fecha pero eso no significa que se convierte por ello en un objeto de una simple retrospectión, sino que funda absolutamente el futuro en tanto que ha tenido lugar [Chrétien (2000), p. 138]. En esta perspectiva, diríamos que lo inesperado se mantiene como tal, gracias al retraimiento del propio Dios que aunque asumiendo la naturaleza humana, sigue siendo misterio. Vale recordar una vez más que Dios es como fuego que *cuando hay frotación aparece repentinamente*. De modo que renuncia y entrega se conjugan mediante la esperanza que se sostiene por una constante disposición del ánimo que hace del hombre espacio abierto a la actuación divina [EH, II; 1, 392 A].

Lo que propone Dionisio es algo muy próximo a lo que afirma Plotino sobre el *silencio de la naturaleza*. No hay que comprender, hay que escuchar y guardar silencio. Esta postura Dionisio la expande por todos los niveles de la existencia bajo la forma de la idea de justicia expresada en la Carta VIII: «Cada cual se examine a sí mismo, y, sin aspirar a cargos más altos o más dignos, se mantenga en el puesto que se le ha confiado» [Ep., VIII, 1089 D]. Esta afirmación más que justificar una estructura socio-política expresa una comprensión del mundo donde cada ser realiza su modo más propio de existir. En el caso del hombre, una existencia marcada por una mutua relación erótica con Dios que la convierte en una experiencia «extática» dado que el amor no permite que el *amante se pertenezca a sí mismo sino al amado* [Yanarrás (1995), p. 112]. El hombre que arrojado en el desierto de la existencia logra escuchar el *estruendo ensordecedor* [Nishitani (1999), p. 78] que experimentó Moisés es capaz de comprender que Dios más que un *ens absolutum* es Rayo de Tiniebla que no es ni esencia, ni perpetuidad ni tiempo, ni ciencia, ni verdad, ni iluminación, ni sabiduría, ni uno, ni unidad, ni deidad, ni bien, ni espíritu, ni

filiación, ni paternidad, ni nada de lo que es accesible a nuestro conocimiento [MT, V, 1408 A]. Por último, dejemos resonar, como síntesis de este trabajo, las palabras del Maestro Eckhart, que bien podrían ser de Dionisio y que representan de manera clara la *apóphasis* como una co-pertinencia entre Dios y el hombre que hace de este último, morada y lugar de toda manifestación:

En todo eso Dios no encuentra ningún lugar (más) en el hombre, pues el hombre consigue con esa pobreza lo que él es eternamente y lo que siempre será. En todo eso Dios es uno con el espíritu y ésa es la extrema pobreza que se puede encontrar. [Cf. Eckhart (1999), p. 81].

Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Sergipe (Brasil)
Cidade Universitaria Prof. José Aloisio de Campos
Jadim Rosa Elze s/n, 49100-000, Saõ Cristovão, Sergipe, Brasil
E-mail: cicerobezerra@hotmail.com

NOTAS

¹ Es corriente en la literatura cristiana el llamamiento a la purificación o preparación del alma hacia la contemplación. Gregorio de Nisa en su *Vida de Moisés: historia y contemplación*, hace una alusión a las palabras de Plotino, dice él: «No subirá al monte si no está purificado». La contemplación es, por tanto, una *montaña escarpada, difícil de subir*, muchos quedan abajo, en la base, mientras que otro, imagen de Moisés, sube más arriba y escucha los sonidos de trompeta que crecen a medida que avanza. [Cfr. Gregorio (2001), p. 250].

² Dice Platón en el libro VIII 365e de la *República*, al criticar el exceso de libertad característico de la democracia: «Y así, cuando ven al fin que el pueblo, no por su voluntad, sino ignorante y engañado por los calumniadores». De modo que Plotino utiliza la misma idea de la multitud como el dominio de los peores.

³ En la *Introducción a los Elementos de Teología* de Proclo, Trouillard subraya la renuncia plotiniana como una característica que diferencia las dos escuelas neoplatónicas: la racionalista (pero no menos mística) de Plotino y principalmente Porfirio y la escuela de Jámblico, Siriano, Nestorios y Proclo que ponen en primer lugar los Oráculos caldaicos y la teúrgia. Según el comentarista, entre Plotino y Proclo hay una sutil diferencia que representa bien estas dos concepciones de la filosofía neoplatónica: que para Plotino la unión con el Uno implica una serie de negaciones y un salir del mundo empírico hacia la visión inteligible; es un *processus de décantation*; una purificación crítica que tiene como marca el carácter negativo entre el ser y el pensar. Proclo, a su vez, comprende el universo por medio de series verticales cuyos rayos se diferencian de su centro. En realidad, esta diferencia de principio ocurre gracias a la concepción procleana de las tríadas intermediarias que entendidas como *hénades* son idénticas al

centro universal, pero que son distintas en cuanto *monádes*. [Cfr. Trouillard (1965), p. 24]; Sostenemos que Dionisio se encuadra perfectamente entre estas dos concepciones, o sea, recupera las tríadas y la progresión gradual en los moldes teúrgico-procleanos como camino para comprender los ritos y sacramentos cristianos y profundiza en la unión como vaciamiento total en moldes típicamente plotinianos.

⁴ Tornarse semejante al Solo es, en cierta forma, el reconocimiento del origen divino del hombre; es penetrar en el interior de sí mismo y comprender, como nos dice Enrique Borrego, «que su soledad radical no es sino una vivencia de su ser en la multiplicidad, la cual se formula en la conciencia como expresión de una falsedad». [Cfr. Borrego (1994), p. 65].

⁵ Jean Trouillard observa que para Proclo la característica de las almas racionales es el poder del discurso que consiste en expresar en una multiplicidad de razones y signos organizados en sintaxis la plenitud más simple de los pensamientos y de las ideas. [Cfr. Trouillard (1974), pp. 239-255; p. 240]

⁶ Subrayado nuestro. Es casi literal la aproximación con el texto de la *Enéada* I, 6, 9 de Plotino. H.U. Balthasar afirma que si Platón había establecido como fundamental la relación entre la negación y afirmación y ello había determinado la mística estética de Plotino y Proclo, así como la de Gregorio de Nisa y de Agustín, sólo en Dionisio adquiere su equilibrio perfecto. El movimiento negativo que antepone la teología apofática a la catafática, se inflama sólo, y con ardores crecientes, a partir del movimiento descendente del Dios que se comunica en las realidades aparentes. [Cfr. Balthasar (1986), pp. 143-205; p. 164].

⁷ Ysabel de Andia interpreta la presencia de Moisés en la Teología Mística como sinónimo de la «montaña de las negaciones» expuesta en los *Nombres Divinos*. [Cfr. Andia (1994), pp. 13-15; p. 309]

⁸ Es importante resaltar que la figura de Moisés posee una larga historia en la tradición judeo-cristiana. Filón de Alejandría lo cita como modelo de legislador y profeta; Clemente de Alejandría prefiere comprenderlo como un hombre político; Basilio a su vez, lo destaca como «médico» y hombre de Dios y Gregorio de Nisa, la interpreta como la imagen del ascenso del alma hacia Dios. Sobre las múltiples interpretaciones de la figura de Moisés, véase el excelente trabajo de Marguerite Harl [Harl (1993), pp. 335-370]. Señala Ysabel de Andia que Dionisio interpreta la ascensión de Moisés en los términos del Éxodo y que la ascensión está marcada por los verbos «sobrepasar», «superar», «dejar» y «penetrar». En el fondo, Dionisio comprendería la ascensión como una progresión lingüística, una montaña de negaciones en la cual ocurre una disminución progresiva de las palabras hasta culminar en el silencio apofático. [Cfr. Andia (1996), p. 342]; Como ilustración de la unión en la nube del desconocimiento podríamos aún citar los preciosos versos de san Juan de la Cruz que dice: «¡Oh noche que guíaste! ¡Oh noche amable más que el alborada! ¡Oh noche que juntaste Amado con amada, amada en el Amado transformada!» [Cfr. Cruz (1993), p. 449].

⁹ Dionisio hace referencia directa al bautismo como imagen visible del nacer de Dios en el alma humana, sin embargo, para ser coherente con la unidad exegética que poseen los símbolos en el *Corpus* hay que entender este nacer en todos los niveles de la existencia. [Cfr. *EH*, II; 1, 392 B].

¹⁰ El simbolismo de la Ucción de los santos óleos expresan este deseo de participación en el Rayo luminoso a los que se elevan espiritualmente. [Cfr. *EH*, IV; 2, 476 B].

¹¹ Keiji Nishitani observa, en perfecta sintonía con lo que sostiene Dionisio, que en Cristo el vaciarse es sinónimo de un Dios que se hizo siervo (*ekkenosis*) pero que Dios, en su perfección original, goza de la kénosis por «haberse vaciado». El autovaciamiento como negación de la vacuidad original. [Nishitani (1999), p. 109].

¹² Es interesante observar que éste aspecto de misterio reservado a los iniciados es una de las principales características de la mística helenística. La revelación es un secreto reservado a los «dignos» y que no se debe divulgar (*diabállein*). Conocer a Dios, señala Festugière, es un asunto de iniciación, teúrgia o de magia: *nouit qui colit*. [Cfr. Festugière (1997), p. 18]. M.A. Hass define la teología negativa como un modo de comportamiento que no representa un estatuto de conocimiento, sino una praxis. [Hass (1985), pp. 13-34].

¹³ M.A. Hass define la teología negativa como un modo de comportamiento que no representa un estatuto de conocimiento, sino una praxis. [Hass (1985), pp. 13-34].

¹⁴ M. Gandillac traduce como *brusquement*, sin embargo, optamos por la traducción de P. Scazzoso como *improvvisamente* dado que representa mejor lo que estamos aquí planteando.

¹⁵ El símbolo que mejor ejemplifica el sentido de esta «entrega» a la promesa lo encontramos en I Tesalonicenses, 5, 1-2 donde podemos leer: «Pero acerca de los tiempos y de las ocasiones, no tenéis necesidad, hermanos, de que yo os escriba. Porque vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá así como ladrón de noche»; esta carta que tuvo una profunda influencia en pensadores como M. Heidegger [Véase Gadamer (2002), p. 153; Álvarez (2002), pp. 108-123] expresa de manera clara la comprensión cristiana de la vida como una experiencia fáctica basada en un tiempo imprevisible y súbito. La vida como realización constante y entrega a la promesa de un Cristo que vendrá como los dolores a una mujer encinta [*Ites.* 5; 3].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDIA, Y. (1994), «Denys l'Aréopagite à Paris», en *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, en *Actes du Colloque International*, Paris, 21-24 septembre 1994, editadas por Ysabel de ANDIA, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997, pp 13-15.
- (1996), *Henosis, l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-Nueva York-Colonia, E. J. Brill.
- ÁLVAREZ, M. G., (2002), «El problema de Dios en Wittgenstein y Heidegger», en *Revista de Occidente*, n.º 258, Madrid, pp. 108-123.
- BALTHASAR, U.V.H. (1986), «Dionisio», en *Herrlichkeit. Fächer der Stile*, traducción castellana de José L. Albizu, Madrid, Encuentro, pp. 145-205.
- BORREGO, E. (1994), *Cuestiones plotinianas*, Granada, Facultad de Teología.
- CHRÉTIEN, J-L, (2000), *Lo inolvidable y lo inesperado*, traducción castellana de Javier Teira y Roberto Ranz, Salamanca, Sígueme.
- CRUZ, J. DE LA (1993), «Canciones entre el alma y el esposo», en *Obras completas*, edición crítica, Madrid, Editorial de Espiritualidad, pp. 584-589.
- DERRIDA, J. (1997), *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Proyecto a.
- DIONISIO, P. A. (1943), *Oeuvres complètes*, traducción Maurice de Gandillac, Paris, Aubier.

- ECKHART, M. (1998), «Del hombre noble», en *Obras escogidas*, Barcelona, Edicomunicación, pp. 21-30.
- (1999), *El fruto de la nada*, Traducción Amador Vega, Barcelona, Siruela.
- FESTUGIERE, A. J. (1997), *Hermétisme et Mystique Paienne*, París, Aubier.
- GADAMER, H. G. (2002), *Los caminos de Heidegger*, traducción castellana de Angela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder.
- GREGORIO, N. (2001), *Semillas de contemplación. Homilias sobre el Cantar de los cantares. Vida de Moisés: historia y contemplación*, edición preparada por Teodoro H. Martín (coordinador) Madrid, BAC.
- HARL, M. (1993), *Le déchiffrement du sens, Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, París, Institut d' Études Augustiniennes.
- HASS, A.M (1985), «La nada de Dios y sus imágenes explosivas», en *ER, Revista de Filosofía*, traducción castellana de V. Cirlot y A. Vega, n.ºs 24/25, Barcelona. pp. 13-34.
- (1999), *Visión en azul. Estudios de mística europea*, traducción castellana de Victoria Cirlot y Amador Vega, Madrid, Siriuela.
- NISHITANI, K. (1999), *Religión and Nothingness*, traducción castellana de Raquel B. García, Madrid, Siruela.
- PLOTINO (1998), *Enéadas*, traducción castellana de Jesús Igal, Madrid, Gredos.
- TROUILLARD, J. (1955), *La purification plotinienne*, París, Presses Universitaires de France.
- (1965), *Éléments de théologie*, París, Aubier.
- (1974), «L'activité onomastique selon Proclo», en *Entretiens sur l'antiquité classique. De Jamblique a Proclus. Tome XXI*, Ginebra, Vandoeuvres, pp. 239-55.
- VANNESTE, J. (1958), *Le mystère de Dieu, essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Areopagite*, Bruselas, Desclée de Brouwer.
- VEGA, A., (1985), «La huella del desierto en el Maestro Eckhart», en *ER, Revista de Filosofía*, número especial *Nada, Mística y Poesía*, Barcelona, pp. 49-72.
- VELASCO, J.M. (1999), *Cristianismo sin redención, nihilismo y religión*, traducción castellana de M. R. Sánchez, Madrid, Trotta.
- VITIELLO, V. (1999), *Cristianismo sin redención*, traducción castellana de Miguel Ramos Sánchez, Madrid, Trotta.
- WAHL, J. (1951), *Étude sur le Parménides de Platon*, París, J.Vrin.
- YANARRÁS, C. (1995), *Heidegger e Dionigi Areopagita, essenza e ignoranza di Dio*, Roma, Città Nova.