

Teología y misterio en Dionisio Areopagita

José María Nieva

Universidad Nacional de Tucumán

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

La influencia de Dionisio Areopagita se ha mostrado significativa a lo largo del tiempo en varios dominios de la reflexión teológica. Algunos autores medievales se han inspirado en su obra, tanto en *Sobre los nombres divinos* como en *Sobre la Jerarquía Celeste* y también en *Sobre la Jerarquía Eclesiástica*.

Más allá de su personalidad enigmática, el vigor de su pensamiento le ha permitido elaborar una concepción del mundo, es decir, un universo dionisiano que se estructura jerárquicamente y que ha marcado profundamente el pensamiento cristiano, sobre todo en Occidente.

Numerosos son los estudios que, después de haber desmitificado la pretensión del autor de ser el discípulo de san Pablo, han aceptado el desafío de precisar la doctrina dionisiana y las influencias que se han ejercido sobre ella.

Sin temor a exagerar se podría sostener que tales influencias, por intermedio de su obra, hacen sentir sus ecos todavía hoy.

En efecto, “teología y espiritualidad cristiana se han desarrollado tomando prestado al neoplatonismo esquemas, temas, o términos, sin percibir siempre el exacto alcance. El neoplatonismo ha proporcionado en gran parte el lenguaje de la mística intelectualista”,¹ o para expresarlo más puntualmente, “la mística de Dionisio es ante todo un ejemplo que muestra

¹ J. Trouillard, *La purification plotinienne*, París: PUF, 1955, p. 12, y del mismo autor *La Mystagogie de Proclus*, París: Les Belles Lettres, 1982, p. 29; cf. También D. Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 1998, p. 1 y 45; P. Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, Paris: Etudes Augustiniennes, 1987, pp. 190-191; W. Beierwaltes, *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità*, Milano: Vita e Pensiero, 1995, pp. 32-33

en qué medida el filosofar neoplatónico, en razón de la decisiva historia de los influjos de Dionisio, ha permanecido determinante en los desarrollos de la teología cristiana".²

En tal sentido, las páginas que siguen tienen el propósito de reflexionar sobre el título de una de las obras de Dionisio que, a mi juicio, más ha hecho sentir su presencia en el ámbito teológico. Me refiero especialmente a "Sobre la teología mística". Muchas veces ha sido traducida de una manera desorientadora como "La Teología Mística" o "Teología Mística", como es el caso en la versión no muy digna de la Biblioteca de Autores Cristianos.

Sin embargo, su original griego reza de la siguiente manera: ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ.

Ahora bien, el mencionado título presenta un núcleo problemático que se hace preciso desentrañar si se pretende lograr una comprensión lo más precisa posible de ese breve escrito, es decir, develar su verdadero significado.

Repárese que la primera palabra es una preposición que rige dos más en caso genitivo. Estructurado sintácticamente de esa manera, y teniendo presente que el significado de la preposición "perí" es: alrededor de, en torno a, sobre, acerca de, en cuanto a, el título pareciera que puede ser interpretado de dos maneras posibles.

Una, la inadecuación del lenguaje para apresar de una forma conceptual clara y categórica el tema sobre el cual se quiere hablar, es decir, el lenguaje no podría capturar precisamente aquello a lo cual se refiere; de ese modo, por otro lado, se revelaría la conciencia del autor de una mera aproximación al tema, del carácter inagotable del mismo. La otra interpretación sería la no-posibilidad de hacer claramente transmisible una experiencia "mística". Ella se mostraría de un modo alusivo en un relato simbólico, tangencial, que elude cualquier precisión conceptual.

Ahora bien, puede objetarse que nada impide que estas dos posibilidades confluyan en una sola, si pensamos que toda experiencia mística o unitiva revela la pobreza del lenguaje para apresarla en cuanto tal.

² W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, Milano: Vita e Pensiero, 1991, p. 141 y *Platonismo nello cristianesimo*, Milano: Vita e Pensiero, 2000, p. 20; cf. P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études Néoplatoniciennes*, París: Les Belles Lettres, 1999, p. 28.

Sin embargo, respecto de Dionisio subsiste todavía hoy la disputa de si esta obra comunica tal experiencia o, por el contrario, de lo que se trata es de “una experiencia de tenor metafísico: la intuición profunda de la trascendencia y de la incognoscibilidad de Dios”.³

Para intentar resolver, hasta cierto punto, estas inquietudes, es necesario hacer luz sobre los términos del problema.

Siguiendo las agudas observaciones de Roques,⁴ digamos que la palabra “teología” no posee en Dionisio un sentido unívoco. Por el contrario, ella tiene una triple significación:

- a) el conjunto de los escritos que nos han legado los teólogos, es decir, los escritores inspirados por el Espíritu. Designa así los acontecimientos históricos, las prescripciones rituales y los hechos atribuidos a los personajes de los dos Testamentos.
- b) las palabras de Dios propiamente dichas, tales como las relatan los libros inspirados, las cuales se distinguen de sus manifestaciones y de sus obras divinas y de las palabras de los hombres de Dios.
- c) la ciencia de Dios en el sentido técnico de este término que se ocupa del estudio directo de Dios independientemente de sus manifestaciones en la historia y, bajo esta perspectiva, es el aspecto gnoseológico el que sobresale y plantea el problema de su método.

Es este sentido el que me interesa aclarar aquí, ya que no debe olvidarse que “con el *Corpus Dionysiacum*, la teología como ciencia ha entrado en la práctica cristiana, y cada uno sabe que el Corpus ha sido una autoridad mayor para la teología bizantina y para la teología medieval”.⁵

Ahora bien, la palabra “teología”, que denota el discurso humano que se refiere a lo divino, aparece por primera vez en Platón.⁶

³ J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys L'Areopagite*, Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1959, p. 222.

⁴ *Structures Théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris: PUF, 1962, p. 118 y pp.136-139. Cf. del mismo autor, *L'univers dionysien*, Paris: Cerf, 1984, pp. 209-225.

⁵ H. D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris: Vrin, 1990, p. 237.

⁶ Para la noción de “teología” en Platón véase V. Goldschmidt, *Questions Platoniciennes*, Paris: Vrin, 1970, pp. 140-172; A. Festugière, *La Revelation du Hermès Trimégiste II*, Appendice III, Paris: Gabalda, 1949; M. Morgan, “Plato and Greek religion”, pp. 227-247, *The Cambridge Companion to Plato*, Edited by R. Kraut, CUP, 1992.

En efecto, en *República* 379 a 5, el término tiene un sentido concreto y se refiere a la representación poética de los dioses, o sea, tiene un parentesco estrecho con la mitología. No se trata, por lo tanto, de una investigación especulativa sobre los dioses. No obstante, en este mismo libro II Platón lleva a cabo una crítica profunda a dicha representación ya que es necesario representar a la divinidad tal cual es, porque lo que está en juego en el trasfondo de esta crítica es su proyecto educativo-político. En un desarrollo argumentativo similar al que llevará a cabo en *Leyes* X 889 d- 900 e, Platón demostrará que la divinidad es buena, inmutable, que no es causa del mal y que no puede engañar, para concluir en 392 a 6 que “sobre los dioses se ha dicho cómo se debe hablar”.

Esta manera correcta de hablar cobrará con Aristóteles una relevancia singular. En el capítulo 1 del libro E de la *Metafísica*, el Estagirita buscando los principios y las causas de las cosas que son en tanto que son, nos dice que toda ciencia discursiva, o que participe en alguna medida del pensar discursivo, se ocupa de causas y principios más exactos y sencillos. Este tipo de ciencia no comprenderá ni a la física ni a las matemáticas sino a una ciencia teórica anterior a ambas: la teología. Ella se ocupa de un ser eterno, inmóvil y capaz de existir separadamente porque lo divino se da en esta naturaleza y conviene que la ciencia más noble tenga por objeto el género de seres más nobles (1026 a 19).

La consideración científica de la teología sobrevivirá significativamente en el neoplatonismo. Proclo muestra que, en la obra de Platón, existe un diálogo totalmente consagrado a la ciencia teológica: el *Parménides*, cuya exégesis por parte de los neoplatónicos consiste en establecer una correspondencia entre las negaciones de la primera hipótesis y las afirmaciones de la segunda, y en leer en la primera la teología negativa del Primer Principio. Este diálogo está en la base de la construcción sistemática de una *Teología Platónica* que Proclo define de la siguiente manera: “la ciencia que trata con los principios más fundamentales y autosubsistentes de la realidad” (I, 3).⁷

Aunque refiriéndose más a los *Elementos de Teología* que a la *Teología Platónica*, es sumamente ilustrativo recordar aquí las observaciones de Do-

⁷ Proclus, *Théologie Platonicienne*, Livre I. Texte établi et traduit par H. Saffrey-L. Westerink, París: Les Belles Lettres, 1968; cf. J. Dillon-L. Gerson, *Neoplatonic Philosophy. Introductory Readings*, Cambridge: Hackett, 2004

dds⁸ cuando señala que el término “teología” es usado, en dicha obra, en su sentido aristotélico, como un sinónimo de filosofía primera o metafísica en contraste con la física y que, para el neoplatonismo, en razón de que todas las cosas son en alguna medida divinas (*El. Th.* 145), el principal interés de la teología radica en la procesión, o sea, el surgir de todo desde el Principio fontal y absoluto, la explicación de la génesis de toda la realidad y de la estructura general del universo.

Ahora bien, para Dionisio Areopagita la teología o el discurso que se refiere a lo divino recubre una doble modalidad.

En la *Carta IX*, que nos ilumina para entender, hasta cierto punto, *Sobre la Teología Mística*, se nos dice que “la tradición de los teólogos es doble: indecible y mística por una parte, manifiesta y más cognoscible por otra. Una es simbólica e iniciática; la otra es filosófica y demostrativa. Lo que no se puede decir se entrecruza con lo que se puede decir. Una opera y, por mistagogias que no se enseñan, establece en Dios; la otra persuade y confirma la verdad de las cosas dichas” (1105 d). Con diferencias de matiz en el vocabulario, este doble modo puede apreciarse también en los pasajes 140 c de *Sobre la Jerarquía Celeste* y en 596 c de *Sobre los nombres divinos*.

Tengamos presente el estricto paralelismo que se traza entre ambos modos del discurso teológico, pero con la sutil observación de que no se oponen. Por el contrario, ellos se entrecruzan o se entremezclan.

No obstante, este entrecruzamiento no implica que sus métodos se confundan, ya que a uno corresponde ser simbólico e iniciático y, al otro, demostrativo. Mística y simbolismo están proporcionalmente en la misma relación que filosofía y demostración en razón de una singular complementariedad dialéctica.

Es sumamente interesante, además, notar que estos dos modos han sido transmitidos, es decir, él los ha recibido así de los teólogos.

Pero, más importante aún, es tratar de comprender qué significa este entrecruzamiento, a qué alude, en suma, en qué piensa Dionisio cuando establece esta relación.

⁸ E. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*. A revised text with translation, introduction and commentary, Oxford: Clarendon Press, 1933, p. 187

Pienso que lograremos una mayor comprensión sobre esto y, a la vez, sobre su noción de teología, si recurrimos al capítulo 1 de *Sobre la teología mística*. En efecto, allí leemos que

“el divino Bartolomé dice que la teología es tanto amplia como pequeña y que el Evangelio es vasto y grande y a su vez conciso. Me parece que ha comprendido extraordinariamente aquello: que la Causa buena de todo se puede expresar con muchas palabras como con pocas, pero también sin palabras puesto que no tiene palabras ni inteligencia porque está situada más allá de todo por estar más allá de la esencia” (1000 c).

En el pasaje antes mencionado de *Sobre los nombres divinos* encontramos la misma idea. En efecto, aquí leemos:

Así, pues, a la Causa de todas las cosas y que es superior a todas las cosas no se añade ningún nombre y se añaden todos los nombres de las cosas que son, para que sea Soberana (*hina arkisôš tôn hólon Basileía*) de todas las cosas y todas las cosas graviten en torno a ella y de ella dependan como causa, como principio y como fin.

Cf. 596 a, 865 c, 824 b

A la luz de estos textos nada impide afirmar que la palabra “teología” está comprendida en su sentido etimológico: un hablar acerca de lo divino, es decir, el uso del lenguaje para referirse al Principio de todas las cosas, a la Causa de todo. Podemos reforzar esta interpretación si recordamos que Dionisio designa a Dios, la mayoría de las veces, por el nombre de *thearchía*. En este nombre hace alusión a una determinada comprensión de la realidad: aquella que parte de la afirmación absoluta de una fuente desde donde todo fluye,

la Fuente de la vida que brota desde sí y permanece en sí misma, un único poder, simple, que se mueve y actúa por sí mismo, que no sale de sí sino que es el conocimiento de todo conocimiento y que no deja de contemplarse a sí mismo.

*Carta IX 1104 c- 1105 c; cf. CH 121 b-c,
EH 397 d, DN 649 b-712 a-b-912 b-916 b*

Podríamos, por lo tanto, traducir *thearchía* por la expresión Dios-principio, entendiendo por ello el centro o foco absoluto y en sí dinámico que se expande en razón de la plenitud sobreabundante de su mismo ser.

El vocabulario de este pasaje está tan permeado de neoplatonismo que uno no resiste la tentación de recordar las observaciones de Dodds y preguntarse: a pesar de la mención del Evangelio, ¿no se referirá Dionisio a la teología en su sentido neoplatónico?

Sin embargo, como lo hemos notado, este discurso teológico es doble: uno que se apoya en símbolos, y otro que recurre a las demostraciones y, asimismo, que ambos no se oponen sino que se entrecruzan o entremezclan.

Este entrecruzamiento de los dos modos de lenguaje se aclara, a mi juicio, si tratamos de comprender a qué se refiere “aquello” que el divino Bartolomé ha comprendido. Notemos, además, que hay aquí un recurso a algún escrito apócrifo que, tal vez, le sirve a Dionisio para reforzar su presentación de las dos tradiciones teológicas. En tal sentido, Schiavone señala que

la referencia no puede ser dirigida más que a san Bartolomé apóstol y probablemente se refiere al Evangelio apócrifo de Bartolomé, que, dada su fecha tardía de composición en ambiente egipcio influenciado por el gnosticismo, circulaba ampliamente también en los comienzos del siglo sexto.⁹

Ahora bien, con “aquello” se alude en líneas anteriores a lo siguiente:

Es necesario establecer y consentir sobre ella no sólo todas las afirmaciones de los seres como causa de todo sino más bien negarlas a todas con más propiedad, porque está sobre todo por estar más allá de la esencia, y no pensar que las negaciones son opuestas a las afirmaciones (1000 b).

Antes se ha marcado la intrínseca relación entre simbolismo y mística y, demostración y filosofía no como opuestos sino entrelazados; ahora tenemos negación y afirmación como pares de términos que vendrían a suplantar aquéllos.

⁹ M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Milano, Marzorati, 1963, p. 143; cf. J.D Kaestli - P. Cherix, *L'évangile de Barthélemy*, Brepols, Turnhout, 1993. Respecto del gnosticismo es iluminadora la siguiente aclaración de F. García Bazán: “El gnosticismo, como es bien sabido, constituyó una escuela esotérica identificable desde el siglo I y vigente hasta el siglo VI, que a partir del siglo II comenzó a ser sistemáticamente rechazado como una forma impracticable de filosofía cristiana por la corriente eclesial protocatólica romana, que terminaría imponiéndose a la postre como representante de la ortodoxia o recta fe”, *El Evangelio de Judas*, Edición y comentario de F. García Bazán, Madrid, Trotta, 2006, p. 12.

Pero lo inquietante aquí es: ¿por qué las negaciones son más dignas que las afirmaciones? ¿Por qué, aún reconociendo el valor de la afirmación, ésta no posee tanta significación como una negación? ¿Qué poder o función se reconoce en la negación? La negación cumple un papel importante en la tarea de interpretar los símbolos a través de los cuales se manifiesta el Principio y la Causa de todo; tiene, además, un papel anagógico y catártico en cuanto guía a la inteligencia hacia la verdad y la purifica al mismo tiempo de todos sus posibles errores, puesto que

las negaciones son verdaderas respecto de las cosas divinas, mientras las afirmaciones no se adaptan al misterio de las cosas arcanas, de modo que el método de describir por medio de desemejanzas sea aquél más conveniente a las cosas invisibles.

CH 141 a; Cf. 140 a,145 a; DN 865 b, 981 b

En efecto, las negaciones corrigen las afirmaciones porque ellas no implican carencia, ausencia o privación sino, todo lo contrario, aluden a una sobreabundancia o plenitud de sentido que se muestra en su carácter trascendente (Cf. DN 869 a; Carta 1; MT 4-5). En contraposición, las afirmaciones, al multiplicar las explicaciones acerca de Dios, multiplican al mismo tiempo los velos que lo cubren ante nuestras miradas, y dificultan de ese modo nuestra verdadera comprensión de la realidad de su Ser.¹⁰

En efecto, para la mayoría de los hombres, según Dionisio, es incomprendible el lenguaje teológico que se refiere a Dios por medio de los símbolos sensibles. Consecuencia de esta incompreensión es asimilar la verdad del misterio a las realidades sensibles y, por lo tanto, quedar atrapados en estas realidades dando lugar a los antropomorfismos y a la idolatría.

Para superar estos peligros se hace necesario develar los símbolos e intentar contemplarlos en su pureza y desnudez, es decir, ellos mismos reclaman una explicación o enseñanza porque de lo contrario son una mera ilusión o una fuente de los más graves errores.

Ahora bien, esta tarea explicativa la llevará a cabo el mismo Dionisio cual si fuese un mistagogo, es decir, aquél que tiene un papel relevante a la hora de conducir o, más propiamente, iniciar en el misterio.

¹⁰ Cf. R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudos-Denys*, Paris: Cerf, 1984, p. 144 n. 12.

En el pasaje 1000 a de *Sobre la teología mística*, dirigiéndose a Timoteo, quien, por otra parte, es el destinatario de la obra, leemos:

“Cuida que ninguno de los no-iniciados alcance a oír esto (*Toutondé hōra hōpos medeís amyeton epakouse*) me refiero a estos, a los que están detenidos en los seres y a los que imaginan que nada hay sobre los seres más allá de la esencia sino que creen conocer por un conocimiento conforme a ellos, al que puso la tiniebla como su escondite”.

Las primeras líneas de este párrafo son un eco casi textual del pasaje 155 e del diálogo platónico *Teeteto*. Allí leemos: “Alerta, pues, a tu alrededor, no sea que nos oiga algún profano (*mé tis tôn amyeton epakoue*). Tales son aquéllos que no creen que exista otra cosa que la que ellos pueden aferrar con ambas manos”.

A partir de aquí podemos concluir que hay una clara demarcación jerárquica establecida a partir del modo de comprender la Causa de todo: los no-iniciados, los iniciados, aquél que inicia. En efecto, el término *amyetos* designa en el lenguaje clásico al no-iniciado en los misterios. En Platón, el que no está en grado de conservar, retener, “*stegein*” el secreto, así como lo que está no cerrado, no-clausurado.¹¹

Los primeros son aquellos que se quedan atrapados en los seres sensibles y, por lo tanto, no son capaces de superarlos. El vínculo con la materia es tan estrecho que piensan que todo se reduce a ella, incluso lo que puede explicarla o fundamentarla. En este nivel hay una complacencia gozosa, lujuriosa con las realidades sensibles tanto que se desemboca en el antropomorfismo o la idolatría. Ellos están demasiado alejados del verdadero camino que conduce hacia el conocimiento o la comprensión de la Causa, ya que no tienen acceso a las “divinas iniciaciones” (*theia mystagogiai*) porque conciben a Dios según los caracteres últimos de los términos extremos de la realidad sensible y por ello no se dan cuenta de la impía deformación que aplican a la Causa trascendente en razón de las imágenes fantásticas y sensibles que forjan de ella. Ahora bien, ¿en qué consisten estas iniciaciones?

Si volvemos a la *Carta IX* podemos comprender algo de esto. Allí se nos dice que uno de los modos de la teología es simbólico e iniciático y

¹¹ Cf. J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona: Ariel, 1993, p. 128.

que las iniciaciones no se enseñan. ¿Por qué las iniciaciones no se enseñan? ¿Qué es lo que no puede aprenderse? ¿Qué es aquello que está tan alejado del aprendizaje? O mejor aún ¿no hay verdaderamente aprendizaje? Estos interrogantes nos ponen en línea recta ante la cuestión del misterio.

Digamos ya que la etimología del término “misterio” es en sí misma un misterio; no obstante, es posible marcar o señalar alguna característica o nota esencial que nos permita adentrarnos en una mejor comprensión de lo que significa. Gracias a los testimonios y fragmentos conservados por la Antigüedad que versan sobre los misterios, en este caso, sobre los misterios de Eleusis, que eran los que merecían tal denominación, podemos señalar que la nota que sobresale en todos ellos es que no podían ser expresados públicamente, es decir, rige la prohibición de no revelar un secreto.

Así, por ejemplo, Aristóteles en el libro III de *Ética Nicomáquea*, cuando dice:

En cambio, podría ignorar lo que hace, y así hay quien dice que una cosa se le escapó en la conversación, o que no sabía que eran indecibles (*aporreta*), como Esquilo los misterios (*tá mystiká*)” (1111 a 10-11). Por su parte, Eurípides refiriéndose a los misterios dionisiacos, dice: “Pero ¿de dónde traes esos misterios (*telatás*)? Dionisio me inició, el hijo de Zeus. ¿Y tus orgías, qué forma tienen? Prohibido está que lo sepan los mortales no iniciados (*arrt abakcheítousin eidénai brotôn*). ¿Y son de algún provecho para los que en ellas sacrifican? No es lícito que lo oigas, mas merecen conocerse.

Bacantes vv. 465-474

Un misterio no puede ser revelado porque si se lo comunica, es decir, si se lo hace público, si se lo manifiesta a la multitud carece de todo significado. La protección del secreto no sólo estimula la curiosidad sino que también engrandece la celebración de los cultos más sagrados o de los ritos más propios,¹² ya que se consideran los misterios como una forma cultural ofrecida en el contexto más amplio de las prácticas religiosas.

¹² cfr. W. Burkert, *Cultos místéricos antiguos*, Madrid: Trotta, 2005, p. 26 y G. Most, “Philosophy and religion”, p. 309 en D. Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University Press, 2003.

En tal sentido, Burkert hablando de los cultos antiguos ofrece una definición aproximativa de lo que podemos entender por misterios: “rituales de iniciación de carácter voluntario, personal y secreto que aspiraban a un cambio de mentalidad mediante la experiencia de lo sagrado”.¹³

Por lo tanto, lo central, lo decisivo y lo fundamental en los misterios es que no son susceptibles de verbalización, de expresión. De lo que se trata es de una cierta *sympatheia* indecible de las almas con los rituales aunque, cabe aclarar, la enseñanza no está negada en éstos sino que más bien se presupone. Hay en ellos un *hieros lógos* que no puede ser comunicado sino a aquellos que aceptan pasar por una iniciación porque el fin o término de ésta es una forma especial de experiencia, un *pathos* del alma del candidato que apunta a un encuentro inmediato con lo divino.

Ahora bien, si volvemos al pasaje citado anteriormente de Dionisio en el cual nos encontramos con los ecos del *Teeteto* platónico nos es necesario señalar que, precisamente, por obra de Platón, se ha producido una transposición semántica del significado del término “misterio”.

Dicha transposición consiste en que los misterios ya no serán ritos sagrados sino una secreta enseñanza cuya verdad sólo puede ser accesible a aquellos que son capaces de tal conocimiento. La iniciación verdadera es el camino del conocimiento que, a través de escalones, asciende hasta la plenitud de la contemplación. Junto con aquel pasaje, en el cual Sócrates se dispone a explicar una difícil teoría de Protágoras llamando irónicamente a su propósito una proclamación de misterios que los no-iniciados no pueden comprender, debemos mencionar el pasaje 249 c- 250 a de *Fedro* en el cual el camino hacia lo divino es descrito como una iniciación misteriosa, así como el pasaje 136 d del *Parménides*, donde el venerable y temible anciano mostrará los secretos del ejercicio dialéctico a un círculo de iniciados.

Estos pasajes tendrán una relevancia significativa en la evolución del significado del término “misterio”. Así, según Bornkamm, cabe comprenderlo ahora como una doctrina misteriosa que eleva al alma hacia la unión

¹³ *Ibidem*, p. 29. cfr. También L. Bouyer, *Mysterion. Dal misterio alla mistica*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1998, p. 40-41; G. Bornkamm, “*mysterion*” en G. Kittel - G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. VII, Paideia, Brescia, 1971; B. Studer, “Misterio” en A. Di Berardino (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana II*, Salamanca: Sígueme, 1992.

con lo divino y cuya larga historia, a través de la teología alejandrina y el neoplatonismo, llega hasta la mística del alto Medio Evo.¹⁴

Para expresarlo con otras palabras, la transposición semántica significa que los términos *mystiká* y *mistéria* han dejado de hacer alusión a formas culturales para convertirse en doctrinas ontológicas, al indicar lo que no sólo no conviene proclamar sino también lo que no puede ser expresado por su misma naturaleza de inefable.

A mi entender no hay ninguna duda de la pervivencia de esta connotación platónica en el pensamiento y la obra de Dionisio.

Un claro ejemplo que puede corroborar esta hipótesis interpretativa, más allá de la mención explícita del pasaje platónico -lo que, por otro lado, plantea el importante problema de cómo le llegó a Dionisio- es cuando exhorta a Timoteo a realizar un ejercicio intenso sobre los objetos de contemplación secreta (*Mystiká theámata*) para que, por medio del abandono de todo lo sensible e inteligible, alcance por modo de no-conocimiento la unión del que está más allá de la esencia.

A la luz de la estructura que posee esta obra, nada impide pensar que Timoteo es ya un iniciado al cual se le enseña el camino que debe transitar para alcanzar el fin prometido o anhelado. Pero ¿cuál es este fin?

Si Dionisio se muestra aquí cual un mistagogo es casi imposible no concluir que su enseñanza tiene un tono marcadamente intelectual en aras de un conocimiento claro de la Causa buena de todo. En efecto, en el comienzo de la obra, comienzo que es una súplica u oración, él pide alcanzar la cima más alta y más luminosa de los Dichos secretos (*tôn mystikôn lógion*), donde los misterios inalterables y absolutos de la teología están velados por la tiniebla muy luminosa del silencio que inicia en lo secreto.

Dionisio señala aquí el carácter misterioso, oculto, casi esotérico que poseen las Escrituras. Su verdad o su secreto consiste en que ellas son absolutamente incomprensibles y, por lo tanto, impenetrables, para todos aquellos que no han sido iniciados. Por el contrario, el verdadero sentido de las Escrituras parece que se revela sólo a algunas inteligencias privilegiadas que han sido capaces de realizar un ejercicio sostenido en las contemplaciones místicas. Lo que permite afirmar, en consecuencia, que

¹⁴ Cfr. Bornkamm, op cit, p. 663-664.

la Escritura parece entendida como el medio del originario develarse el Uno-Bien, en su naturaleza ontológica de sobrea-bundancia y autodifusividad. Para el Pseudo-Dionisio, en efecto, la Revelación cristiana asume una significación metafísica más que religiosa.¹⁵

Pero, ¿cuáles son estas contemplaciones místicas? Los capítulos finales de *Sobre la teología mística* con el uso permanente y más que audaz de las negaciones muestran que, el verdadero objeto de la teología, Dios, está más allá de todo, es decir, el reconocimiento de su absoluta trascendencia y la inefabilidad de su ser. De modo tal que el significado del título de la obra que buscamos comprender, pareciera consistir en intentar expresar la radical negatividad y alteridad de Dios frente a un modo de pensar y a un uso del lenguaje que se queda meramente en lo categorial. Depurar ese pensar y ese lenguaje es tarea de la negación. Ella tiene como fin abrir un horizonte de sentido que la inteligencia no puede capturar por sí misma sino solamente aludir a través del uso de la misma negación.¹⁶

¿Experiencia mística o teología del misterio? ¿Unión divinizante del hombre con Dios o teorización de una experiencia ajena?

Lo que sí hay que afirmar es que “es particularmente difícil en él establecer una constante unívoca, dado el centelleo constante de sus expresiones a medio camino del cristiano y del neoplatónico, que corresponde a su intención de envolver el contenido cristiano en un hábito neoplatónico e incluso de hablar del culto cristiano en el vocabulario de los misterios helénicos”.¹⁷ Al dar esa preeminencia al lenguaje de los misterios parece que se

¹⁵ M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo-Dionigi*, Milano: Marzorati, 1963, p. 51.

¹⁶ Cf. W. Beierwaltes, *Platonismo nello Cristianesimo*, Milano: Vita e Pensiero, 2000, p. 71; V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, New Cork: Crestwood, 1985, p. 25; R. Mortley, *From Word to Silence II. The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn: Hanstein, 1986, p. 274.

¹⁷ E. Von Ivánka, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, París: PUF, 1990, p. 250. Cf. Ysabel de Andía, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden: Brill, 1996, p. 300; F. García Bazán, “El Dios trascendente en Dionisio Areopagita. Neoplatonismo, gnosticismo y teúrgia”, *EPIMELEIA. Revista de Estudios sobre la Tradición*, Año II, N° 4 (1993), p. 17 y *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid: Trotta, 2000, p. 122.

ha alejado del cristianismo histórico¹⁸ y que, por lo tanto, no ha alcanzado el misterio de la salvación en la novedad de su mensaje.¹⁹

Por ello, esa intención, ¿no revela, quizá, que no ha vivido genuinamente el misterio cristiano y que, por lo tanto, no lo ha comprendido?

¹⁸ Cf. R. Roques, *L'univers dionysien*, París: Cerf, 1984, p. 220 n. 3.

¹⁹ Cf. J. Vanneste, *op cit*, p. 21.