

NEOPLATONISMO Y CRISTIANISMO EN PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA

YSABEL DE ANDÍA

The author takes in the comprehension of Neoplatonism and Christianity in Dionysius the Areopagite in order to demonstrate what this philosopher owes to platonic and christian theology. She considers the work of Proclus (especially his *Commentary to Parmenides* and *Platonic Theology*) and its relation with Dionysius's *De divinis nominibus* in order to expose the Theology of this author.

Lutero dice en *De captivitate Babylonica*¹ respecto de Dionisio Areopagita que es "plus platonizans quam christianizans" y después de él, muchos cristianos, ciertamente más en la tradición protestante que en la católica, le han acusado de haber pervertido la pureza de la doctrina cristiana a través de la introducción masiva de la filosofía neoplatónica en la teología cristiana.

Ello hace surgir una doble cuestión: la de las relaciones entre el helenismo y el cristianismo² en general y la del «platonismo» de los Padres³, en particular.

¹ Lutero, *De captivitate Babylonica*, *Opera omnia*, Edición de Weimar, VI, 561.

² Sobre las relaciones entre el helenismo y el cristianismo véase: J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux I^{er} et III^e siècles*, Paris, 1961; J. Daniélou, "Humanisme et spiritualité", *Dict. de Spir.*, 1969 (7), col. 947-959; P. T. Camelot, "Hellénisme et spiritualité patristique", *Dict. de Spir.*, 1969 (7), col. 145-164; J. Pépin, "Hellénisme et christianisme"; "La philosophie patristique" en *Histoire de la Philosophie. Idées, doctrines*, F. Châtelet (dir.), t. 2: *La philosophie médiévale (du I^{er} au XV^e siècle)*, Paris, 1972, 175-218 y 219-238; G. Madec, "La christianisation de l'hellénisme. Thème de l'histoire de la philosophie patristique", *Petites Études Augustiniennes*, Paris, 1994, 13-26.

³ Sobre el «platonismo» de los Padres véase: R. Arnou, "Platonisme des Pères", *DTC*, col. 2258-2392; E. von Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964; *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, traducido del alemán por E. Kessler, PUF, Paris, 1990; H. Dörrie, "Was ist «Spätantiker Platonismus»? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum", *Theologische Rundschau*, 1972 (36), 285-302, reimpresso en *Pla-*

Las relaciones entre el helenismo y el cristianismo pueden ser consideradas ellas mismas como una helenización del cristianismo —es un tema polémico de la Reforma que se reencuentra en la concepción de la historia de los dogmas de Adolph Hamack⁴—; pero también como una cristianización del helenismo, lo que sería la postura de los Padres. Hay que añadir que esta «cristianización» no ha sido deseada como tal. El helenismo es un fondo común de paganos y cristianos, pero lo que los distingue es su religión, pagana o cristiana. Entre Proclo y Dionisio no hay enfrentamiento como entre Celso y Orígenes o entre Porfirio y Agustín sino una diferencia de contenido religioso: “son los mismos principios exegéticos, pero no los aplican a los mismos textos sagrados”⁵.

Por otro lado, cuando los cristianos profesan una «filosofía⁶ según Cristo» no se sitúan dentro de la tradición de una escuela o una secta filosófica como las diversas sectas que ha frecuentado el joven Justino antes de encontrar el anciano a orillas de Éfeso⁷, sino que confiesan que Cristo, Palabra de Dios, es la Verdad, la Luz o

tonica minora, München, 1976, 508-548; H. Dörrie, “Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (=den Platonismus) dar”, *Theologie und Philosophie*, 1981 (56), 1-46; E. P. Meijering, “Wie platonisieren Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie”, *Vigiliae Christianae*, 1974 (28), 15-28; E. P. Meijering, “Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter”, *Theologische Rundschau*, 1971 (36), 303-320; S. Lilla, “Platonismo e i Padri”, *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, Roma, 1983, 2818-2858; A. M. Ritter, “Platonismus und Christentum in der Spätantike”, *Theologische Rundschau*, 1984 (49), 31-56; C. de Vogel, “Platonism and Christianity: A mere antagonism or a profound common ground?”, *Vigiliae Christianae*, 1985 (39), 1-62; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt, 1985; G. Madec, “Le «Platonisme» des pères”, *Petites Études Augustiniennes*, Paris, 1994, 27-50.

⁴ Véase A. Grillmeier, “Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas”, *Scholastik*, 1958 (33), 321-558, reimpresso en *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien, 1978, 423-488.

⁵ G. Madec, “La christianisation de l'hellénisme”, 15.

⁶ A. M. Malingrey, “*Philosophia*”. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1961; A. Geckaert, “L'étude de la philosophie chez les pères: sens et méthode”, *Studia Patristica*, V, T. U., vol. 80, Berlin, 430-445.

⁷ Justino, *Diálogo con Trifonio*, 3.

la Sabiduría de Dios. La Verdad es Cristo, y toda verdad viene de Dios. A partir de estas premisas, los cristianos se apropian de todas las verdades contenidas en los filósofos griegos o en la humanidad en general. Justino decía: “Todo lo que está bien dicho para todos nos pertenece a nosotros cristianos” (ὅσα οὖν παρα πάσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι)⁸ y Ambrosio: “nostra sunt... quae in philosophorum litteris praestant”⁹. Orígenes y San Agustín¹⁰ realizan una exégesis similar de los «residuos egipcios» y de su oro robado por los hebreos antes de salir al éxodo (Ex., 3, 22 y 12, 35-36): el oro es la sabiduría de los egipcios que los hebreos han llevado consigo con razón. Dionisio Areopagita se sitúa, por tanto, dentro de una larga tradición cuando, a su vez, toma prestado el oro del *Parménides* de Platón y de la *Teología platónica* de Proclo.

Pero es ahora cuando se plantea la segunda cuestión sobre el «platonismo» de los Padres: ¿el neoplatonismo de Dionisio no corrompe su cristianismo?

“Platón para disponer al cristianismo” decía Pascal¹¹, y San Agustín no ha ocultado su deuda a los *Libri platoniorum* en los cuales ve una doctrina similar a la del prólogo de San Juan¹², sin embargo, la relación de los Padres con los platónicos es polémica: Celso, Porfirio y el emperador Juliano son adversarios declarados de los cristianos. Pierre Hadot rechaza en su libro sobre Mario Victorino la idea misma de un platonismo cristiano: “o bien uno es *platonius*, o bien uno es *christianus*, pero el platonismo cristiano no existe”¹³. En el siglo V y VI la situación ha cambiado: es la época del reinado del emperador Justiniano y del final de la Aca-

⁸ Justino, *Segunda Apología*, 13, 14 (ed. y trad. A. Wartelle, Paris, 1987, 216-217). Véase, J. C. M. Van Winden, “Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison”, *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster, 1970, I, 205-213.

⁹ Ambrosio, *De bono mortis*, 11, 51.

¹⁰ Orígenes, *In Exodum*; San Agustín, *De doctrina Christiana*, II, 40, 60 y la nota de G. Folliet, BA 11, 582-584.

¹¹ Pascal, *Pensées*, 219, ed. Brunschvicg.

¹² San Agustín, *Confesiones*, VII, 9. 13 (BA 13, 608-609).

¹³ P. Hadot, *Marius Victorinus*, t. I, 237, n. 12.

demia antes del cierre oficial de la escuela de Atenas en 529¹⁴. Querer recoger la herencia de la filosofía griega es una empresa peligrosa y uno se pregunta si ésta no es la razón por la cual Dionisio Areopagita ha querido escribir bajo un pseudónimo que legitimara su empresa. Para su identificación con el converso de San Pablo en el Areópago, Dionisio se sitúa fuera de la tradición neoplatónica, por tanto, dentro de una neutralidad temporal que le confiere a la vez autoridad y libertad. Ahora bien, el texto del *Corpus dionysiaca* es más elocuente que su firma: Dionisio es un discípulo de Proclo tanto como de San Pablo y es por este doble motivo que uno puede designarlo como un «cristiano neoplatónico».

Pero ¿cómo definir el neoplatonismo? Jean Trouillard ofrece una definición que retendremos:

“El neoplatonismo sucede al platonismo medio el día en el que los platónicos se ponen a buscar en el *Parménides* el secreto de la filosofía de Platón. Este momento lo constituye Plotino con su teoría de los tres unos [las tres hipóstasis principales: el Uno, el Intelecto y el Alma que corresponden a las tres primeras hipótesis del diálogo platónico]. Es la doctrina que busca en la segunda parte del *Parménides* el centro generador del platonismo. Esta definición limita, por tanto, la escuela neoplatónica al movimiento de ideas que se extiende desde Plotino a Damascio pasando por Porfirio, Jámblico y Proclo, por citar sólo los grandes nombres... Si uno sigue esta definición ni los platónicos medios, ni los agustinianos son neoplatónicos. San Agustín no ha conservado la filosofía del Uno nacida del *Parménides*. Uno no es neoplatónico si sólo ha padecido la influencia neoplatónica, ni siquiera si ha acogido ciertas tesis neoplatónicas, mientras no haya conspirado con la intuición fundamental de la escuela”¹⁵.

Si se acepta la definición de Trouillard, San Agustín no es neoplatónico mientras que Pseudo-Dionisio Areopagita sí lo es. San

¹⁴ A. Cameron, “La fin de l’Académie”, *Le néoplatonisme*, Royaumont, 9-13 junio de 1969, Paris, 1971, 281-290.

¹⁵ J. Trouillard, “Le Parménide de Platon”, *Revue de théologie et de philosophie*, 1973 (23), 83 y “Rencontre du néoplatonisme”, *Revue de théologie et de philosophie*, 1972 (22), 9.

Agustín desarrolla una ontología, Dionisio una henología. Es un cristiano neoplatónico que “ha retenido la filosofía del Uno nacida del *Parménides*”. Jean Trouillard es muy crítico con él: el pensamiento de Dionisio “padece del mal de aquellos que poseen dos culturas heterogéneas sin tener una capacidad eminente de construcción: el mal del eclecticismo”¹⁶. No sólo Dionisio es “más platónico que cristiano” sino que no es capaz de sintetizar las dos tradiciones.

Sin embargo, hay que destacar que el juicio de los teólogos católicos (los grandes medievales) u ortodoxos sobre la obra del Pseudo-Dionisio Areopagita no es el de los filósofos especialistas del neoplatonismo. Vladimir Lossky escribía en su *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*: “Sean cuales sean los resultados de estas investigaciones (de la identidad del autor del *Corpus dionysiacum*) no podrán disminuir de ninguna manera el valor teológico de las Areopagíticas. Desde este punto de vista poco importa cuál ha sido su autor: lo principal es el juicio de la Iglesia sobre el contenido de la obra y el uso que hace de ella”¹⁷. El punto de vista de los filósofos es el de la incompatibilidad o de la amalgama de fuentes, la visión de los teólogos es la de la riqueza de la tradición mística reconocida por la Iglesia.

Quisiera, por mi parte, retomar esta doble perspectiva del neoplatonismo y del cristianismo en Dionisio para mostrar lo que él debe a la teología platónica y lo que debe a la teología cristiana.

Si uno se atiene a la definición de Jean Trouillard, Dionisio es un cristiano neoplatónico porque “ha conservado la filosofía de lo Uno nacida del *Parménides*”; es por tanto sobre este punto que hay que examinar el pensamiento de Dionisio.

Dejaré de lado la influencia del *De malorum subsistentia*¹⁸ de Proclo sobre el capítulo IV (§18-35) de los *Nombres divinos* de

¹⁶ J. Trouillard, “Le cosmos du Pseudo-Denys”, *Revue de théologie et de philosophie*, 1955 (5), 51.

¹⁷ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, 22.

¹⁸ Proclo, *Trois études sur la Providence*, t. III, *De l'existence du mal*, texte établi et traduit par D. Isaac, PUF, Paris, 1982. La traducción latina ha sido hecha por Guillermo de Moerbeke, arzobispo de Corinto en el siglo XII que traduce igualmente el *De providentia et fato* y el *De decem dubitationibus circa providentiam libellus*.

mostrada por Hugo Koch y Josef Stiglmayr¹⁹, una dependencia que ya había sido notada por Laurent Valla y antes por Tomás de Aquino²⁰.

La aportación decisiva de Corsini en su libro *Il trattato De divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e I commenti neoplatonici al Parmenide*²¹ es el de haber mostrado la influencia del *Parménides* y del *Comentario del Parménides* de Proclo sobre el *Corpus dionysiacum*. Endre von Ivanka ha visto muy bien la relación del *Parménides* con los capítulos IX y X de los *Nombres divinos*, pero no con el resto de la obra y en particular con el capítulo II donde Dionisio ha realizado la reunificación de las dos primeras hipótesis del *Parménides*.

Proclo trata la 1ª hipótesis del *Parménides* en su *Comentario del Parménides*²² y la 2ª hipótesis en la *Teología platónica*²³, dos libros que estudiaré uno tras otro. La segunda hipótesis relativa al *ἔν ὄν* es la que se halla presente en los *Nombres divinos* donde Dionisio explicita la procesión (πρόοδος) de los seres a partir de Dios bajo el aspecto de los «nombres». La 1ª hipótesis relativa al *ἔν*, que consiste en remontar por la vía de la negación (*negatio-remotio*), eminencia y causalidad hasta la cima de la jerarquía del ser según una conversión (ἐπιστροφή) del espíritu hacia Dios se desarrolla en la *Teología mística*.

¹⁹ H. Koch, "Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysos Areopagita in der Lehre des Bösen", *Philologus*, 1895, 438-454 y J. Stiglmayer, "Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel", *Historisches Jahrbuch*, 1895 (16).

²⁰ Tomás de Aquino, *In I de Causis*, lect. 3: "Hanc autem positionem (Procli) corrigit Dionysius".

²¹ E. Corsini, *Il trattato De divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e I commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, 1962.

²² *Procli Philosophi Platonici, Opera inedita*, ed. V. Cousin, Paris, 1864. Proclo divide su *Comentario del Parménides* (cit. *In Parm.*) en dos partes: 1ª Parte: "La doctrina de las ideas que existen por sí mismas y su relación con los seres que existen concretamente" (libros I-IV); 2ª Parte: "Las diversas negaciones antinómicas aplicadas al Uno de la 1ª hipótesis" (libros VI-VII).

²³ Proclo, *Théologie platonicienne*, (cit. *Theol. Plat.*) texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerlink, L. I-V, Paris, 1968-1987.

I. EL COMENTARIO DEL *PARMÉNIDES* REALIZADO POR PROCLO.

1. Las categorías de las hipótesis del *Parménides*.

Dionisio se inscribe dentro de la tradición del *Parménides* y, a través de él, esta tradición ha impregnado permanentemente la teología mística occidental. El «juego» de las hipótesis sobre el Uno y el Ser va a permitir pensar la ascensión vertiginosa hacia Dios en la teología apofática.

Hace falta, por tanto, situar los *Nombres divinos* en la historia de la exégesis del *Parménides* que empieza con las *Enéadas* de Plotino: la identificación del *Uno* (έν) de la 1ª Hipótesis con el έν υπερούσιον, del *Uno que es* (έν όν) de la segunda con el νοϋς (en el cual se concentra todo el νοητόν y, por consiguiente, también el ser y la vida), y del *Uno que es uno y múltiple* (IIIª) con el alma (ψυχή).

Dodds²⁴ piensa que es posible remontarse hasta el sucesor de Platón: Espeusipo de la antigua Academia ya habría mencionado la έν υπερούσιον και άνοϋσιον. El origen de esta exégesis del *Parménides* se conectaría con el complejo movimiento filosófico que se llama neo-pitagorismo. La influencia de esta interpretación neo-pitagórica se observa en Proclo y en ciertos «nombres divinos» de Dionisio como δικαιοσύνη y καιρός.

Dado que los comentarios del *Parménides* hechos por Porfirio, Jámblico y Siriano se han perdido, el único testimonio de esta tradición exegética es el *Comentario del Parménides* de Proclo.

En su introducción al *Comentario del Parménides*²⁵ Proclo divide esta tradición exegética en tres grupos: para el primero, el diálogo es un tratado de lógica: el *Parménides* debería ser considerado como una crítica de la escuela eleática y en particular de Ze-

²⁴ E. R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One", *Classical Quarterly*, (cit. "The Parmenides of Plato"), 1928 (22), 129-142.

²⁵ Véase el *Excursus* de la Introducción, *In Parm.*, 378 (Cousin), L. VII, 1039 (Cousin).

nón²⁶; en cuanto al segundo, el diálogo tiene un valor metodológico: plantea un problema (1ª parte), define el método de discusión (2ª parte) y da un ejemplo metodológico: las «hipótesis sobre lo Uno» (3ª parte). La IIª Hipótesis sobre el *έν ον* se considera como la verdadera hipótesis (ή υπόθεσις ἀληθής)²⁷. Finalmente, para Siriano²⁸, su maestro (ὁ ἡμέτερος καθηγημῶν) el diálogo tiene un valor teológico. Las características de la interpretación de Siriano son las siguientes: a) El *Parménides* se comprende dentro de un sentido teológico-metafísico, b) el Uno se define en un sentido teológico (θεὸς καὶ έν ταύτῳ), c) se desarrolla la doctrina de las hénadas divinas, d) los «nombres divinos» se identifican con las categorías de la Iª Hipótesis (*In Parm.*, I, 647, 13: VI, 1061, VI, 1085).

En Proclo-Siriano la Iª Hipótesis se reserva a la definición apofática del Uno, mientras que la IIª se aplicaba a las hénadas entendidas como realidades supremas y auto-subsistentes a las cuales corresponden los diversos órdenes de la realidad (νοητόν-ένάδες) (*In Parm.*, IV, 1061, 31-33). Estos atributos son a la vez arquetipos o inteligibles (νοητά) si se consideran en relación con la jerarquía descendiente de los seres que se derivan de ellos, y aspectos de la divinidad si se consideran sobre la vía ascendente del retorno al Uno.

La exégesis dionisiana del *Parménides* se sitúa al término de ese trabajo exegético sobre el diálogo del *Parménides*. Para Dionisio como para Siriano y Proclo los nombres divinos se identifican con las categorías de la segunda Hipótesis: 1. El Uno y lo múltiple (Έν-πολλά), 2. La parte y el todo (Μέρος-όλον), 3. El principio, el medio y el fin (Αρχή-μέσον-τελευτή), 4. Lo finito y lo infinito (Πέρασ-άπειρον), 5. La figura (Σχήμα), 6. El estar en todas partes y el en ninguna parte (Οὐδαμοῦ-πανταχοῦ), 7. El movimiento y el reposo (Κίνησις-στάσις), 8. La identidad y la alteridad (Ταυτότης-έτερότης), 9. Lo similar y lo disimilar (Ομοιότης-ἀνό-

²⁶ Proclo, *In Parm.*, 630, 37.

²⁷ Proclo, *In Parm.*, 634, 6.

²⁸ Proclo, *In Parm.*, I, 640, 17; III, 797, 1, 1061, 31 (Siriano es el primero en interpretar las diferentes afirmaciones de la IIª Hipótesis como características de los diversos órdenes divinos); VI, 1114, 35; VII, 1142, 10: Siriano ha establecido la perfecta correspondencia entre las negaciones y las afirmaciones; VII, 1174, 21, VII, 1217, 13.

μοιότης), 10. Lo igual y lo desigual (ἰσότης-ἀνίσότης), 11. La grandeza y la pequeñez (Μέγεθος-σικρότης), 12. Lo joven y lo anciano (Νεώτερος-πρσβύτερος), 13. Lo desconocido y lo conocido (Άγνωστος (ἀνώνυμος)-γνώστόν).

Pero la originalidad de Dionisio en relación con la tradición neoplatónica es la de haber unificado las dos primeras Hipótesis concernientes al “Uno que es uno” y al “Uno que es” refiriéndolos a un Dios único, el Dios de la revelación judeo-cristiana, y reduciéndolos así a dos modos de discurso sobre Dios, la teología afirmativa y la teología negativa. La primera Hipótesis corresponde a la teología negativa y al remontar por vía de conversión (ἐπιστροφή) de lo múltiple hacia lo Uno, la segunda, a la teología afirmativa y a la procesión (πρόδος) de los seres y de los nombres a partir de la Causa trascendente que es Dios, procesión del Uno hacia lo múltiple. El punto central de la interpretación de Dionisio es la identificación de la IIª Hipótesis con la πρόδος.

2. El mundo inteligible (νοητόν).

Dionisio toma prestada de Proclo su concepción del mundo inteligible en particular *a*) la distinción entre lo inteligible (νοητόν) y lo intelectual (νοερόν), *b*) la separación de las ideas y la continuidad entre los arquetipos y lo real, *c*) la tríada inteligible; pero se distingue de él en cuanto a la cuestión de la unificación de los nombres frente a la división de las hénadas y en cuanto a la cuestión del lugar de los inteligibles. Lo que está en tela de juicio es la afirmación de la creación de la que Walther Völker y Vladimir Lossky ofrecen interpretaciones diferentes.

a) La concepción tripartita de lo inteligible y la noción de jerarquía (R. Roques).

La distinción entre νοητόν-νοητόν ὅμια καὶ νοερόν-νοερόν es el origen de la noción de jerarquía. Roques piensa que en Dionisio la clase intermediaria de cada orden es a la vez νοητός y νοερός.

Se puede considerar su «universo jerárquico» “por un lado como una serie de νοητά sucesivos, progresivamente más oscuros en la medida en la que uno se aleja de la Tearquía, por otro, como una serie inversa de νοερά siempre más perfectas”²⁹. Hay una escala descendiente y una escala ascendente. El νοητόν constituye el argumento específico de los *Nombres divinos* cuyo objetivo es la «explicación de los nombres inteligibles». Los *Nombres divinos* representan la teología catafática³⁰, la *Teología mística* representa la teología apofática.

b) *La existencia separada de las ideas y la continuidad entre los arquetipos y lo real.*

Los problemas relativos a las ideas se resumen en Proclo en *In Parm.*, III, 784, 16. Son los siguientes: a) la existencia separada de las ideas (εἶ ἔστι τὰ εἶδη), b) el número de las ideas (τίνων ἔστι καὶ τίνων οὐκ ἔστι τὰ εἶδη), c) la naturaleza de las ideas y sus propiedades (ὅποια δὴ τινὰ ἔστι τὰ τίς ἢ ιδιότης αὐτῶν), d) la relación entre las ideas y los seres particulares (πὸς μετέχει ὑπὸ τῆδε καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς μεθέξεως).

La existencia separada de las ideas (αὐτὰ καθ'αὐτὰ) era una doctrina común a todas las escuelas de tendencia platónica³¹. La diferencia reside en la manera de concebir esta existencia separada. Para Proclo las ideas son ἀύθυπστατα. Por un lado, establece una distinción entre las hénadas y el mundo inteligible³², pero por

²⁹ R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denis*, Paris, 1983, 156.

³⁰ Dionisio nos dice que ha escrito tres tratados de teología catafática: las Hipótipos teológicas, los Nombres divinos (θεωνυμῖαι) y la Teología simbólica (μετωνυμῖαι) (MT III 1033 AB).

³¹ Sobre la existencia separada de las ideas véanse los cuatro primeros libros del *Comentario del Parménides* de Proclo, en particular *In Parm.*, II, 721, 25; y Dionisio, DN V, 5 (820 ABC), (824 C), DN XI, 6 (953 CD); *In Parm.*, I 128 E.

³² Esta distinción es fuertemente acentuada en los *Elementos de Teología*, quizás a causa de Jámblico que había introducido entre el Uno y el νοητόν un segundo Uno que permitía pasar hacia el ser y lo múltiple. Sobre las hénadas: *Elementos de Teología*, 113 ss (cit. *El. Th.*). En las obras de madurez, la *Teología*

otro, acentúa la continuidad entre los arquetipos –por ejemplo la tríada ser-vida-intelecto– y lo real, como el alma y el cuerpo³³. Pone de relieve la importancia de la pareja *πέρας-ἄπειρον* y tiende a afirmar la inmanencia de esta díada dentro del Uno superesencial: el *αὐτοπέρας* (el límite en sí) representa la existencia del Uno y el *αὐτοαπειρία* (y la infinidad en sí), su fuerza³⁴.

En Dionisio como en Proclo los nombres divinos conservan el doble aspecto de reveladores (*ἐκφρασματικοί*) de la divinidad insondable y de arquetipos creativos o causas (*αἰτίαι*) de los seres individuales. Toda la problemática de los arquetipos inteligibles que desarrolla Proclo en los cuatro primeros libros de su *Comentario al Parménides* se retoma en una rápida síntesis en los tres primeros capítulos de los *Nombres divinos*.

Dionisio estructura su universo en una jerarquía en la que todos los elementos de la jerarquía procliana pueden encontrar su sitio. En primer lugar se halla la realidad divina, misteriosa, insondable e inefable y, entre ella y el mundo de las sustancias individuales se encuentra el *νοητόν*, *manifestación* inteligible de esta realidad primera y *fuentes participable* de la cual deriva todo aspecto particular o universal del ser. Dionisio no habla más que de *una sola* fuente de nuestro conocimiento de Dios, la revelación judeocristiana que él designa como “los Oráculos sagrados”, pero bajo los nombres bíblicos de Dios vemos los atributos del Uno de *Parménides* y los primeros géneros del *Sofista*. Sin embargo, no son solamente los atributos filosóficos sino también los misterios revelados de la fe cristiana.

El *νοητόν*, el mundo de los arquetipos subsistentes, expresa todo lo que conocemos de Dios y todos los aspectos de lo real. La existencia de este mundo inteligible la afirma Dionisio en su predilección por los compuestos con el prefijo *αὐτό* para los seres creados (*αὐτομετοχαι*). En *DN*, XII, 4, 972 B, Dios es *ἀμέθεκτος αἴτιος* y, entre él y los seres, existen los arquetipos: *αὐτοθέωσις*, *αὐτοθέωτης*, *αὐτοφως*, *αὐτοτάγαθον*, *αὐτοεἶναι*, *αὐτοζωή*. Des-

platónica y el *Comentario del Parménides*, se atenúa esta distinción: las hénadas permanecen trascendentes en relación con la tríada inteligible ser-vida-intelecto.

³³ Proclo, *Theol. Plat.*, III, 1, 126 ss.

³⁴ Rosán ve en ello la hipótesis de los dos aspectos del Uno: existencia y potencia. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, New York, 1949.

pués de la Tearquía viene el Bien que es “el nombre completo y revelador de todas las manifestaciones externas de Dios y de todas sus buenas providencias”. Pero la esencia de Dios es trascendente al Bien. Dios se dice: *ὑπεράγαθος* y *ὑπεράγαθότης*. La tríada inteligible (Ser, Vida, Intelecto) parece seguir inmediatamente al Bien. Pero se podrían colocar otros arquetipos como la Luz en sí, lo Bello en sí, la Semejanza en sí.

c) *La tríada inteligible esencia-vida-intelecto (οὐσία-ζωή-νοῦς).*

La tríada inteligible, que ya había sido el tema de un estudio de Pierre Hadot³⁵, es una determinación del intelecto en Plotino que «es», que es «viviente» y que «piensa» (καὶ ἔστι καὶ ζῆ καὶ νοεῖ, *Enn.*, I, 6, [1], 7, 10). Se reencuentra en Porfirio³⁶ y Teodoro de Asiné. Proclo presenta una interpretación alegórica de esta tríada en *In Tim.* III, 64, 15, identificándola con diferentes tríadas de dioses: o bien οὐσία = Helios, νοῦς = Afrodita, ζωή = Hermes; o bien οὐσία = Cronos, νοῦς = Zeus, ζωή = Aries. Corsini observa el silencio de Proclo acerca de Siriano en este orden de ideas, lo cual tendería a mostrar que su tematización se debe a Proclo.

En Dionisio la tríada se expone en los capítulos V: *El Ser*, VI: *La Vida* y VII: *La Sabiduría y el Intelecto*. Se vuelve a tratar en diferentes negaciones de la *Teología mística*³⁷. Sin embargo, Corsini apunta el carácter polémico de Dionisio frente a Proclo que aparece en el capítulo V:

³⁵ P. Hadot, “Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin”, *Entretiens de la Fondation Hardt*, vol. V, Genève, 1960, 157-197. P. Hadot ha demostrado la existencia de esta tríada en la tradición platónica anterior a Plotino, en el Estocismo, en Filón e incluso en San Agustín quienes definieron a Dios como «causa subsistente», «ratio intelligendi» y «ordo vivendi»; San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 4.

³⁶ Dodds atribuye una gran importancia a Porfirio en la historia del desarrollo de la tríada (“The Parmenides of Plato”, 253) Proclo atribuye a Porfirio una doctrina que sería, en realidad, de Teodoro de Asiné.

³⁷ Véase, Dionisio el Areopagita, MT III, 1033 A; IV, 1040 D; V, 1045 D - 1048 A.

“Pero (nuestro discurso) no afirma que el Bien sea otro, otro el Ser, otra la Vida y la Sabiduría, ni que haya causas múltiples y diferentes divinidades productoras de las cosas diferentes, (unas) superiores y (otras) inferiores, sino que a un solo Dios pertenecen las procesiones todas buenas como las denominaciones divinas que celebramos y que una manifiesta la Providencia universal del Dios único, las demás, las providencias más totales o más parciales del mismo (Dios)” (DN, V, 2, 816 C-817 A).

Contra Proclo, que distingue divinidades múltiples, Dionisio relaciona las procesiones así como las denominaciones con un Dios único. La polémica de Dionisio no tiene sentido si los *Nombres divinos* son posteriores a las obras de Proclo; esta es la conclusión a la que pretendía llegar Corsini. “La otra conclusión”, es que los nombres divinos, en Dionisio, corresponden a los inteligibles (νοητά) o hénadas que son, según Proclo, intermediarios entre el Uno y el cosmos sensible. En fin, Dionisio va más allá del emanatismo implícito del sistema neoplatónico por la introducción del concepto bíblico de creación y relaciona toda causalidad con el Dios único. Estas son las conclusiones de la tesis de Corsini.

3. La cuestión de la creación.

¿Este mundo inteligible es creado? A esta cuestión Corsini empieza a contestar haciendo una crítica de las interpretaciones de Walther Völker y Vladimir Lossky. Las variaciones entre las respuestas dependen de un enfoque inexacto del problema. La equivocación consiste en distinguir las ideas (paradigmas) y los atributos divinos³⁸: ¡pero esta distinción no existe! Los *atributos* revelan, por un lado, aspectos de la *divinidad insondable*, pero por otro, son los *arquetipos de las cosas*. Los *nombres divinos* tienen un aspecto revelador (ἐκφαντορικὸς) de la divinidad y un aspecto paradigmático. Son las dos caras del νοητόν.

³⁸ W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysios Areopagita*, (cit. *Kontemplation*), Wiesbaden, 1958, 133.

a) *Los nombres y las ideas (W. Völker).*

El intento de Völker de introducir una distinción entre los «nombres» y las «ideas» es muy discutible. Este intento inserta a Dionisio en la tradición filoniana y patrística, pero no da cuenta de su pensamiento. En diferentes textos puede demostrarse:

– *DN V, 8 (824C)*: donde Dionisio afirma que las ideas existen en Dios, que son actos de la voluntad (θελήματα) del Dios creador. Entre Dios y el mundo de las sustancias individuales no hay más que la realidad inteligible que, por un lado, manifiesta a Dios y, por otro, explica el mundo sensible del cual es la causa paradigmática.

– *DN XII, 4, 972 AB*: no tiene sentido si uno acepta la tesis de Völker. Pues Dios es la «causa imparticipada» de los νοητά, y de este modo estos son las causas (ἀρχαί, αἰτίαι) de los seres particulares.

– *Ep. IX, 2 (1108 BCD)*: ejemplo del fuego que se aplica: 1. a las manifestaciones sensibles de Dios según la causa (κατ' αἰτίαν), 2. a los inteligibles (τὰ νοητά τοῦ θεοῦ λόγια) según la subsistencia (καθ' ὑπαρξιν) 3. y a los ángeles (τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν ἀγγέλων) según la participación (κατὰ μέθεξιν). La presencia de la primera tríada procliana³⁹ (αἰτία, ὑπαρξίς, μέθεξις) nos demuestra que no existe una distinción real entre las tres.

Los νοητά son las realidades creadas y Dios es la causa creadora (ὑποστάτις, αἰτία), el creador (ὑποστάτης) no sólo de todos los seres sino igualmente de los atributos-arquetipos en general.

DN, V, 8, 824 C: Παραδείγματα δέ φασιν

DN, V, 10, 825 B: αὐτοαιῶν

DN, VII, 1, 868 A: αὐτοσοφία

DN, VIII, 2, 889 D: αὐτοδύναμις

DN, IX, 6, 913 D: αὐτομοιότης

DN, IX, 10, 917 A: αὐτοισότης

DN, X, 3, 940 A: χρόνος-αἰῶν

DN, XI, 2, 949 C: αὐτοειρήνη

³⁹ W. Völker, *Kontemplation*, 123.

Dios crea por medio de los arquetipos⁴⁰ que tienen una cierta causalidad en relación con los seres individuales⁴¹. Dionisio no parece distinguir una diferencia sustancial entre dos actos creadores de Dios⁴². Tampoco existe una diferencia de significación entre los dos verbos ὑφίστημι y παράγω que son sinónimos como en DN IV, 23, 725 A, a lo sumo se nota una predilección de Dionisio por ὑφίστημι cuando se refiere a la creación de los inteligibles.

El texto más explícito acerca de la equivalencia del concepto de trascendencia y el de creación es DN IX, 6, 953 C respecto de la objeción de Timoteo que había observado una *contradicción* en el hecho de que Dionisio: *a)* por un lado, afirma que Dios *es* la vida en sí, el ser en sí etc., *b)* y, por otro, afirma que Dios es el *creador* de estos inteligibles, Dionisio responde: no, no hay contradicción; *a)* por un lado, Dios es la *causa* de todos los seres, *b)* por otro, Dios es *trascendente* a todos los seres. Los atributos divinos son los seres que existen primero (τὰ πρώτως ὄντα).

b) Los nombres y las dinamis (V. Lossky).

V. Lossky⁴³ cree poder definir la naturaleza de estos inteligibles con el concepto de *dinamis* o de poderes increados (δυνάμεις). Pero la doctrina de los poderes reveladores de la esencia divina supone en su base un concepto de analogía que está, según Corsini, totalmente ausente en Dionisio.

La trascendencia de la que habla Dionisio no se debe a una insuficiencia de la capacidad del espíritu humano de conocer la infinidad y la inmensidad de su objeto, sino a la ausencia de todo lazo analógico entre el espíritu humano y Dios que no pertenece a este «mundo» si no es a través de una participación de lo creado. No hay una unión tal como la *dinamis* (el término no aparece en Dionisio) entre Dios y los seres creados: esto es contrario a la idea

⁴⁰ Dionisio Areopagita, DN V, 8, 824 C.

⁴¹ Dionisio Areopagita, DN VII, 4, 872 C, DN II, 8, 645 CD.

⁴² Salvo en CH IV, I, 177 C y DN V, 5, 820 B.

⁴³ V. Lossky, "La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo Aréopagite", *AHDL*, 1930 (5), 279-309.

dionisiana de la transcendencia de Dios. Incluso la δύναμις como todas las demás manifestaciones participadas de Dios, no van más allá del centro del ser. Culmina también en su cima (ἀκρότης) en su arquetipo (αὐτοδύναμις) y el espíritu humano debe negarla como todas las demás determinaciones positivas de Dios, por entrar en la nube del desconocimiento⁴⁴. Lo que no quiere decir que Dionisio no tenga ninguna concepción dinámica de los arquetipos que recuerda la cosmología de Gregorio de Nisa, fundada sobre la δύναμις τεχνική immanente a los elementos del cosmos.

Finalmente, una distinción entre los atributos divinos y los arquetipos se revela imposible si no es en el sentido de dos aspectos de una realidad única e idéntica que constituye el mundo inteligible.

4. El lugar de los inteligibles.

Otro punto de divergencia entre Proclo y Dionisio es la cuestión del lugar de los inteligibles (νοητά). Plotino identificaba el δημιουργός con el alma del mundo. Proclo identificaba el δημιουργός y el νοῦς estableciendo una realidad intermedia entre el νοητόν y el mundo sensible⁴⁵.

El νοῦς está lleno de νοητόν⁴⁶. No coloca las ideas del Uno para evitar una identificación de las ideas con el Uno. Dionisio, habiendo reabsorbido en Dios el atributo νοῦς, habla de los inteligibles existentes en Dios. Dios los posee con anterioridad y trascendencia (προέχει καὶ ὑπερέχει)⁴⁷. La oposición de Dionisio y de Proclo sobre el lugar de las ideas deriva otra vez de la reunificación, por parte de Dionisio, de las dos primeras hipótesis del *Parménides*; mientras que, para Proclo, la primera, relativa al Uno, es apofática, y la segunda, relativa al νοητόν (hénadas, dioses, ideas) es catafática. Sin embargo, Dionisio distingue estas dos hipótesis

⁴⁴ Dionisio el Areopagita, MT I, 3, 1000 CD 1001 A y MT V, 1048 A.

⁴⁵ Proclo, *In Parm.*, III, 801, 29.

⁴⁶ Proclo, *In Parm.*, IV, 901, 2.

⁴⁷ προέχει καὶ ὑπερέχει: DN IV, 6, 701 B; 7, 704 A; V, 5, 820 B; 8, 824 B; VII, 2, 869 B; VIII, 2, 889 D; 6, 893 C; IX, 4, 912 C.

como dos órdenes de realidad en una relación de trascendencia-creación.

II. LA *TEOLOGÍA PLATÓNICA* DE PROCLO Y LOS *NOMBRES DIVINOS* DE DIONISIO.

1. El tratado de los nombres divinos (L. G. Westerink y H. D. Saffrey).

Igual que Corsini ha mostrado la relación entre el *Parménides* de Platón y de sus comentarios neoplatónicos con los *Nombres divinos* del Pseudo-Dionisio, queda por hacer un estudio similar para examinar la relación entre los *Nombres divinos* y la *Teología platónica* de Proclo, un estudio que será facilitado por la traducción de la *Teología platónica* de Proclo por L. G. Westerink y H. D. Saffrey. Aquí nos limitaremos a esbozar este paralelismo.

La primera parte de la *Teología platónica* (I, capítulos 13-29) es un “verdadero tratado de los nombres divinos”⁴⁸. Estos atributos se clasifican según los diálogos platónicos donde aparecen y se organizan en tríadas: atributos extraídos de las *Leyes*: Existencia (ὑπαρξυς) (cap. 14), Providencia (ἡ πρόνοια) (cap. 14); Inflexibilidad de la Providencia (cap. 16); atributos tomados de la *República*: Causa del bien, no-causa del mal (cap. 18), Inmutabilidad (τὸ ἀμετάβλητον) (cap. 19) Simplicidad (τὸ ἀπλοῦν) y verdad (ἡ ἀλήθεια) (cap. 20 y 21); atributos sacados del *Fedro*: Bondad (ἡ ἀγαθότης) (cap. 22) –el Bien (τὸ ἀγαθόν) se divide en tres elementos: 1. lo deseable (τὸ εφετόν), 2. lo capaz (τὸ ἱκανόν), 3. lo perfecto (τὸ τέλειον)–, Ciencia (ἡ σοφία) (cap. 23), Belleza (τὸ καλόν) (cap. 24); con los correspondientes atributos: Fe (ἡ πίστις), Verdad (ἡ ἀλήθεια), Amor (ὁ ἔρωξ); atributos sacados del *Fedón*: Divino (τὸ θεῖον), Inmortal (τὸ ἀθάνατον), Inteligible (τὸ νοητόν) (caps. 26 y 27); con los atributos correspondientes: Unita-

⁴⁸ Proclo, *Theol. Plat.*, libro I, Introducción, LXII.

rio (τὸ μονοειδές), Indisoluble (τὸ ἀδιάλυτον), Similar a sí mismo (κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχον).

El capítulo 28 se dedica a la existencia no engendrada (τὸ ἀγέννητον) de los dioses y el capítulo 29 a los *nombres divinos*.

Estos atributos divinos de la *Teología platónica* de Proclo se encuentran de nuevo en los *Nombres divinos* de Dionisio, pero no en el mismo orden; lo cual significa que el orden de los *Nombres divinos* tiene una fuente distinta. Sin embargo, la ligazón de ciertos atributos como «fe y verdad» en la *Teología platónica* (cap. 22-23) y en los *Nombres divinos* (véase el título del capítulo VII: *De la Sabiduría, de la Inteligencia, de la Razón, de la Verdad, de la Fe*) nos indica una relación entre los atributos divinos según Proclo y según Dionisio.

En la segunda parte de la *Teología platónica*, dedicada a una enumeración de los grados de la jerarquía de los dioses, encontramos igualmente temas recogidos por Dionisio: los dioses trascendentes, inteligibles-intelectivos desglosados en tres tríadas según se subraye uno de los tres elementos de la tríada «ser-vida-intelecto». Esta tríada, central en el pensamiento de Proclo⁴⁹, se expone en los capítulos V, VI y VII de los *Nombres divinos*. Así mismo, entre los dioses del mundo encontramos a *Hestia*, el Hogar⁵⁰, citada en el capítulo VII, 4 de los *Nombres divinos*, así como a *Phroura*, la Guardia⁵¹.

En el capítulo 12 Proclo demuestra que la 1ª Hipótesis del *Parménides* revela por orden de negaciones, la jerarquía de los dioses. Estos atributos se vuelven a encontrar en los *Nombres divinos*.

⁴⁹ Sobre las tríadas en la religión griega, véase H. Usener, *Dreiheit, ein Versuch mythologischer Zahlenlehre*, Hildesheim, 1966 y R. Mehrlein, "Drei", *RAC*, vol. 4, 269-310. Para la noción de tríada en Proclo: W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Phil. Abh., vol. XXIV), Frankfurt, 1965, 24-31.

⁵⁰ ἑστία: DN 596 C; 696 A; 872 D; 937 A; EP 9, 1109 C.

⁵¹ φρουρά: DN 596 C; 640 B; 696 AB; 821 B; 868 C.

<i>Teología platónica</i> , libro II, cap. 12	<i>Nombres divinos</i>
1. lo Uno y lo múltiple (Ἐν-τὰ πολλά)	XIII, 2, 977 C-D
2. el todo y las partes (μέρη καὶ ὅλον)	II, 3, 641 A-C; 5, 644 A
3. el comienzo, el medio y el fin, las extremidades y la figura (ἀρχή, μέσον, τελευτή, ἔσχατον, σχῆμα)	10, 648 C; 11, 694 C
4. la pareja «en sí misma» y «en otra» (ἐν αὐτῷ-ἐν ἄλλῳ)	IX, 2, 912 C
5. la pareja inmóvil-en movimiento (ἔστηκεν-κινεῖται)	IX, 4, (913 C); 5, 912 D
6. la pareja idéntica-diferente (ταυτότης-ἕτερότης)	IX, 6, 913 C-D
7. la pareja similar-disimilar (τὸ ὅμοιον-τὸ ἀνόμοιον)	7, 916 A
8. la pareja igual-desigual (τὸ ἴσον-τὸ ἀνίσον)	IX, 10, 917 A, VIII, 9, 897 C
9. el tiempo y la vida en el tiempo (χρόνος καὶ κατὰ χρόνον ζωή)	X, 3, 937 B
10. las partes del tiempo (τοῦ χρόνου περίοδος)	X, 3, 937 D

Sabemos que “Proclo ha encontrado el cuadro de esta jerarquía de los dioses en una exégesis de las hipótesis del *Parménides* que recibe de su maestro Siriano”⁵². Así, las diferentes categorías que se niegan o se afirman en la primera o la segunda hipótesis del *Parménides* sirven como cuadro jerárquico de las diferentes clases de dioses. Es el *Parménides* el que ha servido de guía para la elaboración de la *Teología platónica*, como lo reconoce el mismo Proclo:

“Por decirlo brevemente, todos los principios de la ciencia teológica aparecen de una manera perfectamente clara en este

⁵² Proclo, *Teol. Plat.*, Introducción, LXVII, véanse las tablas en las páginas LXVIII y LXIX.

diálogo; allí se encuentran todos los mundos divinos en la continuidad de su llegada a la existencia y no contiene otra cosa que el canto de la génesis de los dioses y de todo lo que existe, sea lo que fuere a partir de la causa inefable e insondable del universo⁵³.

Parece, por tanto, que a través de la *Teología platónica* Dionisio ha citado las categorías del *Parménides*. Según Proclo, escribiendo el *Parménides*, “Platón se ha propuesto escribir una teogonía” y la primera hipótesis del *Parménides* es un “himno teológico”⁵⁴. Este carácter himnológico de la teología reaparece, como lo hemos dicho ya, en los *Nombres divinos* que son una gran «himnología» de los nombres divinos.

2. El Dios más allá de todo.

El segundo libro de la *Teología platónica* acaba con la mención de la unión con lo insondable y del dios que está «más allá de todo».

Parménides “sostiene al mismo tiempo que los conocimientos y todos los instrumentos del conocimiento quedan lejos con respecto a la superioridad del Uno y termina finalmente de una manera hermosa sobre la inefabilidad del dios que está más allá de todo. En efecto, después de las actividades de la ciencia y de las captaciones del intelecto viene la unión con lo insondable; con ella Parménides relaciona también todo su discurso al final de la primera hipótesis” (*Teol. plat.*, II, 12, (114); I, 11-16).

El pasaje al que alude Proclo es *Parménides* 142 a: “El Uno es inefable porque de él no existe ni siquiera nombre, ni discurso”. La herencia del *Parménides* es la de la inefabilidad del Uno, pero el

⁵³ Proclo, *Teol. Plat.*, c. 7, I, 15-16, I, 7-27.

⁵⁴ Proclo, *In Parm.*, VI, col. 1191, 34-35. Alusiones a una práctica del culto en la época imperial en la que un celebrante hacía el elogio del dios que se llamaba «teología». Véase, *Teol. Plat.*, Introd., LXXII, n. 2; M. R. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2, t. II, Munich, 1961, 377-381; A. Wifstrand, *L'église ancienne et la culture grecque*, Paris, 1962, 156; R. Wünsch, “Hymnos”, *Paulys Wissowa*, vol. IX, I, col. 170-175: Die griechischen Hymnen der Kaiserzeit.

tema de la unión con lo insondable es a través de la *Teología platónica* de Proclo, la cual aporta el tema de la unión con lo Insondable (ἡ ἔνωσις πρὸς τὸ ἀγνώστου), que Dionisio ha recibido la primera hipótesis del *Parménides* y ha hecho de ella el modelo de la *Teología mística*.

Los *Nombres divinos* se acaban igualmente con una alusión a la unión con “Aquel que sobrepasa todo nombre, razón y ciencia” (XIII, 3, 981 B) y la *Teología mística* con la evocación del Dios que está “más allá de todo” (MT 1048 B).

III. EL COMENTARIO DE PROCLO SOBRE EL PRIMER AL- CIBIADES DE PLATÓN

Otro libro de Proclo que ha influido en Dionisio es su *Comentario Sobre el Primer Alcibiades de Platón*⁵⁵.

1. El primer Alcibiades.

a) De entrada, el amor divino (ὁ θεῖος ἔρωσ) es un lazo entre los seres.

Del *Comentario sobre el Primer Alcibiades* de Proclo, Dionisio ha recuperado “el principio unitario y primordial del amor (ἡ ἐνιαία καὶ πρωτογενὴς τοῦ ἔρωτος ἀρχή)”⁵⁶ y el carácter mediador del amor entre la unión y la distinción; es allí donde existen a la vez unidad y distinción entre los seres donde aparece el amor como mediador (ὅπου δὲ ἡ διάκρισις τῶν ὄντων, ἐκεῖ καὶ ὁ ἔρωσ)

⁵⁵ Proclo, *Sur le Premier Alcibiade de Platón*, (cit. *In Alc.*), texto establecido y traducido por A. P. Segonds, PUF, t. I, Paris, 1985 y t. II, Paris, 1986.

⁵⁶ Proclo, *In Alc.*, 32, 1, 1-3: “En efecto es según el principio unitario y primordial del amor y su existencia bajo tres formas que aparece la multitud diversa de los amores” (Segonds, t. I, 26).

μέσος ἐξέφηνε). Pues es el lazo (συνδετικός γάρ ἐστι) de los seres separados, aquel que une (συναγωγός) los seres que le siguen a los que lo preceden, aquel que convierte (ἐπιστρεπτικός) los seres de segundo orden en los del primero, aquel que eleva y perfecciona los seres más imperfectos⁵⁷. El amor actúa “elevando a aquellos que participan de la fuerza que procede de él hacia lo bello y creando en todos los seres un lazo único y una amistad única e indisoluble, y entre estos seres y con lo bello mismo” (*In Alc.*, 33, I. 9-14)⁵⁸.

La definición del amor como «fuerza unificadora» ha tenido en la traducción latina (*vis unitiva*) una gran fortuna en toda la Edad Media. Se encuentra en Santo Tomás de Aquino tanto en su *Comentario de los Nombres divinos*; “Praeterea, amor est nexus amantium: quia secundum Dionysium, cap. 4 De divinis nominibus est quaedam vis unitiva”⁵⁹ como en la *Suma Teológica*⁶⁰ respecto del Espíritu Santo.

b) Por otra parte, el amor divino es el amor de los dioses por aquellos que engendran. Proclo dice que los dioses aman a sus propios retoños y que “este amor es providencial, salvador de los objetos de amor, los perfecciona y los mantiene en el ser (ὁ τοιοῦτος ἔρωσ καὶ σωστικός τῶν ἐρωμένων καὶ τελειωτικός αὐτῶν καὶ συνεκτικός)”⁶¹. El eros divino es «teológico».

“Hay, por consiguiente, amores entre las diferentes clases de dioses y estos amores son los modelos (παράδειγματα) de los amores humanos; por tanto, los dioses aman a los dioses, los superiores, a sus inferiores, pero providencialmente (προνοητικῶς), y los inferiores a sus superiores, pero según el modo de la conversión (ἐπιστρεπτικῶς)”⁶². Este pasaje de Proclo ha influido directamente sobre el § 10 del capítulo IV de los *Nombres divinos*.

⁵⁷ Proclo, *In Alc.*, 53, 4-8 (Segonds, t. I, 43).

⁵⁸ Proclo, *In Alc.*, 33, I. 9-14 (Segonds, t. I, 27).

⁵⁹ Tomás de Aquino, *Comentario de los nombres divinos*, lec. 12.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 37, a. 1, 3ª objeción.

⁶¹ Proclo, *In Alc.*, 55, I. 14-16 (Segonds, t. I, 45-46).

⁶² Proclo, *In Alc.*, 56, I. 2-4 (Segonds, t. I, 46). Este pasaje de *In Alcibiadem* ha sido imitado por el Pseudo-Dionisio como observa E. R. Dodds (en la edición de *The Elements of Theology*, XXVIII) y a continuación, A. P. Segonds (*Sur le Premier Alcibiade de Platon*, t. I, 153, n. 3 de la página 46): se encuentra nueva-

2. La doctrina de Hieroteo.

Esta triple dimensión del amor como unión entre los iguales, providencia hacia los inferiores y conversión hacia los superiores se encuentra igualmente en los *himnos sobre el amor del muy santo Hieroteo*:

“El amor que llamaríamos o bien divino o bien angélico, o intelectual, o psíquico, o bien físico, concibámoslo como *una fuerza de unificación y de mezcla* que mueve los seres superiores a (convertirse en) *la providencia hacia los inferiores*, los seres del mismo rango, a su vez, *a una unión mutua*, y, en último lugar, aquellos que se sitúan por debajo *a la conversión hacia los mejores* que están situados más arriba” (DN IV, 15, 713 A-B).

Hieroteo distingue cinco tipos de amor según los seres que se aman: Τὸν ἔρωτα εἴτε θεῖον εἴτε ἀγγελικὸν εἴτε νοερὸν εἴτε ψυχικὸν εἴτε φυσικὸν εἵπομεν y los clasifica en el párrafo siguiente según el orden jerárquico de las hénadas:

“Dado que hemos distinguido numerosos amores partiendo de uno sólo, diciendo a continuación cuáles son los conocimientos y las fuerzas de los amores del mundo y los superiores al mundo, que sobrepasan, según el afán del discurso propuesto, los órdenes y los ordenamientos de los amores intelectivos e inteligibles, según los cuales aquellos que son inteligibles en sí mismos y divinos dominan los amores realmente bellos de allá abajo y han sido celebrados por nosotros de manera apropiada, ahora a la inversa retomémoslos todos para abrazarlos a la vez⁶³ y reconducirlos al Amor único y unificado que es padre de todos. Reduciendo primero a dos, a partir de la multitud, el conjunto de las fuerzas amorosas que domina y precede, segu-

mente la pareja (ἐπιστρεπτικῶς-προνοητικῶς) en CH XV, 8, 337 B (SC 58, 187, I, 19).

⁶³ συνελίσσω significa literalmente «enrollar». En CH 333 B a propósito del simbolismo de la vestimenta, la cintura de la casulla del gran sacerdote significa el poder que los intelectos celestes poseen de “recluirse sobre sí mismos para unirse y enrollarse (συνελίσσεσθαι) en un círculo armonioso alrededor de sí mismos en una identidad indefectible”.

ramente la Causa que (por el hecho de que es) más allá de todo es causa absoluta de todo amor y hacia la cual tiende, de modo connatural a cada uno de los entes, el amor total procediendo de todos los entes...” (DN IV, 16, 713 B-C).

- | | | |
|------------------------|---|----------------------------|
| 1. ἔρως αὐτονόητος καὶ | → | θεῖος |
| 2. νοητὸς καὶ νοερός | → | ἀγγελικὸς |
| 3. νοερός | → | ὑπερκοσμιοῦς ⁶⁴ |
| 4. ψυχικός | → | ἐγκόσμιοῦς |
| 5. φυσικός | → | ἐγκόσμιοῦς |

Es la jerarquía de las hénadas en los *Elementos de Teología* 162-165: Τὸ Ἐν, ἐνάδες νοηταί, ἐνάδες ὑπερκόσμιοι = ψυχή, ἐνάδες ἐγκόσμιοι.

Hieroteo redistribuye o clasifica en el orden de la procesión los amores múltiples a partir de uno sólo (ἐκ τοῦ ἑνός), después los reconduce en un movimiento de conversión al Amor único (εἰς τὸ ἕνα... ἔρωτα). El círculo de la procesión-conversión va del Uno al Uno; y el amor «poderoso unificante» que reconduce lo múltiple a lo uno no es otro que el *Amor único y unificado que es su padre* (εἰς τὸ ἕνα καὶ συνεπτυγμένον ἔρωτα καὶ πάντων αὐτῶν πατέρα) es el *Amor divino* (ὁ θεῖος ἔρως) del cual se habló en los §§ 10 (708 B) y 13 (712 A). La «paternidad» de este amor único indica que engendra los múltiples amores y los trasciende. Debe distinguirse del *amor total que procede de todos los entes* (ὁ ἐκ τῶν ὄντων ἀπάντων ὀλικὸς ἔρως) por el origen mismo de la procesión: el *Amor divino* (ὁ θεῖος ἔρως) “a causa del bien, a partir del bien, en el bien y hacia el bien” (708 B) discurre “como un círculo”, mientras que el *amor total* (ὁ ὀλικὸς ἔρως), que “procede de todos los entes”, se eleva hacia la Causa absoluta de todo amor. El amor divino engendra el amor en los entes que, a su vez, desean la Causa de todo amor.

“Vayamos más lejos, reduciendo ahora al Uno estas (dos fuerzas), digamos que no existe más que una sola fuerza simple que se mueve por sí misma hacia una especie de fusión unificante a

⁶⁴ Los ὑπερκόσμιοι son los “ojos con los cuales el espíritu humano contempla los misterios divinos” (CH IV, I, 177 C; VIII, I, 237 B; EH IV, 3, 12, 484 D; DN V, 7, 821 B).

partir del Bien hasta el último de los entes y, a partir de ésta, en sentido inverso y de manera continua, se pliega sobre sí misma en un círculo⁶⁵ a través de todos (los entes) hacia el Bien a partir de ella misma y por ella misma y sobre ella misma enrollándose siempre de la misma manera⁶⁶ sobre sí misma” (DN IV, 17, 713 D).

“¡Esto es puro Proclo!”, exclama C. de Vogel⁶⁷.

Ahora bien, la concepción dionisiana del *eros* es original en relación con la de los neoplatónicos y de Proclo. Solo Dionisio ha nombrado el *ἔρως* divino a la vez

1. *ἔρως προνοητικός*⁶⁸ como lo ha mostrado C. de Vogel⁶⁹,

⁶⁵ Los dos verbos ἀελίττοιμαι y ἀνακυκλώω ἐαυτὴν significan “hacer revolución, plegarse, retornar, reflexionarse”.

⁶⁶ El juego de proposiciones διὰ, ἐξ, ἐπὶ, y εἰς traduce todavía el movimiento circular de la «procesión-conversión». Es un recurso estilístico predilecto de Dionisio.

⁶⁷ C. J. De Vogel, “Amor quo caelum regitur”, (cit. “Amor quo”), *Vivarium*, 1963 (1), 2-34; “Amor quo caelum regitur: Quel amour et quel Dieu?”, *Atti del Congresso di Studi Boeziani*, 1980, 193-200.

⁶⁸ Sobre la providencia véase H. Dörrie, “Der Begriff «Pronoia» in Stoa und Platonismus”, *Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1977 (24), 60-111 y B. Brons, “Pronoia und das Verhältnis von Mataphysik und Geschichte bei Dionysius Areopagita”, *Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1977 (24), 165-185.

⁶⁹ C. de Vogel, “Amor quo”, 29-31. C. de Vogel plantea la cuestión: ¿Quién ha formado el concepto de *ἔρως προνοητικός*, Proclo o el Pseudo-Dionisio? Ciertamente el concepto está ausente en la teología de Proclo. No se encuentra ni en los *Elementos de Teología* ni en la *Teología platónica*. O más bien la palabra *ἔρως* está ausente pero la *πρόνοια* se atribuye a los dioses como una función esencial. Sin embargo, Proclo, en su *Comentario del Alcibiades maior*, declara que el amor de un amante divino (ὁ θεὸς ἐραστής) como Sócrates es *προνοητικός* y *ἀγαθοειδής* καὶ ἀναγωγός (*In Alcib.*, 45, 4). Y en *In Alcib.*, 55, 10-56, 4, Proclo escribe “Los dioses aman los dioses, los superiores a los inferiores, pero *conversivamente* (Καὶ θεοὶ τοίνυν θεῶν ἐράσιν, οἱ πρεσβύτεροι τῶν καταδεστέρων, ἀλλὰ προνοητικῶς, καὶ οἱ καταδέεστεροι τῶν ὑπερέρων, ἀλλ’ ἐπιστρεπτικῶς)”. Por tanto, la idea de un *ἔρως κοινωνικός*, *ἐπιστρεπτικός*, y *συνεκτικός* se encuentra en Proclo. Este aplica estos términos a los dioses del nivel noético. Por tanto, existe un amor divino descendiente que va del nivel transcendente del νοῦς a las almas de los seres humanos que viven en la tierra. Los *Elementos de Teología* conceden una gran importancia a la noción de *πρόνοια*. Los predicados *προνοητικός*, *ἀγαθοειδής*, *σωστικός*, *τελειωτικός*, *συνεκτικός*, reaparecen de una manera reiterada en los *Elementos de Teología* y la *Teología platónica*. Solo falta la palabra *ἔρως*. “Si la palabra *ἔρως προνοητικός* falta en

2. y ἔρωσ ἐκστατικός, como afirma John Rist⁷⁰,
3. y sólo Dionisio ha hablado de un ἔρωσ κοινωνικός entre iguales⁷¹.

“Dios es amor” (ὁ θεὸς ἀγάπῃ ἐστίν), dice I Jn., 4, 8, y esta pasión de amor (ἔρωσ) le ha impulsado a salir de sí mismo y a poner en la existencia seres que desean volver a su Autor y a unirse a Él, uniéndose los unos con los otros.

3. Eros y ágape en Orígenes.

Ahora bien, la concepción dionisiana del *eros* proviene de una fuente distinta a Proclo, a saber, de Orígenes. Y allí hay aún dos series de fuentes, neoplatónicas y cristianas.

Del *Comentario del Cantar de los Cantares* de Orígenes, Dionisio ha retenido el nombre mismo de *eros* dado a Dios, así como las dos citas de *Proverbios* 4, 6-8 sobre la Sabiduría: afirma “Ámala apasionadamente y ella te guardará; abrázala y ella te ele-

Proclo hay que reconocer que es Dionisio el que la introduce. Los filósofos griegos, siguiendo a Platón, no han atribuido nunca un ἔρωσ descendiente a los dioses. Dionisio ha llegado a una concepción del amor divino que gobierna el universo a través de una especie de mezcla de su creencia cristiana en el amor de Dios (amor y ἔρωσ traducen el ἀγάπη de la LXX y del NT) y de la concepción de la providencia divina en la filosofía griega”. C. De Vogel concluye: “We could say then, using the style of the *Elements*: ‘Every god loves his effects with a providential love, since it is by the gods that all things are preserved, brought to perfection and held together’. In so far then Dionysius innovated: first in that he attributed divine Love to God himself, the Cause of all things; second, in that by this very attribution he gave to divine Love a central and important place in this theology”.

⁷⁰ J. M. Rist, 239; afirma: “The first person to combine the Neoplatonic ideas about God as Eros with the notion of God «ecstasy» is Pseudo-Dionysius”. Plotino habla del primer principio como del *eros* en *Enn.*, VI 8 [39] 15 y del ἐκστασις del alma en su unión con Dios, pero no dice que el Uno ama todas las cosas según un ἐκστατικός ἔρωσ.

⁷¹ Para Proclo existen dos direcciones del amor, προνοητικός y ἐπιστρεπτικός; *In Alcib.*, 56, 2-4.

vará; hónrala para que ella te abrace”⁷², y de la *Carta a los Romanos* de Ignacio de Antioquía: “Mi *eros* ha sido crucificado” (*Ad Rom.*, 7, 2) que se encuentran los dos en el *Prólogo* (§ 25 y 36) del *Comentario* de Orígenes y en los *Nombres divinos*:

“A partir de este momento importa que se diga que Dios es amado o que es querido y no creo que uno pueda ser criticado dando el nombre de Amor a Dios, como Juan el de «caridad». Así me acuerdo que uno de los santos de nombre Ignacio ha dicho de Cristo: «*Mi Amor es crucificado*», y no lo considero digno de reprimenda por este motivo” (*In Cant.*, Prol., § 36)⁷³.

En cuanto al nombre de *eros* atribuido a Dios ya había sido empleado por Orígenes en el *Prólogo* de su *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*:

“No tiene importancia que en las Sagradas Escrituras se diga este nombre, o bien caridad, o bien ternura (*utrum amor dicatur an caritas an dilectio*), si no es que el nombre de caridad es de una elevación tal que el mismo Dios es llamado caridad al decir de Juan: ‘Mis queridos, amémonos los unos a los otros pues la caridad es de Dios y cualquiera que ama es de Dios y conoce a Dios. Pero aquel que no ama no conoce a Dios, pues Dios es caridad’” (§ 25).

Después de Orígenes, Gregorio de Nisa en sus *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* explica por qué *eros* traduce mejor que *ágape* el exceso de amor:

“La naturaleza humana no puede expresar esta sobreabundancia (que es el amor divino). Por ello lo ha escogido como símbolo para hacernos entender su enseñanza a través de lo que es lo más violento (*τὸ σφοδρότατον*) entre las pasiones que se ejercen sobre nosotros, quiero decir, la pasión del amor (*ἔρωτικὸν πάθος*), para que aprendiéramos así que el alma que tiene los ojos fijos (*ἐνατενίζουσαν*) en la Belleza inaccesible de la naturaleza divina, es cautivada (*ἔρᾶν*) por ella lo mismo que el

⁷² Dionisio el Areopagita, DN IV, 11, 709 A y Orígenes, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SC 375, Paris, 1991, Prologue § 22, 109.

⁷³ Orígenes, *Commentaire du Cantique des Cantiques*, Prologue § 36, 117; véase también § 25, 109 y DN IV, 709 B.

cuerpo tiene una proclividad hacia lo que le es connatural (συγγενές), cambiando en apatía la pasión de suerte que, estando extinguida toda disposición carnal, nuestro alma se quema en nosotros amorosamente (ἐρωτικῶς) con la única llama del Espíritu” (*Oratio*, I, 773 B-C)⁷⁴.

“Viendo la belleza inexpresable del Esposo, el alma es herida por la flecha incorpórea y ardiente del amor (τοῦ ἔρωτος). Se llama así, efectivamente, el *exceso de caridad* (ἐπιτετομένη ἀγάπη ὁ ἔρος λέγεται)” (*Oratio*, XIII, 1048 C)⁷⁵.

Gregorio retoma igualmente en sus *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* las citas de *Proverbios* (4, 6, 8) sobre la Sabiduría:

“*Ámala apasionadamente y ella te guardará; abrázala y ella te elevará, hónrala para que ella te abrace*”: puesto que es la Sabiduría que te lo dice, ama (ἀγάπησον) tanto puedas, con todo tu corazón, con todas tus fuerzas, deséala tanto como puedas. Pero yo añadiría audazmente estas palabras: *Ama apasionadamente* (ἐράσθητι) puesto que la pasión es irreprochable e imparable cuando se dirige hacia seres incorpóreos”⁷⁶.

El amor apasionado de la Sabiduría (Pr., 4, 6) o la crucifixión del amor (*eros*) según Ignacio de Antioquía son los modelos del *eros* cristiano. Pero antes que Ignacio de Antioquía u Orígenes el modelo de Dionisio Areopagita es Pablo de Tarso.

4. San Pablo y el amor extático.

“Pero el amor divino es igualmente extático no permitiendo que los amantes se pertenezcan a sí mismos, sino a los que aman”⁷⁷. La prueba es que los superiores están hechos (para ser) la providencia de los inferiores, los iguales para una coherencia

⁷⁴ Gregorio de Nisa, *In Canticum Canticorum*, ed. H. Langerbeck, en *Gregorii Nysseni Opera* (cit. GNO), vol. VI, *Hom. Can.*, I, 27, 6-13.

⁷⁵ Gregorio de Nisa, *Hom. Cant.*, XIII, GNO, VI, 383, 6-9.

⁷⁶ Gregorio de Nisa, *Hom. Cant.*, I, GNO, VI, 23, 7-10.

⁷⁷ Dionisio Areopagita, DN, 708 A; Proclo, *El. Th.*, 110.

mutua y los inferiores para una conversión más divina hacia los primeros⁷⁸. Es por eso que el gran Pablo, poseído por el amor divino y habiendo recibido una parte de su poder extático, dice con su boca inspirada: «Vivo, pero ya no yo mismo, es Cristo que vive en mí»⁷⁹; como amante auténtico «salido de sí mismo» como lo expresa él mismo⁸⁰, «para Dios», ya no viviendo su propia vida⁸¹ sino la de Aquel que ama, como bien amado⁸² (DN IV, 13, 712 A).

El éxtasis no es un encantamiento pasajero ni un entusiasmo afectivo, sino la exigencia y, se podría decir, la ley constitutiva del amor divino que no permite que “los amantes se pertenezcan a sí mismos, sino a los que aman» La «prueba» de la fuerza extática del amor es que empuja a los seres a salir de sí mismos para ser la providencia (προνόια) de los inferiores, la cohesión (συνοχή) de los iguales entre sí y la conversión (ἐπιστροφή) de los inferiores frente a los superiores.

Esta fuerza extática del amor que saca de sí mismos a los que se aman, impide que se pertenezcan a sí mismos; en este sentido, los celos son lo inverso del éxtasis. Estos «Celos» del Amor divino son los del Dios celoso del Antiguo Testamento. Los celos divinos se fundamentan en la unicidad de Dios que se expresa en *el Shema Israel*: “Escucha Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor. Amarás a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (Dt., 6, 4-5) Amar a Dios sólo, no es otra cosa que no pertenecerse a sí mismo o, lo que es lo mismo, salir de sí mismo para estar en Él. Por ello Dionisio fundamenta el carácter

⁷⁸ El escoliasta cita Ps., 115, 2 y C. Pera, II Co., 5, 13. Se podrían destacar los usos del ἕκστασις en el *Libro de las actas*: 3, 10; 10, 10; 11, 5; 22, 17. Sobre el éxtasis véase DN 684 C; 693 A; 713 A; CH 120 B; 121 B; MKT 1000 Z; Proclo, *In Alc.*, 63, 12: El amoroso (ὁ ἐρωτικός) es un inspirado de los dioses (ἐνθεός) (Segonds, t. I, 52); Maxime, *Ambigua*, 1925 (6), 278-289; W. Völker, *Kontemplation*, 197.

⁷⁹ Ga., 2, 20.

⁸⁰ 2 Co., 5, 13.

⁸¹ 2 Co., 5, 15.

⁸² DN 681 D; MT 1000 A.

extático del *eros* sobre la palabra de San Pablo en la *Epístola a los Gálatas*; “Vivo pero no vivo yo, es Cristo que vive en mí” (Ga. 2, 20). El participio perfecto ἐξωσθηκώς caracteriza a San Pablo⁸³ quién, como verdadero amante, ha “salido de sí mismo” y ya no vive su propia vida, sino la de Aquel que ama.

Esta ley del Amor divino de ya no pertenecer sí mismo, sino de salir de sí mismo por amor, es la de Dios mismo: el éxtasis del hombre en Dios se duplica con el éxtasis de Dios en el hombre.

“Pero hay que atreverse a decir, por amor a la verdad, lo siguiente: El mismo, Causa de todo, por el amor bello y bueno de todos los seres, en la superabundancia de Su Bondad amorosa *sale de sí mismo* por sus providencias de cara a todos los entes y, por así decir, se deja *seducir* por la bondad, la dilección y el amor; y, estando separado (como lo estaba) de todo y por encima de todos, se deja llevar a (estar) en todos según la fuerza superesencial por el cual sale de sí mismo sin separarse⁸⁴ de sí mismo” (DN IV, 13, 712 A-B).

El éxtasis del Amor divino se manifiesta en su providencia y su fuerza: “sale de sí mismo (ἐξω ἑαυτοῦ γίνεται) por sus providencias cara a todos los entes” y “se deja llevar a (estar) en todos según la fuerza superesencial por la cual sale de sí mismo sin separarse de sí mismo (κατ’ ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ).

IV. CONCLUSIÓN.

En el estudio de la influencia de los distintos libros de Proclo sobre Dionisio hemos visto cómo en cada caso Dionisio toma

⁸³ 2 Co., 5, 13: ἐξέστημεν.

⁸⁴ DLN 593 D; 684 C; 705 B; 708 B; 709 A, 712 . Véase también Proclo, *In Alc.*, 30, 7 (Segonds, t. I, 24-25); 63, 12 (Segonds, t. I, 52).

prestado a Proclo su concepción filosófica general, corrigiéndola, sin embargo, en función de su fe en un Dios único, creador y trascendente a lo creado, lo que permite afirmar que se preocupa a la vez de ser fiel al cristianismo y original respecto del neoplatonismo.

1. Relaciona las dos primeras hipótesis del *Parménides* “el Uno es uno” y el “Uno es” con un Dios único lo que le permite afirmar que Dios es a la vez anónimo y polónimo, según la teología afirmativa y la teología negativa.

2. Igualmente unifica el “Uno trascendente” superesencial y el “Uno Causa primera” (*Teología platónica*, I. II, cap. 2-3 y DN XIII, § 2-3) lo que da pie a pensar la trascendencia de Dios en su acto creador. Sin embargo, mientras unifica estos dos aspectos del Uno, los separa, lo que hace que la Divinidad permanezca insondable en su Superesencialidad insondable.

3. El Uno ya no es la fuente de la procesión, sino, como veremos, la *ἔνωσις* unión divina en el seno de la Trinidad. La distinción entre Unión y distinción (*ἔνωσις-διάκρισις*) corresponde a la distinción *monè-proodos*. El Uno es pensable en términos de la *epístrofe*, capítulo XIII de *los Nombres divinos*.

4. Conserva la concepción general del mundo inteligible, pero sitúa el lugar de los inteligibles en el Intelecto divino.

5. Retiene la tríada inteligible, Ser-Vida-Intelecto, así como las categorías del *Parménides*, pero mientras Proclo establece una jerarquía entre la multiplicidad de las hénadas, Dionisio relaciona la multiplicidad de los nombres divinos con un solo Dios.

6. La tríada *monè-proodos-epístrophé* estructura todo su pensamiento, pero la unidad del movimiento circular es obra de una sola fuerza divina, el *eros*. Es la tesis de Hierotes. El Bien que es la fuente de toda procesión es también el fin de todo ser bajo el aspecto de lo Bello que es deseable.

7. El amor se sitúa en el corazón de esta dinámica (y el mal no puede parar su curso) pero la concepción dionisiana del *eros* debe tanto a Orígenes como a Proclo. En cuanto al “amante verdadero” no es Sócrates, sino Pablo de Tarsos, el iniciador de Hierotes y de él mismo, Dionisios convertido por Pablo en el Areópago.

Finalmente los *Nombres divinos* acaban, como el segundo libro de la *Teología platónica*, con la mención de la unión en el desconocimiento de Dios que está más allá de todo, pero la identificación del desconocimiento con la Tenebrosidad divina, en la *Teología mística* no viene de Proclo sino de Gregorio de Nisa.

Ysabel de Andía
Centre National de Recherche Scientifique
7, rue Guy Moquet B.P. n° 8
94801 Villejuif Cedex Francia
ysabeldeandia@mageos.com

