

Negación y transcendencia en Pseudo-Dionisio

Negation and transcendence in Pseudo-
Dionysius

Autor

Álvaro Basols Berges

Directora

Aida Míguez Barciela

Facultad de Filosofía y Letras
2022

NEGACIÓN Y TRANSCENDENCIA EN PSEUDO-DIONISIO

ÍNDICE

1. Introducción, p. 3.

2. Las cartas

2.1 El ὑπερούσιος y la figura sensible de la transcendencia (cartas I, II y V), p. 5.

2.2 La doble identidad de Cristo (cartas III y IV), p. 10.

2.3 La gratuidad de la fe (cartas VII y IX), p. 17.

3. La “Teología mística”

3.1 Mística y negación: el camino hacia Dios (capítulos I y II), p. 22.

3.2 Nada y silencio (capítulos III, IV y V), p. 31.

4. Conclusiones, p. 37.

5. Bibliografía, p. 39.

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo presenta una lectura hermenéutica de algunos de los textos atribuidos al llamado Pseudo-Dionisio Areopagita, que supuestamente vivió en el ámbito bizantino en torno a los siglos V y VI. Durante largo tiempo, a Pseudo-Dionisio se lo confundió con Dionisio, destacado en *Hch.* 17:34 como un miembro del Areópago ateniense al que Pablo logró convertir al cristianismo.

Comenzaremos el trabajo examinando sus cartas para posteriormente tratar su “Teología Mística”, señalando algunas cuestiones referentes a otros autores del *pensamiento medieval*, especialmente: Agustín, Escoto Eriúgena, Meister Eckhart y Nicolás de Cusa. Seguiremos una doble metodología: por un lado, acudiremos al original griego y consultaremos varias traducciones para evitar que estas puedan distorsionar el texto. Por otro lado, seguiremos y reseñaremos la argumentación a fin de describir y posteriormente analizar el significado y las implicaciones de su *colapso lógico*, herramienta de la que Pseudo-Dionisio va a servirse para exponer el puesto que Dios ocupa; noción que en filosofía se denomina *transcendencia* y que marca el final del pensamiento antiguo. En adición, este trabajo plantea otros dos objetivos añadidos a la propia interpretación de los textos. Primeramente, emprendemos una crítica al fundamentalismo mediante materiales de la propia tradición cristiana y, en segundo lugar, nos referiremos a una concisa selección de obras de arte originadas entre el siglo VI y la segunda mitad del siglo XX para las que elaboraremos una sucinta contextualización y comentario teológico.

El pensamiento “helenístico-medieval” que enmarca la obra de Pseudo-Dionisio está marcado por la relativización y *descualificación* del mundo así como por su sometimiento a la transcendencia. La pérdida de importancia de los límites ónticos trae consigo tanto la sustitución de las πόλεις por una comunidad universal *artificial* como el planteamiento de un nuevo espacio para lo divino. De ahí se sigue que se declare que todo el mundo puede salvarse y que Dios no puede habitar en un mundo podrido e inconsistente. Es por ello que la figura de Jesús es necesaria como puente entre creador y creación: el visitante divino del mundo que actúa como nexo mensajero; transmisor de un misterio que será la base para la *fe*. Como veremos, la misma transcendencia que hace fundamental la presencia de Cristo en el mundo también la hace *incompleta*. Es por ello que, en último término, la teología se ve obligada a optar por la *negación* para,

posteriormente, llegar al *silencio*. Esta *incomodidad* fundamental del cristianismo está omnipresente en los textos de Pseudo-Dionisio que aquí trataremos.

Por consiguiente, *teología* y *filosofía* quedan solapadas al compartir un mismo problema: aquello que estudian no es *ente* (cosa o concepto) alguno. La imposibilidad del planteamiento de un decir genuinamente trascendente genera una problemática que atraviesa de raíz toda la tradición cristiana. Nociones como *ser* o *diferencia ontológica* serán planteadas en relación con Dios, expuesto como *Causa única* y trascendente al mundo. Con ello expondremos cómo Pseudo-Dionisio diferencia y clasifica las maneras de hacer teología; del paulatino refinamiento de las metáforas a la negación más radical para llegar a la *nada* por medio de la *afasia*, fruto del *rechazo* de toda argumentación que pueda ser enunciada sobre Dios.

2. LAS CARTAS

2.1. El ὑπερούσιος y la figura sensible de la transcendencia (cartas I, II y V)

En Pseudo-Dionisio, la ausencia de conocimiento (ἄγνοσία) [1065 A, carta I]¹ no debe tomarse como mera barrera o límite marca de un final absoluto. Así pues, en primer lugar, es preciso que comencemos descartando esta concepción desde la que ἄγνοσία se entiende exclusivamente en términos de carencia, incapacidad y privación total. Por el contrario, la ἄγνοσία ha de contemplarse como un plano totalmente ajeno y *preeminente* (ὑπεροχικῶς) al de la γνῶσις. Este es el plano de Dios, denominado ὑπερούσιος, totalmente extraño a lo sensible y a lo óntico; fuera del conocimiento de las cosas (ὄντων γνῶσις). Dice Pseudo-Dionisio que quien *percibe a Dios* (ιδὼν θεὸν) no es a este a quien ha visto (οὐκ αὐτὸν ἑώπακεν) sino a *alguna de las cosas que pueden llegar a conocerse de él*. La consistencia de las cosas en la οὐσία -su ser inmediato- es sustituida por una consistencia suprasensible en relación a la cual estas resultan rescatadas, transensibilizadas y validadas. El mundo ya no es presencia inmediata.

Por otra parte, la γνῶσις como *percepción*, tal y como aparece en el Nuevo Testamento, resulta completamente inadecuada para Pseudo-Dionisio; Dios no pertenece al plano de lo perceptible. En consecuencia, la ἄγνοσία es la única ruta posible hacia el ὑπερούσιος y, con ello, la γνῶσις queda devaluada: la *luz* (φῶς) que ilumina, define y aclara las cosas es en este caso un obstáculo que eclipsa la *oscuridad* (σκότος) de Dios, que permanece oculto cuando la *luz* está presente (καλύπτεται παντὶ φωτὶ). Como marca el prefijo -ὑπερ-, la oscuridad se encuentra apartada, en un plano *superior* y más alejado: para alcanzar lo *transcendente*, aquello que rebosa lo que es propio de lo óntico (καὶ οὐσίαι ὑπεριδρυμένος), se requiere estar por encima de la capacidad de comprender (ὑπερ νοῦν). El λόγος revelado es el presupuesto y el punto de partida del νοεῖν. Este es el gran misterio en torno al que se articula el pensamiento cristiano.

Al comienzo de esta primera carta, Pseudo-Dionisio utiliza la construcción ἀφανὲς γίνεται para enunciar la desaparición de la oscuridad ante la luz de lo óntico. No obstante, no se trata de un mero desvanecimiento sino más bien de un apagado². Decir que la oscuridad se apaga es aseverarla como luz. Esta expresión no es propia del llamado *lenguaje natural* puesto que, en este, «afirmar una determinada característica

¹ Citaremos siguiendo RITTER (1988).

² Ἀφανὲς es una forma privativa que conecta con el verbo φαίω (cf. LSJ: *hacer aparecer, dar la luz sobre algo*).

de alguna x es también negar alguna(s) otras de sus característica(s)»³. Refiriéndonos a *oscuridad luciente* progresamos más en la dirección aquí descrita de lo que haríamos mediante el uso de cosas y conceptos. La verdad del *trans-óntico* es la *supra-verdad* (ὑπεραλήθεια) que necesariamente constriñe la lengua y se dice con lejanía (ἀπόφησον).

Vemos entonces como ya desde el mismo comienzo de nuestra lectura encontramos el primer ejercicio de «gimnasias verbales»⁴. En este caso, se aparenta un oxímoron que vuelve a enunciarse al final de la carta [1065 B, carta I] cuando se habla del conocimiento de la ausencia de conocimiento (ἀγνώσῖα γνῶσίς) como el mejor y más fuerte de todos (κρεῖττον παντελῆς). Aquel saber que supera a todos los conocimientos conclusivos en cuanto a la recepción de información (ὑπερ πάντα τὰ γιγνώσκόμενα). Unos conocimientos inadecuados, ciegos e incapaces frente a esa luz *especial* que es lo oscuro. La verdad óntica a la que estos aluden no más que el cúmulo de verdades que al encontrarse iluminadas se poseen a través de los sentidos (ἔχοντας ὄν φῶς). Para el cristianismo, hay una verdad superior, oculta y ajena al mundo; la *presencia de la ausencia*. Según Agustín, las cosas no son Dios -el ausente- sino su creación transensible: «pero cuando haya encontrado algo en ellas [en las cosas] que no piense que ha encontrado aquello que está inmutable por encima de esas cosas»⁵. De ahí que forzar y contorsionar el lenguaje evitando su uso ordinario no sea una incoherencia sino todo lo contrario, «un uso calificado de la contradicción lógica»⁶. Una generación deliberada de extrañeza en el lenguaje con la que se intenta la máxima adecuación con el *no-referente*; lo radicalmente diferente a todo.

Las apariencias tanto de incoherencia como de dislate son herramientas de las que Pseudo-Dionisio se sirve. Un mecanismo que resultarán denotativo una vez tomemos la siguiente consideración: no es ninguna trivialidad apuntar que nos encontramos ante un *uso metafórico de la lengua*. Este lenguaje no obedece a una clara correspondencia semántica sino que de cada término referido se toman selectivamente algunas de sus propiedades en función de cada caso particular. Cuando al inicio de la quinta carta Pseudo-Dionisio vuelve a hablar de la luz refiriéndose al dominio en el que se dice que «Dios es» (κατοικεῖν ὁ θεός) [1073 A] no entra en contradicción cuando se

³ JONES (1996), p. 358.

⁴ Expresión de ROREM (1993), p.8.

⁵ Conf. XIII, 11 según ENCUESTRA (2010). Utilizaremos esta edición para las siguientes citas.

⁶ JONES (1996), p. 357.

refiere a ella como “oscura” (γνόφος)⁷. La de la luz es una analogía con Dios cuyas diferencias se hacen patentes en la distancia constituyente (es decir, lo que separa lo óntico y lo divino). Una distancia inscrita en la *diferencia ontológica*.

Como vemos, en una metáfora las similitudes tienen un carácter simbólico: expresan mediante alusiones a imágenes hechos que no son de su misma índole. Llamamos *teología simbólica* “TS” al decir sobre Dios que se elabora mediante la alusión a características ónticas. Al comienzo de la carta IX, Pseudo-Dionsio habla de un supuesto tratado en el que él mismo se dedicaría a aclarar para las almas perdidas, incompletas (ταῖς ἀτελέσι τῶν ψυχῶν) lo oculto (ἀπόρητος) de las Escrituras [1104 B]; la “Teología Simbólica”. Mediante el decir simbólico no se logra más que hablar acerca de las cosas, de lo que percibimos. Dios sobrepasa los rayos de la luz (ὑπερβολήν) [1073 A, carta V] porque es *ontológicamente irreductible* a lo óntico (ὑπερουσίον φωτοχυσίας). La sobreabundancia de luz transciende el orden de las cosas y se torna oscuridad. Dios no es meramente oscuro sino que es oscuro por ser demasiado brillante; lo absolutamente brillante.

Esta inaccesibilidad (ἀπρόσιτος) es ajenidad respecto al *mundo*, que se ha visto completamente desvalorizado y relativizado tanto ética como ontológicamente. Aunque tengamos la mejor de las visiones, esta no basta para *ver* a Dios: su modo de percepción está por encima de los sentidos; él está más allá. A diferencia de los dioses griegos (presentes en la figura de cada cosa, en cada εἶδος), el Dios cristiano es un desvinculado total: ni puede observarse ni necesita ser observado; es una *causa sui*. ¿Cómo se explica esto? En el pensamiento pseudo-dionisiaco hay una separación entre el *autor*, que permanece oculto, y su *obra*, la *teofanía*⁸, que actúa erigiéndose como una pantalla generadora de distancia (προβεβλήσθαι) [1105 C, carta IX]. No obstante, la presencia de cosas *es como* la presencia de Dios; menospreciar al mundo es menospreciar a su creador. En la segunda carta se afirma cómo la tenencia de esta incomparablemente colosal abundancia de brillo (ὑπερέχουσιν φανότητα) [1068 A] que *causa* todo cuanto percibimos y conocemos no puede decirse como las cosas porque queda más allá de ellas (πάντων ἐπέκεινα). Es dado este carácter de *ónticamente indiscriminable* que hablamos de *Causa única* y supresión de toda autonomía de las cosas; las *diferencias*

⁷ Γνόφος es una forma posterior de δνόφος que en Aristóteles tiene un uso en el campo de lo meteorológico. Con ella se alude a la inestabilidad de la tormenta así como a la desubicación y cegado propias del encontrarse entre la niebla. Para Pseudo-Dionisio, Dios hace perder las referencias de quienes le buscan como si de una tormenta de arena se tratase. Su γνώσις se da en la ἀγνώσις.

⁸ GILSON (2017), p.81.

ónticas han dejado ya de ser importantes. La teología cristiana es una *nueva ontología* en la que ser *ente* pasa a significar *ser un efecto de la Causa*. Dios es impensable porque en su absoluto ontológico del *Uno todo* no tiene ninguna referencia ni discriminación; lo que se piensa y se comprende son siempre los límites, no lo infinito.

Como se dice en la carta, ni siquiera la bondad (αγαθότητα) y la divinidad (θεότητα) son ni forman parte de Dios: él está siempre por encima de ellas (ὕπερ θεαρχίαν ἐστὶ καὶ ὑπερ ἀγαθαρχίαν). Ambas son recursos para nuestro bienestar⁹ (χρῆμα) que él nos regala (δώρου) [1069 A, carta II]. La posibilidad de adoptar sus bienes, permitir que él nos haga buenos y divinos (ἀγαθοποιῶ καὶ θεοποιῶ) [1068 A], nos abre la opción de comenzar a escalar hacia él¹⁰: tener el propósito y el ímpetu (μένους) [1069 A] para llegar a ser divinos y buenos (θεοῦμεθα καὶ αγαθυνόμεθα). La conclusión inmediata de esto es la igualación de todo ser humano en función de esta pretensión: el cristianismo es el camino que conduce a la Modernidad. Sus comunidades no son πόλεις porque no tienen ni necesitan vínculos ni distancias mundanas, pactan su pertenencia apelando a este destino común y universal: el siempre inimitable e irreproducible (τό ἀμίμητον μίμημα), previo y superior a todo comienzo (ἀρχή) [1068 A].

Es conveniente apuntar que el carácter de anterioridad del que hablamos no atiende a un criterio temporal sino *ontológico* tal y como apunta Kügler: «cuando Pseudo-Dionisio caracteriza a Dios como Causa está pensando en la relación entre un arquetipo y su imagen»¹¹. La primacía ontológica se traduce en un mensaje de salvación frente a la *corrupción*. Las *propiedades* pasan de ser propias de las cosas a ser propias de Dios: nada de lo inmediato tiene pues valor en el cristianismo. Ἀρχή también es potestad y reglamentación: Dios es planteado como el artífice de las cosas, aquel que no anda continuamente dirigiéndolas sino que nos deja configurado tanto lo que son como el orden de cada una de ellas. Un *creador ex nihilo* libre e independiente que no es un hacedor dependiente, que no fabrica el mundo a partir de algo previo (ποιέω). Para Pseudo-Dionisio, inicialmente y sin esfuerzo solo podremos aspirar a alcanzar las cosas, aquello que no es *transcendente*. Esta es la línea que marca el comienzo del esfuerzo por desprenderse de ellas. Dejar el suelo firme de lo evidente y perceptible para saltar

⁹ DANKER & KRUG (2009).

¹⁰ Cabe destacar que Pseudo-Dionisio contempla un planteamiento jerárquico tal y como se desarrolla en BEGGIANI, S. J. (1996), pp. 211-213. En la p. 213 también se menciona cómo el ofrecimiento de salvación es algo universal «que se extiende a toda la creación».

¹¹ KÜGLER (2005), p.104.

hacia Dios mediante la elaboración simbólica; la metáfora: la humildad de reconocerse ignorante y plantear decires que indirectamente puedan referirse a ese absurdo inenunciable que es la transcendencia. Este salto al que nos referimos se produce una vez se penetra en la luz invisible (ἀόρατος) [1073 A, carta V].

2.2. La doble identidad de Cristo (cartas III y IV)

La tercera carta introduce un nuevo elemento cuando habla de Cristo, el entrar mostrándose (ἐμφάνειαν) [1069 B, carta III] con el que Dios se presenta adecuándose a nosotros (καθ' ἡμᾶς). Esta llegada se produce a través de un *tránsito* de avance (προεληλυθέναι) desde la ὑπερουσία hasta el plano óptico de lo humano (ανθρωπικῶς οὐσιωθέντα). Lo que hasta ese momento había permanecido oscuro (ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς) se presenta con claridad (ἐκφανές) a sí mismo mediante la TS. A este decir se le conoce como *cristología*. Empero, si no nos quedamos solamente con esta salida visible desde lo trascendente y vamos más allá de ella (καὶ μετὰ τὴ ἔκφανσιν)¹², acabaremos en el vacío: lo oculto, oscuro y codificado (κρύφιος). Jesús también se encuentra escondido (Ἰησοῦ κέκρυπται): por medio del *misterio* (μυστήριον) que es la encarnación pasamos del secreto de su ausencia al de su presencia. El término μυστήριον se relaciona con el verbo μύω (cerrar los ojos -no percibir- y cerrar los labios -no decir-) y apunta directamente a que el camino más adecuado para proseguir en la teología es la *teología mística* (μυστικῆς θεολογίας) “TM” de la que más adelante hablaremos.

La cristología es un decir de la contradicción que requiere una relativización del decir (λόγος) y de los ímpetus por entenderla (μένει νοοούμενον) frente a la fe. En el cristianismo de nada sirve entender; hay que tomar *otra ruta*. Todo esto nos lleva a una consideración que aparece al comienzo de la carta: hasta el decir teológico¹³ (τὴν θεολογίαν) -aquel que se diseña y articula dirigiéndose hacia Dios, tratando de considerarlo en cuanto a lo que es- es *indirecto*, un decir siempre *velado* (αἰνίττεσθαι) que mantiene el carácter de inexplicable (ἄρρητον). El *amor* de Cristo por los humanos (χριστὸν φιλανθρωπίας), aquello que lleva a presentarse en el mundo, no es un amor como los demás: no diferencia entre los seres y excede las coordenadas de lo expresable: es incomprensible, una *verdad de fe* en las Escrituras. «Las mismas Escrituras se limitan a hablar de Él [Dios] en términos tomados de las criaturas»¹⁴ y por ende ópticos.

¹² Tanto en este último término como en ἐμφάνειαν, al comienzo de este apartado, hemos tratado de hacer patentes en nuestro idioma el significado que aportan los prefijos de estos que encontramos en el griego. Ἐμφάνειαν cuenta con ἐμ- (acceder a estar junto a o entre, *llegar*) y ἐκφανές lo hace con ἐκ- (desde, abandonando, *salir*).

¹³ En ROREM (1993), p. 9 se precisa como Pseudo-Dionisio utiliza sistemáticamente la palabra θεολογία en un sentido de «palabra de Dios» que alude exclusivamente a los *autores bíblicos*.

¹⁴ GILSON (2017), p.79. La *palabra de Dios* es el último caso en el orden de la TS.

A este respecto, la TS es un recurso más que refuerza y se hila con la gran ausencia que es Dios. La alusión al tercer capítulo del *Libro de Malaquías* que encontramos en el inmediato comienzo de la carta no es una cuestión de estilo; se trata de una advertencia que debe ser examinada. Las escrituras son siempre el punto de partida del pensar y, por ende, la labor principal de la filosofía pasa a ser la *exégesis*, el hacer-hablar a unos textos ya dados que necesitan interpretación: crear un discurso a partir de ese disparate que es la revelación, la ausencia de un texto como revelado. Preguntarse qué es *creer*. La filosofía no desaparece durante la llamada edad media. Sus actuaciones se producen en las coordenadas del cristianismo ya que este, a fin de poder existir, se ve abocado a hablar el lenguaje del mundo.

Dios dice que está por enviar a su ángel mensajero (mal'akhi) a clarificar el camino para «el maestro al que buscáis» deseosamente¹⁵. Lo contrario a lo que se esperaba ocurre súbitamente (Ἐξαίφνης ἐστὶ παρ' ἐλπίδα). Este suceso no será otro que «Cristo cumpliendo con su cometido y llegando a su Templo [es decir, a estar entre humanos] de sopetón»¹⁶. El incomprensible que se presenta de manera excepcional en el mundo. Como vemos, su presencia se produce en el mundo sensible pero no es meramente sensible. Un humano del que no todo, comenzando por su venida, es humano.

Decir esto de ‘sin ser esperado ocurrió’ es un ejercicio de distancia, un *contrafáctico* que queda al desnudo al mismo tiempo que nos escapa por completo. La llegada de la no-manifestación a la manifestación solamente puede llegar en un *ahora gratuito*. La acción de un amor tan extraordinario que causa una brecha en la transcendencia. La teología dice que Dios es el acontecimiento de Cristo, que actúa en un espacio de *igualdad transensible* (φιλανθρωπίας)¹⁷. El misterio de Jesús radica en que es imposible conocerlo por completo. Aún estando presente en el mundo, permanece oculto, en *plena indeterminación*; su ingreso en la οὐσία no implica la pérdida de su estatuto transcendente. A partir de esto llegamos a que la aseveración de Cristo como *transcendente y no transcendente al mismo tiempo* está apuntando directamente al *silencio* fundador de la TM: frente a un misterio irresoluble, callar es la

¹⁵ *Mal.* 3:1 en ALTER (2019). Utilizaremos esta edición para las siguientes citas.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ En *Lc.* 1:37 María escucha al mensajero decir «nada es imposible para Dios». En este trabajo emplearemos la edición de los libros del Nuevo Testamento de PIÑERO (2021).

mejor opción. Porque, como aparece al término de la carta, aún en su λόγος persiste inefable (ἄρρητον)¹⁸.

Este tema de la *doble identidad de Jesús* continúa en el inicio de la cuarta carta. Pseudo-Dionisio dice haber sido preguntado por su interlocutor acerca de cómo puede Jesús trascenderlo todo (ὁ πάντων ἐπέκεινα) [1072 A, carta IV] y establecerse como humano (ἀνθρώποις οὐσιοδῶς συντεταγμένος). ¿Cómo puede explicarse la contradicción de que Jesús sea una *transcendencia inmediata, inmanente*? La respuesta no tarda en señalar que Jesús cuenta con todo lo que compone a un humano. Si bien sería un error delimitarlo (ἀφορίζομεν) como tal pues no es exclusivamente humano (οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπος μόνον). Con esto, la transcendencia transgrede su propio estatuto de transcendencia e ingresa en el mundo para poder continuar siendo transcendente. Esta contradicción es el problema de Cristo, así es como se mantiene el *misterio*, con planteamientos que formalmente se construyen como *parejas antitéticas*: perceptible pero imperceptible. El gran reto de la cristología es pensar la transcendencia manteniendo intacto su estatuto de transcendente. Que algo sea y no sea al mismo tiempo es una contradicción, algo incomprensible.

A este respecto es destacable la contraposición que en la obra de Pseudo-Dionisio encontramos entre *única Causa* (αἰτία) y *ser* (οὐσία)¹⁹. De esta premisa se sigue que en la obra de Pseudo-Dionisio la *doble identidad*²⁰ es formalmente necesaria, ambos términos solamente pueden darse por separado. Que Jesús es humano de otro modo se evidencia en su forma de estar en el mundo, más valiosa y diferente a la que es propia de los seres. El mensaje cristiano es radicalmente totalizador y antinatural: Cristo frente a “todo”. Por eso, por su condición de transensible y relativizador, él es capaz de amarlo todo porque es como todos los humanos. Amarlos a todos equivale a no amar a nadie en particular; no tener preferencias, amigos o enemigos es la gran relativización antinatural que Eckhart también destacará a comienzos del siglo XIV, la que más distancia genera con el mundo: amar el *alma* (entendida como todas y cada una de las

¹⁸ Es reseñable que en muchos casos como este, el término λόγος no se refiere a «la palabra revelada» sino al *decir* propiamente humano.

¹⁹ La oposición, propia de una TS, aparece formulada en PERL (2000), p. 770.

²⁰ Las disputas acerca de esta cuestión parecen haber sido un punto central del debate cristológico en torno a los siglos V y VI. «Cuando los escritos dionisiacos tuvieron su primera aparición conocida [al principio del siglo VI], esta carta [la cuarta] atrajo mayor atención que cualquier otro pasaje»: ROREM (1993), p. 9.

almas) es lo único que conduce directamente hacia Dios²¹. El universalismo de la comunidad cristiana se fundamenta en que sus lazos no están en este mundo.

Toda esta exposición de Cristo con la que comienzan las primeras líneas de la cuarta carta termina con la declaración de su capacidad de desbordar el ser (περιουσία) [1072 B] posibilita la disposición de este *también* como ὑπερουσίως (εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθὼν ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθην). Cristo nace hombre pero lo hace *sobrenaturalmente*, transgrediendo la naturaleza. Es la concepción de que tras crear el mundo, Dios vuelve a dar noticias de sí mismo. Esto es el cristianismo, una nueva forma de estar en el mundo, un precepto teológico que fundamenta la contradicción de ser mortal y divino al mismo tiempo. La desaparición de la primacía de todo *límite*, del ser, trae consigo a lo *infinito*, al planteamiento transcendental de la propia vida más allá de la muerte. *Salvarse* deja de ser “quedarse aquí vivo, sobrevivir” para convertirse en la “*liberación* frente al aquí”.

Esta declaración es una metáfora que hace añicos la argumentación de la doble identidad que desde el comienzo de la carta venimos tratando. Su sustrato metafórico es la aporía formal, la más adecuada de todas las formas de la TS, mientras que su referente es la περιουσία del ὑπερούσιος. Dada su condición de indecible, aludir directamente a la περιουσία es no poder hacer más que negar la posibilidad de acercarnos afirmativamente a ella. Con su argumentación, Pseudo-Dionisio está planteando dos esferas que se encuentran tanto juntas como separadas²². En última instancia, los cristianos no pueden más que refugiarse en su fe: a partir de la inconsistencia trata de buscar la consistencia. Vemos como las argumentaciones lógicas no son operativas en tanto que hablamos de algo por encima de toda determinación, más allá del concepto. De Dios no puede decirse ni A ni $\neg A$. Nótese que de mano de este desarrollo hemos articulado los *tres niveles de la teología* de Pseudo-Dionisio.

Posteriormente, en la carta aparecen dos formas argumentales diferentes que refuerzan este contenido. En primer lugar, desde la TS, se alude a las acciones de Cristo: fenómenos híbridos que dejan huella intranscendente de lo transcendente. Estos no son milagros sino hechos sobrenaturales (ὑπερφυσῶς) que son una demostración sensible (δηλοῖ) de que la condición de Jesús no se limita a lo humano. Aparecen a este propósito referenciados episodios de la vida de Cristo: el que remite a su particular concepción y aquel que cuenta su capacidad para caminar y hacer caminar sobre las aguas del Genesaret. Anormal desde su génesis y *sobrehumano* que supera todo nuestro

²¹ GILSON (2017), p.668.

²² Decidir permanecer en la aporía y no entrar en su análisis es estar en disposición para la TM.

mundo. Una vez presentados los acontecimientos, los pescadores «se pusieron a dar voces de puro miedo» exclamando «¡Es un fantasma!»²³ y el ángel le dijo a José que no tuviese reparo²⁴ en aceptar a María. Ante esta clase de acontecimientos, los sentidos, *canal* y *escollo* al mismo tiempo, quedan estupefactos. Cristo ingresa en la naturaleza de un modo especial y lo demuestra desafiándola continuamente; transensibilizando lo sensible las cosas y el aquí.

Las acciones de Jesús son increíbles y por ello requieren de este modo especial de creencia; el don gratuito de la *fe*: una mirada capaz de ver a Dios (θείως ὁρῶν) [1072 B, carta IV]. La novedosa creencia de que hay *otra manera* de habitar el aquí; el estar-en-el-mundo atravesado por la transensibilización: sentirse en la obligación de identificarse-con e imitar al φιλόανθρωπος que a su vez se ha identificado con el hombre. José decidió obedecer al ángel mientras que Pedro, ante lo *sobrenatural* (ὑπερφυσῆ δύναμει) que desde la barca veía, demandó más evidencias para corroborarlo. Tanto estos como el amplio resto de sus actos (λοιπὰ πάμπολλα) son acciones universales y cosmopolitas. Las Escrituras, animan a conocer a Jesús a través de la *interpretación* de sus actos²⁵. Que Cristo quiebre continuamente el orden del mundo resulta totalmente coherente dada su condición transcendental. Para acontecer ante lo humano, el anuncio del ὑπερούσιος ha de hacerse de alguna manera en el mundo. No obstante, para un cristiano, las explicaciones a último término jamás se producen en lo inmanente; lo importante es que el cadáver de Cristo muerto *desaparece* pues, para completar su mensaje, este vuelve a aquello que reivindica: la *transcendencia*.

La *ascensión* es un requisito porque el que es de allá pertenece allá, por lo que debe dejar su nicho vacío; lo transcendente no puede dejar presencia alguna en el mundo. En ningún caso Cristo puede ser visto como una huella en el mundo, Jesús no queda para la posteridad como un tótem divino y sensible en el que buscar consuelo. El episodio de la cruz es la gran anomalía porque provisionalmente le niega a lo divino su condición de divino. Es por ello que la horizontalidad del nicho en *El cuerpo de Cristo muerto en la tumba* de Holbein y la verticalidad en el elevarse de *El entierro del conde de Orgaz* del Greco corresponden a dos ejes de concepción simbólica totalmente inconmensurables entre sí; *no-fe* y *fe* respectivamente. Creer o no creer el mensaje. Es así, desde la fe, como se plantea que Dios tiene siempre la única palabra. Él es lo único

²³ Mt. 14:26

²⁴ Mt. 1:20

²⁵ Mt. 7:15

necesario, la incommensurable novedad unificadora. Aquel que «lo contiene todo en una unidad pura y exenta de toda multiplicidad. Lo múltiple no puede existir sin el Uno, pero el Uno puede existir sin lo múltiple»²⁶.

El término δύναμις alude por lo general a tener una capacidad, a no ser inservible²⁷. Pseudo-Dionisio lo emplea para aludir a «la actividad perpetua de perseguir a Dios»²⁸, una «fuerza semántica rectora»²⁹ propia de la teología: sus esfuerzos se plantean como la capacidad de carrera del obsesionado predador que, sin despegarse de tierra, trata de alcanzar al pájaro que vuela frente a sus ojos. Un dominio, el humano, que incapaz de alcanzar las particulares acciones (καινήν [...] ἐνέργειαν) [1072 C, carta IV] con las que el *Dios-humano* (θεανδρικήν) nos construye ἡμῖν πεπολιτευμένος). Con esto, Pseudo-Dionisio está diciendo que Jesús tiende a contraponerse con nosotros organizándonos (πολιτευ) en un solo conjunto. El cristianismo es aglutinante y desdiferenciador; generador de una gran y única unidad *cosmopolita*. Las diferencias ópticas quedan eliminadas porque concepción del ὑπερούσιος las resta valor hasta hacerlas irrelevantes. El conjunto del mundo (οὐσίαι) se relativiza hasta ser καθολικός, constituir una unidad uniforme.

Cristo ama a esta unidad y por ende jamás deja a nadie atrás y va siempre en busca de quienes vagan perdidos (πλανώμενον ἐπιζητεῖ)³⁰. Lo que concierne a Pseudo-Dionisio en esta octava carta no son las relaciones jerárquicas sino el hecho de que todo individuo y sociedad tenga cabida en la Iglesia³¹. No actuar con humildad aleja de Cristo, su pretensión no es de castigo, es de encauzado: siempre es posible corregir para redimirse³². El hacer (δράσας) [1072 C] de Jesús ha quedado descrito como novedoso y desconocido. El final de la carta remite a Cristo interpelando a Dios cuando ve acercarse

²⁶ GILSON (2017), p.82. A raíz de estas consideraciones, a Pseudo-Dionisio se le suele tildar de neoplatónico en conexión con el pensamiento de Proclo y Plotino.

²⁷ El LSJ alude al uso del término que hace Telémaco en el discurso que pronuncia en *Od.* 2.62 cuando se pregunta si podrá hacerse un hombre efectivo y tener δύναμις como su padre.

²⁸ STANG (2012), p. 130.

²⁹ Noción que en STANG (2012) se atribuye al cap. II de SELLS (1994); buscar un elemento transcendente en la inmanencia del mundo es un propósito que ya es fallido desde su comienzo.

³⁰ Ese sentimiento cristiano de *abrigo generalizado* lo encontramos a lo largo de los textos bíblicos. Destacamos *la parábola de la oveja descarriada* en *Lc.* 15:3-7 y el comienzo de la alabanza «el Señor es mi pastor, nada debo querer». A Dios se le descubre en el vaciamiento de las cosas; en la *abnegación*.

³¹ ROREM (1993), p. 23.

³² Una vez más, algo recurrente en los textos cristianos. A destacar la declaración de Zacarías en *Mt.* 8:8: «Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo, pero basta con que digas una palabra y mi criado se curará»: *Humildad y fe*, atributos clave para seguir la senda de Dios. Quizá por su alusión a ellos, la carta VIII se enfatice yendo dirigida a un monje (ΔΗΜΟΦΙΛΩΙ ΘΕΠΑΠΕΥΘΗ) [1084 A, carta VIII] como receptor. La carta recuerda lo más importante de la vida cristiana mientras viola dramáticamente el ascenso jerárquico que veníamos observando: ROREM (1993), p. 21.

su muerte³³ mientras el orden habitual del mundo se ve continuamente alterado por acontecimientos sobrenaturales³⁴. Ya ante la cruz, quienes observaron quedaron convencidos y no tardaron en concluir: «Verdaderamente este era el hijo de Dios»³⁵. Las Escrituras son una apología de la fe, quienes no la tienen no solamente son ignorantes de Dios sino también del mundo dada la condición de transensible que se ha establecido como propia de este. Jesús articula un doble movimiento: tras morir fugazmente, vuelve al mundo recuperando su carácter transensible y, finalmente, regresa a su lugar³⁶ ya con la entrega de su mensaje cumplida.

³³ *Mt.* 27:46

³⁴ En *Mt.* 27:45 se dice que la tierra quedó a oscuras al mediodía durante horas. Una vez sucedido el óbito, *Mt.* 27:51-52 cuenta como la tierra tembló, las cortinas del lugar más sagrado del Templo de Jerusalén quedaron rasgadas y *buenas* personas que yacían muertas aparecieron vivas.

³⁵ *Mt.* 27:54

³⁶ *Lc.* 24:51.

2.3 La gratuidad de la fe (cartas VII y IX)

La primera parte de la carta VII consiste en una aclaración acerca de cómo ha de hacerse la *teología*. Lo más importante es que una vez se llega a la verdad (ἀλήθεια) [1077 C, carta VII], esta debe ser conocida y dicha (γινῶναι καὶ εἰπεῖν) aferrándose a ella (ὄντος ἔχει). Dar a conocer la dirección correcta (ἀληθείας ὀρθῶς ἀποδεικνυμένου) es lo único que importa. La que se alcanza acerca de Dios es una *certeza* que, a diferencia de los saberes mundanos, no se ve afectada por los intentos de refutarla (προσποιοῦμενον ἐξελεγχθήσεται). Ningún argumento puede estar escrito en su lengua. Si, como hemos visto, los intentos enunciativos por aseverarla fracasan, la misma suerte corren aquellos que tratan de desacreditar a Dios. A la postre, cada parte se mantendrá en la postura que acostumbre a mantener (νόμισμα). Dice Pseudo-Dionisio que entablar disputa (διαμάχεσθαι) con quienes lo refutan es perder el tiempo; «Dios circunscribe transcendentemente todas las cosas y ya contiene previamente el conocimiento de todas las cosas en sí mismo al ser su causa»³⁷. Dada esta condición de *no-cosa*, quienes sigan afirmando (λέγω) *cosas* cualesquiera como verdaderas no podrían enmendar su error. Como en la primera carta [1065 A], «la luz no permite ver la oscuridad». Tener *fe* es tener disposición para recibir a Dios, unos ojos adecuados para *ver la oscuridad*; «para comprender la verdad es necesario creerla antes»³⁸. Ni la mayor revelación de *cosas* secretas puede alterar lo más mínimo a quienes tienen fe. Si la fe es un círculo, el νοεῖν y el λέγειν son un polígono que, por muchos lados que tenga y mucho que se aproxime a este, jamás podrá solaparlo. Lo que diferencia a un “punto” de un “segmento” no es una magnitud cualitativa como la longitud: lo que ocurre es que ambos cuentan con *diferentes cualidades*, se construyen en planos dimensionalmente divergentes entre sí.

La carta continúa con una breve alusión a los griegos. Que el texto tome esta dirección es interesante por varios motivos: en primer lugar, Pseudo-Dionisio se opone a sus propias premisas³⁹ y decide comentar la crítica supuestamente recibida. Por otro lado, queda claro que su interlocutor no es ese tal obispo Policarpo [1077 A, carta VII] al que aparece dirigida la carta, sino un tal sofista Apolófones. La elección de este mecanismo de distancia erigido en este aspecto formal del texto podría darse en el

³⁷ PERL (2000), p. 784.

³⁸ GILSON (2017), p. 197.

³⁹ Recordemos que, como hemos visto, la carta IV también cuenta con este esquema de auto-colapso argumentativo tan propiamente pseudo-dionisiaco.

intento de su autor por presentarse a sí mismo como cristiano del siglo I⁴⁰. En la carta se describe a los griegos como aquellos que se refieren a Pseudo-Dionisio como el que va en su contra utilizando un decir que consideran propio (πατραλοίαν)⁴¹ [1080 A]: el conocimiento acerca de los seres (τῶν ὄντων γνώσει). Entendemos aquí la sofística como la búsqueda y práctica de una solidez argumental que lleve a resultados inteligibles; tratando siempre de obtener tanto una lógica interna consistente como una conclusión innegable. Si, siguiendo a Gilson, decimos que «“ente” es concebible, “ser” no lo es»⁴², entenderemos por qué estos griegos de los que Pseudo-Dionisio habla son totalmente ajenos a lo que él dice. No lo son por carecer de herramientas formales sino por contar con un decir *ontológicamente diferente* que no contempla la transcendencia. Los colapsos lógicos que aquí hemos descrito no son otra cosa que un aborto argumentativo para un sofista. Las preguntas que ambas partes se hacen así como sus ópticas metodológicas son entre sí inconmensurables; el debate es imposible. Apolófanes no hace filosofía porque no se pregunta por el *ser* sino por este u otro *ente* en concreto. Al sofista le resulta inaceptable que pueda tematizarse algo que no sea una *cosa*, no reconociendo con ello la ruptura; la *distancia*⁴³. Cuando Pseudo-Dionisio habla de verdaderos filósofos (ἀληθεῖς φιλοσόφους) [1080 B] está refiriéndose a quienes se dedican al saber de Dios (σοφία θεοῦ) porque su interés no se enmarca en las cosas sino en el planteamiento de una distancia frente a las cosas. Desde la lejanía hablan de *Verdad universal* y *Causa común* a todos los seres; (αἴτιον [...] τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσεως).

Por consiguiente, la respuesta a la delación griega consiste en acusar a los acusadores con su misma acusación: un sofista argumenta de espaldas a la verdad, o, lo que es lo mismo, de espaldas a Dios. Como decimos, Pseudo-Dionisio expone cómo la destreza para la argumentación es baldía si no tiene la necesidad de considerar a Dios: para la teología quedarse nada más que con lo sensible es tan superficial como deslavazado. Se exige aludir a lo único que es fundamental; su Creador único. Los griegos, tal y como son descritos en esta carta, son aquellos que se aprovechan de la creación reduciéndola a lo óntico, ignorando y separándose de toda transcendencia (θεῖον ἐκβάλλειν πειρώμενοι σέβας). Para un griego, la reverencia (τὸ σέβας) ante lo transcendente es algo disparatado. La carta continúa reincidiendo sobre esto último

⁴⁰ ROEM (1993), p. 13.

⁴¹ Más literalmente: «golpeando a su padre».

⁴² GILSON (1996), p. 21.

⁴³ MARTÍNEZ MARZOA (2015), p. 83.

desplazándose al campo de la TS. Al igual que en la carta IV se aludía a diferentes hechos sobrenaturales (ὑπερφυσῶς) [1072 B] como respaldos argumentativos de la condición de Cristo, en este caso nuevamente se mentan varios acontecimientos celestes (οὐρανία) [1080 C, Carta VII] y temporales (χρόνος)⁴⁴ [1080 D, carta VII] con los que la *Causa única* demostró estar detrás de todo lo puesto en marcha (κινουῦντα) [1080 C]. Dios es la explicación única porque es superlativamente capaz (κρείσσων). La carta avanza contando cómo Apolófanes y el propio Pseudo-Dionisio pudieron contemplar la oscuridad de la noche en mitad del día de la crucifixión⁴⁵ [1081 B]. En este caso no se trata de describir a Cristo sino de mostrar que Dios no tiene límites de actuación (ὑπεραρρήτου δυνάμεως) [1080 C]. Al sofista solamente se le puede hablar en términos de TS pues es impotente para su superación. El texto se acerca a su término con el recuerdo de un Apolófanes asombrado ante lo que ven sus ojos y concluyendo que estas transformaciones auténticamente las hace Dios (θείων ἀμοιβαὶ πραγμάτων) [1081 C]. Como decíamos al inicio, lo único que importa es tomar la decisión correcta; llegar a Dios aceptando su verdad (ἡμῶς ἀλήθειαν).

En la novena carta se habla de cómo en la TS ha de limpiarse la contaminación. Es decir, dejar de tratar a los símbolos divinos como meros símbolos. La *verdad mística* e inaccesible para quien no se haya iniciado (ἄβατον τοῖς βεβήλοις) requiere que, una vez nos encontremos en el tejado de la comprensión, nos deshagamos de la escalera simbólico-lingüística para poder concebir no al ente sino a su *Causa*; la fuente de la vida (πηγὴν ζωῆς). Es por esto que Pseudo-Dionisio dice que la teología es doble (τὸ διττὴν εἶναι) [1105 D, carta IX]: cuenta una infructífera lectura inmanente así como una lectura subyacente en términos de ajenidad al mundo y transcendencia. Dios siempre permanece oculto en la manifestación misma; su presencia es la ausencia. Por eso, incurrir en un decir contradictorio hablando de Dios no es una dificultad a superar sino una herramienta con la que contar. Solamente estarán en disposición de alcanzar el segundo y más avanzado de estos aspectos quienes genuinamente tengan la inclinación de conocer a Dios (τῆς θεότητος γνωσῖος ἐπασταῖς) [1105 C, carta IX]. Esa es la ruta hacia la el silencio de la TM. Como queda señalado en la carta, no es una cuestión de entender, aprender o tener una experiencia estética con los versos del *Cantar de los Cantares*. Es un asunto de *fe*; la predisposición para plantearse la transcendencia. Tener

⁴⁴ El hecho de que las pruebas de las que se habla sean alteraciones cosmológicas o relacionadas con el tiempo atiende a que estos campos aparentan ser los más inalcanzable e inalterables por el ser humano: ROREM (1993), p. 13.

⁴⁵ Oscuridad descrita en el ya citado *Mt.* 27:45.

corazón, *apego* (χορηγός)⁴⁶ [1112 B] por llegar a concebir esa unidad por encima de lo variable (ὑπερβλύζουμα) que es Dios. Lo superlativo del nombre de esta obra se extiende a todas sus líneas: besos, los de su boca⁴⁷, que no se dan con labios inmanentes. Los símbolos son algo variable, accesorio e insustancial de los que debe prescindirse en cuanto sea posible. Nada harán que no sea causar confusión; quien tenga disposición para ello, descubrirá una loa a Dios y no un relato de húmedos cuerpos. Toda sus revelaciones simbólicas son una forma de conocimiento humano; una *pedagogía divina*⁴⁸ con la que se busca auxiliar al ser humano en su auparse hacia Dios.

En la novena carta se plantea que en oposición al conocimiento sólido (στερεός) [1109 D], seguro y estructurado (μονιμου τελειότητος) [1112 A], tenemos al que es líquido (ὕγρός) [1109 D]: el saber acerca de Dios y por ende acerca del ser en cuanto a tal⁴⁹. Nuestra mente no pudo sondear esa condición de *Causa y amante de todas las cosas* que Dios tiene. Pseudo-Dionisio habla de ello aludiendo a lo líquido fluyente porque el ὑπερούσιος, al igual que este, no tiene forma -en su caso, ontológica- definida alguna y pasa de la multiplicidad de posibilidades al caso particular en función de la situación presente. Negando podemos concluir que si Dios no es un *x* determinado, puede serlo todo. Del mismo modo que la más versátil de las bebidas no sería ninguna bebida en concreto, el más versátil de los seres no es *ser* alguno. Dios tiene que ser *nada* porque si fuera algo no podría ser Causa universal de todo. Su no-definición y negatividad es necesaria para poder describir su poder (δύναμις). Según anota Robert Alter, ocurre lo siguiente con el beso en *Can.* 1:2: en hebreo, *yeshaqeini* (déjale besarme) incurre en un juego de palabras porque recuerda a *yashqeini* (déjale darme de beber). Vemos como no importa el *x* que Dios sea en cada caso: bebida, fuego [1108 C, carta IX] o alguien a quien se pueda besar. En la transcendencia caben tanto *besar el vino* como *beber la boca* porque, de nuevo, estas son incongruencias constructivas con las que en la misma TS se evidencia la condición de inadecuada que esta posee. Dios es

⁴⁶ El LSJ propone el ser «líder», «sufragante», «patrón» e, incluso, «sangre» como posibles traducciones del término. Por su parte, en DANKER & KRUG, (2009), se define el verbo χορηγέω como «suministrar generosamente». Asimismo, esta noción aparece a lo largo de numerosas ocasiones en las *Eneadas* de Plótino. En la impresión de la Gredos, J. Igal traduce «afección» (cf. *En.* IV, 9).

⁴⁷ *Can.* 1:2. Para Pseudo-Dionisio, a lo largo del ascenso se llega a dilucidar que el *Cantar de los Cantares* nada perora de sexo; se llega a su interpretación en plena TS.

⁴⁸ FLASCH (2006), p. 106.

⁴⁹ *Metafísica y teología* quedan solapadas a lo largo del pensamiento cristiano en la llamada Edad Media, las catedrales góticas también tienen la función de «elevar el entendimiento humano»: KLIMA et al. (2007), p. 9.

capaz de hacer que toda denominación que según cada caso se le atribuya⁵⁰ sea la más relevante en esa situación (κυριώτερον εἰπεῖν) [1112 B, carta IX]. Y es que él no es el gran ebrio (εὐωχίας) como Sócrates⁵¹ sino el mejor ebrio (o el mejor *lo que sea*) posible. Pseudo-Dionisio termina esta última carta volviendo a aludir a su presunto tratado “Teología Simbólica” el cual dice adjuntar a la misma. Tras estas explicaciones y sin nada nuevo que decir (ἐπανακυκλοῦντας ἕτερα δοκεῖν λέγειν) [1113 B] concluye el del Areópago que queda ya adquirida la capacidad de interpretar por uno mismo cualquier símbolo teológico (θεολογικὰ σύμβολα μετελεύση) adecuadamente (ἱερας παραδόσεσι καὶ ἀλεθείας) [1113 C, Carta IX]. ¿Podría articularse entonces un supuesto decir verdadero, εὐλογία [1000 B, Cap. I], acerca de Dios?

⁵⁰ Prueba de ello es el momento en el que, a continuación, se habla de Dios como «Ebrio» (φρενῶν ἔκστασις) [1112 C, carta IX]. El término pierde todos sus matices peyorativos y se vuelve un *connotativo total* de, en este caso, tal y como recordamos de *el Banquete* de Platón, la *distancia*.

⁵¹ En *Ban.* 214a Alcibíades manifiesta a los presentes que Sócrates beberá cuanto se le pida pero jamás caerá borracho (οὐδὲν [...] μεθυσθῆ). Como vemos, la noción de «borracho» queda desdibujada por una metáfora cuyo máximo despliegue se alcanza en el intento de describir a Dios.

3. LA “TEOLOGÍA MÍSTICA”

3.1. Mística y negación: el camino hacia Dios (capítulos I y II)

Como ya hemos visto a propósito de las cartas, la γνῶσις es ontológicamente inadecuada para Dios pues su ámbito no es ontológicamente acotable. Es por ello que de la TS se progresa a la segunda situación de uso metafórico que aquí describiremos: la teología negativa “TN”.

Este pensamiento identifica a Dios con el ámbito de la oscuridad y manifiesta la negación de cualquier decir que se enuncie acerca de este. Frente a la riqueza metafórica de la TS, plagada de matices, situaciones y características, la TN es el mantenimiento del abono permanente a la oscuridad. Es la metáfora que obedece a un referente ignoto, carente de ulteriores contenidos enunciables y analizables. Para Stace⁵², el problema del lenguaje metafórico para referirse a Dios se hace más manifiesto aquí, en la TN. Mientras que la TS viene acompañada de una *aparente concepción cualificada del mundo* (es decir, se da una diferencia clara y tematizable entre nociones mundanas pero estas resultan totalmente indiferentes en el referirse a Dios), en el caso de la TN esta apariencia de cualificación desaparece por completo. En ella se ve más claramente que en el pensamiento cristiano todo lo decible, lo no negado, pasa a ser igual y a dar lo mismo. «La oscuridad se corresponde con lo vaciado [donde] no se produce distinción»⁵³. Así pues, con su decir anclado en la ausencia de características, la TN resalta que es totalmente indiferente utilizar uno u otro tenor⁵⁴ para referirse a Dios. De este modo la *distancia* entre referente y referido, entre inmanencia y transcendencia queda tematizada. No obstante, no se trata de un vínculo entre iguales: nociones como *creatio ex nihilo* o *salvación universal* resaltan la dependencia del mundo frente a la primacía de la transcendencia.

Es así como, por este otro lado, la TN muestra lo aplanadora y reductora que es la interpretación simbólica del Dios. “Dios” pasa a ser un ilimitado, un carente de contenido en el que todo puede valer. Ni siquiera puede aseverarse que *es*. Por consiguiente, en esta segunda opción, la elaboración de un decir (teología) pasa a ser una cuestión *apofática* (ἀποφάσεως) [1072 B, carta IV]. Una vez nos encontramos junto al abismo, no cabe más que la negación total, la apuesta por la oscuridad. Si bien «todas las expresiones lingüísticas implican pluralidad, logran una determinación en la medida

⁵² STACE (1961), p. 292. Stace también destaca el papel central de la *Causa* como agente generador de distancia en la que él mismo denomina «Dionysian Theory».

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ En lingüística un tenor es la llamada *parte real* de una metáfora.

que no se excluyen de otras»⁵⁵, ninguna de estas precisiones es adecuada para Dios pues, como hemos dicho, el lenguaje siempre refiere a cosas o a propiedades de estas. En consecuencia, es preciso *negar la negación misma*. Por tanto, el uso más preciso del lenguaje común que puede hacerse para hablar de lo trascendente es su *no-uso* (μύω). No obstante, la importancia de la TS ya que el cristianismo, en su pretensión evangelizadora, ha de comprometerse con el mundo a fin de utilizar su lenguaje.

Detengámonos aquí para precisar un par de cuestiones acerca del optar entre la TS y la TN. Para comenzar, destaquemos la dependencia que se produce en ambos panoramas con respecto a la noción de νόος. Pseudo-Dionisio dice al final de esta quinta carta que aquella armonía otorgante de las cosas organizadas que es propia de Dios (εἰρήνην) se mantiene ajena a todo νόος (πάντα νοῶν). Afirma Gilson que «El ser es la primera participación, fundamento de todas las demás». De ahí que «Aquel que es»⁵⁶ sea el nombre menos inadecuado para el gran subsistente, aquel fundamental que ha puesto todo lo demás. Si a raíz de esto nos limitamos a plantear la imposibilidad de elaborar cualquier tipo de discurso de carácter expositivo acerca de la εἰρήνην, nos encontraremos en el ámbito de la TN. Si, por el contrario, entendemos que puede plantearse un discurso que desde lo óntico describa esta armonía aunque sea mediante el uso de metáforas⁵⁷, estaremos en el ámbito de la TS; menos radical respecto a la indescriptibilidad (ἀνεκδιήγητους) de Dios que, aunque sea metafóricamente, incurre en una descripción referente al mundo. Pese a ello, no cierra del todo la puerta de su extrañeza, el argumento de TN se esgrime en la sencillez y la potencia de describir con *una única nota* sin necesitar un mayor desarrollo.

Tal y como explica Beggiani⁵⁸, la TS es necesaria ya que es el único método para aproximarse a Dios en los primeros pasos de la procesión pseudo-dionisiaca. Para el primer nivel (simbólico), el de la *percepción sensorial*, se requiere de palabras, frases e imágenes. En el segundo nivel (negativo), *intelecto*, desaparecen los sentidos. No es hasta el tercero (la *teología mística* “TM”) cuando llega la «divinización», «la unión con la luz»⁵⁹. La TN, aunque más adecuada en su desempeño de lo que lo es la TS, no es

⁵⁵ FLASCH (2006), p. 76.

⁵⁶ GILSON (2017), p. 82.

⁵⁷ Como decíamos más arriba, estas no se plantean con conceptos ni cosas sino con características puntuales de estos.

⁵⁸ BEGGIANI (1996), pp. 213-215.

⁵⁹ *Ibid.*

siempre el método utilizado para aproximarse a Dios⁶⁰: es un progreso paulatino, desde el intento de plantear una *teología tematizante* (TS) hasta el abandono de dicha aspiración en la *negación* (TN); los pasos hacia un decir más cercano a Dios (ἐγνώκεναι τὸν θεόν) [1076 A, carta V].

Como vemos, la TN se mantiene en sus preceptos hasta su última consecuencia y, por ello, es la postura más adecuada respecto a Dios. Es destacable que el adjetivo μυστικός se encuentra emparentado con el sustantivo μύστης (iniciado) que a su vez se relaciona con el verbo μύω (como dijimos: cerrarse, callarse, taparse los ojos para no ver). La TM es el *no-decir* superior sobre Dios porque es la ausencia de todo decir; lo más adecuado para lo inefable es el silencio. La “Teología Mística” (ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ) comienza con una oración que ruega por llegar a algo más que eso; a las misteriosas cumbres de lo divino: «guíanos más allá del no-saber [TN] y de la luz [TS]»: (ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφαῖν)⁶¹ [997 A, cap. I]. El texto tiene una intención de orientar a quienes ya tienen fe⁶², *enderezar* las rutas que se pretendan seguir la llamada de lo misterioso. Así pues, la “Teología Mística” no es un texto de evangelización sino una pastoral para quienes ya creen⁶³: desde la perspectiva cristiana, la humanidad en su conjunto se ve necesitada del *mensaje de salvación*. No obstante solamente se dispondrán en la senda de Dios quienes comprendan su condición de transcendente. Comenzar el camino a Dios a partir de las simples cosas (πάντα ἀφελών) [1000 A, cap. I], tanto las que son como las que no, no es más que una equivocación propia de quienes son ignorantes porque no callan para recibir a Dios (ἀμύητος). Por el contrario, quienes ya se hallen avanzados en la misma (μύσται) suscriben que Dios es *eterno* porque es lo único necesario. Aquel a quien todas las cosas refieren; *transóntico* y *transensible*.

A lo largo de sus *Confesiones*, Agustín explica cómo la manera apropiada de alcanzar a Dios no es aquella que comienza por las certezas racionales y después aborda la *fe* sino aquella que opera al contrario: *entender* es consecuencia de la *revelación*, la

⁶⁰ En ROREM (1993), p. 6. se apunta cómo la jerarquía está presente en las cartas. La carta V que aquí tratamos retoma e insiste sobre la carta I porque va referida por primera vez a un nuevo destinatario. Comenzando con la ascensión, «to steadily up», el receptor ya no es un tal Gayo el monje (ΓΑΙΩΙ ΘΕΡΑΠΕΥΤΗΙ) [1065 A, carta I] sino otro tal Doroteo el diácono (ΔΟΡΟΘΕΩΙ ΛΕΙΤΟΥΡΓΩΙ) [1073 A, carta V].

⁶¹ Observemos como, en cada ocasión que se pretenda buscar un decir más superior y acorde a Dios, el uso del lenguaje nos mantendrá siempre en la TS.

⁶² El receptor al que va destinado el texto es, tal y como aparece encabezando del mismo, ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ: Pseudo-Dionisio anima a alcanzar la TM a quienes amen a Dios y quieran encontrarse con él.

⁶³ Como veíamos cuando hablábamos del sofista Apolófanes en la carta VII, Pseudo-Dionisio plantea que no hay nada que hacer con quienes no cuentan con el paso previo de la fe. Ambas posturas, fe y no-fe, son tan incommensurables como incompatibles entre sí.

recompensa para quienes tienen fe⁶⁴. Desde una postura cristiana es inconcebible poder entenderlo todo⁶⁵; al hacer metafísica no debe hablarse del ente. Pseudo-Dionisio dice que hay que alejarse de quienes no callan y no renuncian a ver, los espíritus rudos y carentes de sensibilidad para la transcendencia (αμύητοι). Ellos jamás podrán progresar. La “Teología Mística” es una invitación para dejar de ser αμύητος.

Para escuchar a Dios no basta con aceptar la incomprensibilidad de Dios y pasar por encima de las cosas; también hay que *despojarse* de uno mismo: «¡Qué tormentos aquellos, los de mi corazón a punto de parir! [...] cuando lo indagaba con ahínco, en silencio, había grandes voces ante tu misericordia, calladas contradicciones de mi espíritu»⁶⁶. Para partir hacia la transcendencia se requiere ir sin equipaje, libre de pesos que nos arrastren hacia el mundo. Solamente ha de quedar el *amor*, la única fuerza activa capaz de sacar de sí mismos, ἔκστασις, a los seres venidos de Dios para asegurar su retorno⁶⁷: la meta es la unión con Dios (ἔνωσις). Y no puede ser de otra manera ya que el encuentro con Dios se da en la *resurrección*: la divina tiniebla; el oscuro escondite (σκότος ἀποκρυφήν) es lo más misterioso porque está más allá de la propia vida. Alcanzarlo requiere dejar de ser ente. Dada esta distancia a la que quienes cuentan con la capacidad de decir siempre van a encontrarse respecto a Dios, optar por el mutismo es el auténtico reconocimiento de la transcendencia. La postura más coherente ante la imposibilidad de plantear un *Uno todo* en términos ónticos: «Dios no tiene nombre»⁶⁸. Agustín asegura que la razón, el *intellectus*, «da palos de ciego»⁶⁹ y requiere la guía de la fe para ser efectivo: «¿de qué me servían, por lo tanto, un ingenio ágil en recorrer esas disciplinas [...] siendo que sin vergüenza y con sacrílega torpeza andaba extraviado en la disciplina de la piedad?»⁷⁰.

En el siglo IX, Escoto Eriúgena traducirá a Pseudo-Dionisio al latín y continuará con el planteamiento de que el mundo es un espejo de Dios (*sobrenatura*) que se crea a sí mismo al crear ordenadamente a los seres (*natura*)⁷¹. El *Uno ilimitado* dispone seres *limitados*. Para alcanzar lo divino, el concebir límites ónticos como los propios es un error ontológico. Para Pseudo-Dionisio solamente progresarán quienes no traten de entender a Dios y se decidan por la agnosia y a la fe. La creación es la presencia

⁶⁴ Conf. I, 1.

⁶⁵ GILSON (1939), pp. 16-18.

⁶⁶ Conf. VII, 11.

⁶⁷ GILSON (2017), p. 82.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ GILSON (1939), pp. 16-18.

⁷⁰ Conf. IV, 31. Sobre la influencia de Pseudo-Dionisio en Agustín cf. RIORDAN, W. (2008), pp. 40 y ss.

⁷¹ GILSON (2017), p. 206.

diferenciada, *διάκρισις*, de la unidad indiferenciada; de Dios solamente puede conocerse su *teofanía*, lo finito, heterogéneo y cualificado⁷². Así pues, la fe queda postulada como un requisito previo para desarrollar adecuadamente toda acción intelectual (*nisi credideritis, non intelligetis*)⁷³: no creer es la mayor de las cegueras; ignorar la transensibilidad del mundo es un obstáculo insalvable en la búsqueda de la verdad. Al escuchar que la piedra del sepulcro de Jesús ha quedado retirada, Pedro y Juan se apresuran por presentarse en el lugar. Juan corre con el intelecto y consigue llegar antes que Pedro, que corre con su *corazón*, con fe, con el deseo ferviente de presenciar el obrar de Dios. Sin embargo, es este último quien accede antes a la tumba, el primero en alcanzar un mayor conocimiento sobre Dios⁷⁴. Quienes, al igual que los que forjan ídolos mientras Moisés no regresa de su ascenso⁷⁵, crean como superior a lo inferior, a las cosas, no podrán entender que la *Negación* [1000 B, cap. I] que en este texto se trata no tiene opuesto alguno, ni siquiera la *afirmación* (θέσις). Esta es la TM, la aceptación drástica de que la Causa de todo (πάντων αἰτία) es diferente a las cosas y por tanto sus normas son otras. Su articulación es la llamada *vía apofática*, un discurrir del que se siguen sus dos direcciones: ἄνοδος: de abajo arriba, y κάθοδος: de arriba abajo. Ascender para retornar⁷⁶.

Ἄνοδος es el camino ascendente que dejándolo todo atrás llega a una cima en la que no hay más que silencio; μυστήρια. Para Pseudo-Dionisio, a diferencia de para Agustín, la *nada* sí tiene relevancia porque no se la concibe como no-ser-algo, sino como un *por encima* del ser mismo. Esta vía es la de la *escalera ascendente*, la de ir poco a poco desvinculándose y suprimiéndolo todo, tanto cosas como palabras. Este un camino de *sístole*, de estrechamiento del corazón para su posterior contracción. En la ἄνοδος se diferencian tres tramos⁷⁷: en primer lugar, la *catarsis* en la que se busca separarse de todo: para ascender es preciso negar comenzando por lo más lejano a Dios (las cosas) y avanzar en una *contracción* que cada vez nos acerca más a él (negando la

⁷² Esta concepción desaparecerá con el surgimiento de la ciencia moderna y su reducción del mundo a valores cuantitativos. Por su parte, el pensamiento de Pseudo-Dionisio sigue anclado en la antigüedad: que su mundo no está todavía completamente descualificado puede observarse en el uso de nociones como *procesión* o *jerarquía* muy recurrentes en los textos de nuestro estudio.

⁷³ GILSON (2017), p. 197.

⁷⁴ GILSON (2017), p. 197 alude brevemente a este pasaje narrado en *Jn.* 20:1-9. De igual manera, no es baladí señalar que el Evangelio que citamos no habla realmente de «Juan» como tradicionalmente se ha mantenido. En el texto aparece «el otro discípulo al que Jesús quería»: PIÑERO (2021), p. 1417. Con esto vemos como la fe, al contrario que el intelecto, expone esa *singularidad* de cada individuo tan propia del pensamiento cristiano.

⁷⁵ Ex. 32:4.

⁷⁶ ROREM (1993), p. 122.

⁷⁷ ROREM (1993), p. 239.

bondad, la belleza); negar desde lo inerte hasta la *vida* misma. En segundo lugar, la *iluminación*: en la que la luz oscura de la transcendencia elimina toda percepción. Finalmente, la *unión indiferenciada*; la pérdida de toda identidad para fundirse en la unidad que es Dios, donde los opuestos coinciden. La TN es un instrumento para la ἔκστασις, la *liberación absoluta* que se da en la TM; el motor de la ἄνοδος. El ascenso no se producirá realmente hasta que nos encontremos solamente con Dios, del que finalmente también habremos de negar su *ser* y su *verdad* para ser coherentes con su estatuto transcendente. El rayo de oscuridad es una acción que ciega, alcanzar la transcendencia es una meta ya a priori imposible: el culmen de la TN no puede ser otro más que la *afasia* de la TM. Para Pseudo-Dionisio, callar es *evitar traicionar* al infinito; a la transcendencia. Como vimos a propósito de la cristología, la auténtica transcendencia siempre permanece oculta; una vez en la cima no encontraremos más que la *nada*. Partiendo de ella, comenzaremos el *descenso*, κάθοδος, hacia el mundo y sus seres. La *diástole* es la relajación, el ensanchamiento del corazón, el final de su angustia y su llenado del mundo. La incorporación paulatina de sus elementos propicia un eventual análisis cristiano de la inmanencia.

La noción de Dios es tan amplia, universal y se mueve tanto en extremos ontológicos que es imposible que sea *algo*: lo ente no puede ser la Causa única de lo ente. Por ello, la ἄνοδος es un ejercicio de *distancia*, de lucidez a raíz de la separación total con el mundo. Dios requiere todo el espacio, para llenarse de él es necesario haberse vaciado antes por completo. Es irrelevante que este Negar sea ilógico o contrario a lo-que-sea pues señala ese *otro plano* que es la transcendencia de Dios. A su vez, afirmar algo sobre él no hace más que enfatizar su papel de Causa de todas las cosas. El que Dios pueda ser descrito como cualquier cosa del dominio óntico⁷⁸ explica aquello de que la teología sea «tanto mínima [TN] como amplia [TS]» (ἐλάχιστην [...] καὶ μέγα) [1000 C, cap. I] que Pseudo-Dionisio atribuye a Bartolomé. Dios es por tanto el gran *indiferente*. Como vimos a propósito del *Cantar de los Cantares*, cualquier término inmanente puede ser adecuado para describirle. Dios es ὑπερούσιος porque el término *ser* le constriñe inadecuadamente y, por ende, resulta inútil para describirle.

Decía Eckhart que Dios es *puritas essendi*⁷⁹. Este, al igual que Pseudo-Dionisio, enfatiza la noción de ἔκστασις y habla de la *ab-negatio*: lo más importante de Dios es que *no es un ser*. El énfasis se sitúa sobre lo imprescindible que es *desprenderse* de lo

⁷⁸ ROREM (1993), p. 187.

⁷⁹ GILSON (2017), p. 665.

inmanente y de lo comprensible; *abnegarse*, romper los lazos con uno mismo hasta *descreaturizarse*. Ningún elemento del mundo constituye a Dios, todos ellos son teofanías relativizadas por el absoluto. Contar con esta concepción del mundo implica tener la pretensión de la *ἄνοδος*: *descontaminarse*, *retroceder a lo puro* (ἀποκαθίστημι), *renunciar* (ἀφαίρεσις) [1025 B, cap. II]. Para Eckhart, en la no-determinación aparece la *transfiguración*, la unión indiferenciada con Dios: «quien [...] permanece uno, a ése se le presenta Dios»⁸⁰.

Por tanto, el alma ha de «encerrarse en su ciudadela» para alejarse del mundo y sus pulsiones y verlo todo claro⁸¹: ser *libre* es obrar *incondicionalmente*, sin vínculo alguno con el mundo. Por mucha obediencia que demuestren o muchas obras buenas que realicen, los mercaderes son esclavos del mundo. Para ellos Dios es el medio para obtener recompensas mundanas: «la gente que quiere negociar así con Nuestro Señor es muy torpe y apenas conoce nada de la verdad»⁸² Las únicas que entienden y las únicas de su agrado. Así no es como se alcanza la transfiguración pues su proceso ha de ser de un desprecio y rechazo extremos hacia el mundo: cuando Pseudo-Dionisio habla del culmen de la *ἄνοδος*, utiliza la *forma pasiva* para connotar la liberación del sí-mismo. Desaparecer para unirse con Dios en el suspenso de todo lenguaje y entendimiento⁸³. Se trata de la liberación de toda propiedad del ser; en ningún caso se trata de una incorporación sumatoria. En el capítulo I se cita a Moises porque él sigue este camino: transita durante mucho tiempo por el desierto, en lo indeterminable. Dios mora en aquello que ni siquiera puede ser llamado *nada*. La TM queda asentada en el *Uno relativizador*, donde todo lo ente puede tener cabida⁸⁴ y por tanto los enigmas, los juegos y las contradicciones de los que hasta ahora veníamos hablando quedan eclipsados y disueltos por la transcendencia.

Como vemos, la metafísica de la transcendencia, el tránsito y regreso de lo *finito* a lo *infinito*, hace que la intentona logicista *colapse formalmente* y nos fuerce a optar

⁸⁰ VEGA ESQUERRA (2008), p. 144.

⁸¹ GILSON (2017), p. 668.

⁸² “El sermón del Templo vacío” de Eckhart según VEGA ESQUERRA (2008), p. 36.

⁸³ ROREM (1993), p. 192.

⁸⁴ Las proposiciones solamente pueden ser contradictorias cuando son referidas a una esencia determinada: FLASCH (2006), p. 105. Por ende, al desnaturalizarse con ello, las proposiciones no pueden implementarse adecuadamente respecto a lo transcendente. En JONES (1996), p. 363 se habla de cómo existe un abismo en términos lógicos entre negar una determinada *x* y negarlo todo. Las negaciones ónticas por encima de las que Dios se encuentra (*denials*) nos obligan a entender al determinante *πᾶν* no como “un todo junto” (lo cual respectivamente negaríamos con una *negation*) sino como “cada una de las cosas” (*Negation*). Incluso los términos más generales como “todo” y “nada” son ajenos a Dios por completo.

por la actitud de silencio del *μυστικός*; la *ἀλογία*. Desde un punto de vista lógico, no hay *negación* (*ἀφαίρεσις*) [1000 B, cap. I] alguna que nos indique que a su vez otra propiedad diferente a la negada no pueda encontrarse suscrita a un determinado *x*⁸⁵: siempre que se niega, ha de negarse algo. Lo peculiar de la teología cristiana es que genera la contradicción de que se puedan utilizar palabras para decirnos algo que, según esta misma, no puede ser dicho con palabras. Siempre que esta elabora un decir, este no refiere al referente transcendente sino a una pseudo-transcendencia. En consecuencia, un auténtico decir teológico resulta *imposible*. No se trata de que Dios sea «*algo otro*» que se nos escape al elaborar un discurso en particular, la cuestión es que *no es* «*otro alguno*». Unos siete siglos más tarde, Nicolás de Cusa continuará este desarrollo de lo que denominará *non-aliud*; «*no-otro*». El referente del sustantivo «*otro*» se encuentra en “todas las cosas” pero no en cada una de ellas por separado. Por tanto, la Causa común queda descrita como la textura en la que cada una de las teofanías se desarrolla. Pseudo-Dionisio está tratando de exhibir el *no-otro* y el único modo de hacerlo es *enigmáticamente*: lo que por sí mismo se explica completamente no requiere de decir alguno⁸⁶.

Por tanto, incluso el intento de lo que podríamos denominar *lógica de negaciones* fracasa. Ningún decir, ni siquiera el de la negación, es adecuado para la transcendencia. En palabras de Kügler, hasta antes de la *ἄνοδος*, la teología se encuentra en un estadio de *autosubversión*⁸⁷. Sin embargo, una vez hecha esta disquisición acerca de la negación, la postura progresa hasta la *autoexclusión*⁸⁸: La *Negación* no puede transportarse al lenguaje, por eso Kügler termina afirmando que «no hay verdad sobre Dios excepto aquella transmitida por el concepto en sí mismo»⁸⁹. Una vez tratemos de implementar el concepto en nuestro decir, este no podrá referir a Dios porque no hay decir que sea anterior a quien es previo a todo comienzo; *ὕπερ ἀγαθᾶρχίαν* [1068 A, carta II]. No estamos hablando de una negación cualquiera; al decir *Negación* tratamos de resaltar que esta es previa a todo decir, que no acompaña a ningún *x*. Las explícitas evidencias de incongruencia o fracaso en el decir son por consiguiente las más claras y rigurosas referencias a Dios. *Símbolos y lógica (decir)* son lo que el escultor (*ποιούντες*)

⁸⁵ KÜGLER (2005), p. 101.

⁸⁶ CASARELLA (2008), p. 671.

⁸⁷ KÜGLER (2005), p. 100: «self-subversion»; silencio fruto de la *negación* (*ἀφαίρεσις*) de propiedades; *denial*: TS.

⁸⁸ KÜGLER (2005), p. 101: «self-exclusion»; silencio fruto de la *ἐκστασις* y, por tanto, *Negación* (*ἀποφάσκω*) absoluta. Dicho silencio es el reconocimiento de un problema, el de la Causa total, que es descrito como superior a toda otra problemática mundana.

⁸⁹ *Ibid.*

[1025 B, cap. II] desecha al perfilar a Dios. Queda pues lo indecible, la transcendencia. Aquella *pureza* para Eckhart corresponde al abandono total con el Uno: experimentable en la propia carne pero en ningún caso *decible*. Dios es completitud y ausencia de carencias. No hay diferencia entre contar con todas las propiedades y no contar con ninguna.

A lo largo de este segundo capítulo, Pseudo-Dionisio trata de buscar estrategias para denotar esta condición y plantea que sabemos la belleza (κάλλος) de Dios contando con los desechos, «ser al uso», de su escultura como prueba. Esta es la evidencia de que su supuesto y por definición desconocido εἶδος, lo que queda y no se retira esculpiendo, es tanto de un orden superior como forzosamente ignorado. Si es escultor quita toda la piedra no hay escultura posible. Sin ὕλη no hay οὐσία pero siempre queda la opción de plantarse al ὑπερούσιος en el plano de la transcendencia; en la indeterminación, totalmente desconectado del mundo. Al postular lo material como algo imprescindible, se está apelando al carácter contingente del mundo; una ubicación de segunda categoría. La creación es un producto de la libertad de Dios.

Lo que Pseudo-Dionisio describe con esta metáfora es una belleza inconcebible en la que solamente cabe creer y aguardar su encuentro desde la fe. Dios es el escondido, el que siempre está escapado y del que solamente podemos concebir indirectamente su morada, la transcendencia; *nube del desconocimiento* (γνόφον της ἀγνώσεως)⁹⁰ [1001 A, cap. I]. Moisés se separa de la muchedumbre y tras descender ordena al gentío, los no-puros y contaminados, que no traspasen los límites para ver a Jehová⁹¹ porque si como él ascienden no verán nada. Toda creatura es *explicitación* de Dios pero no es Dios. El mensaje que Dios le da a Moisés no es casual: la TM es el absurdo de la transcendencia hecho metodología: conocer por encima del entendimiento (ὑπέρ νοῦν γινώσκων); así es como se conoce a Dios: yendo más allá de la visión y del conocimiento, contando con verdadera visión y verdadero conocimiento [1025 A, cap. II].

⁹⁰ En la nota 8 ya glosamos como γνόφος refiere tanto a «oscuridad» como a «tormenta». Es a partir de estas acepciones de donde viene la célebre traducción de este sintagma por *Cloud of Unknowing* que hemos observado implementada en RADDE-GALLWITZ (2017), p. 342.

⁹¹ Ex. 19:21.

3.2 Nada y silencio (Capítulos III, IV y V)

En la primera parte del tercer capítulo, Pseudo-Dionisio hace una supuesta recapitulación de textos propios. Dice haber elaborado un decir teológico propositivo y afirmativo (θεολογίας ὑμνήσαμεν) [1033 A, cap. III] que habría quedado recogido en un tratado al que llama “Representaciones Teológicas” y que, según parece, se corresponde con la primera parte de “Los Nombres Divinos”⁹². No obstante, estas enrevesadas alusiones a diferentes escritos no deben ser pasadas por alto: sus múltiples referencias a obras solapadas entre sí o incluso directamente ficticias son una herramienta más para resaltar la particular e insalvable distancia que entre Dios y decir venimos apreciando⁹³. Pseudo-Dionisio habla de su labor como teólogo tanto en estas obras como en la supuesta “Teología Simbólica” para exponer cómo todo el decir que ha elaborado (sin importar si este es una disertación sobre el Uno y el Trino, una explicación cristológica o una exégesis de algún pasaje de las Escrituras) se ha postulado *analógicamente*.

La “Teología Simbólica” aborda la κάθοδος; el descenso una vez alcanzada la cima se desarrolla en términos afirmativos. El camino se rehace recorriendo a la inversa la ruta de la ἀνοδος. Ambos recorridos no son meramente las partes de un camino espiritual, también reconocen una clara estructura metafísica: desde lo *finito* a lo *infinito* y desde lo *infinito* de vuelta a lo *finito*. Esta polarización da lugar a un díptico compuesto por Dios y por el mundo; οὐσία y ὑπερούσιος. El que la teología discorra tanto por la *afasia* de la cima mística como por el *simbolismo* de las Escrituras nos lleva a preguntarnos lo siguiente: ¿cómo puede ser que, aparentemente, la propia teología incorpore un decir que siguiendo tanto una como otra de estas interpretaciones acabe siendo blasfemo?⁹⁴ ¿Cómo es que la TM fundamenta a la TS?

La respuesta a esta pregunta se encuentra en cómo el cristianismo postula al mundo como dependiente de Dios. Es en este argumento donde la *transonticidad* de las cosas, el relativismo y el desprecio y rescate del mundo encuentran su fundamentación: la presencia diferenciada es algo banal. Como es lógico, quienes creen no se conforman con visionar el negativo de la película y van a esforzarse por alcanzar la unidad indiferenciada; la relativización y por ende la superación de todos los males, problemas, miserias y podredumbres de la inmanencia. El término σύμβολον [1033 B, cap. III] se refiere a la *correspondencia entre dos mitades*. No obstante, aunque el mundo sea en

⁹² Tal como se anota en MARTÍN LUNAS (1996), p. 375.

⁹³ ROREM (1993), p. 198.

⁹⁴ ROREM (1993), p. 213.

este sentido un *espejo de Dios*, su correspondencia con nada altera el estatuto ontológico del mundo: una pantalla, προβλήματα, tras la cual no hay nada. Es decir, una cosa es ser Dios (la ausencia total de nombre) y la otra es corresponderse con él (donde todos los nombres pueden caber). Es por esto que, tal y como apunta Rorem, no hay *panteísmo* alguno en el pensamiento de Pseudo-Dionisio⁹⁵. Al igual que pueden efectuarse acciones que sigan la senda de la salvación, la unidad con Dios, pueden efectuarse otras que distancien de Dios y conduzcan directas a la multiplicidad peyorativa y, en definitiva, a la *muerte*. Volvemos a un argumento *nihilista*, cuyo desarrollo en cualquier caso conduce inevitablemente a dos totalidades, y, por ende, a la *nada*: lo absoluto. Dice Eckhart que Dios nos regala la posibilidad de nacer y presentarse en nosotros una vez alcancemos la nada descubriendo y desnudando la luz divina⁹⁶.

En la segunda mitad del siglo XX, Derrida interpreta la obra de Pseudo-Dionisio como la lucha por pronunciar auténticamente a Dios⁹⁷. Un combate perdido de antemano porque ya desde un primero momento es demasiado tarde, antes de abrir la boca o destapar nuestra pluma: «el lenguaje [junto con su artífice] ya ha comenzado sin nosotros»⁹⁸. Otro modo de tematizar la situación del decir respecto a Dios es hablar de la metáfora, del cambio de nombre (μετωνομία); por muy certera que sea la elaboración de este, jamás podrá captar y transmitir por completo lo transcendente. Nicolás de Cusa se refiere a «lo afirmado» como una conjetura imprecisa. Por ende, la verdad solamente se concebirá como perfecta correspondencia con la incognoscible unidad divina⁹⁹ y, en consecuencia, toda teología tendrá un carácter *asintótico*, de aproximación e intento *infinito* de pleno encaje con la verdad transcendente. Es siguiendo esta argumentación como de Cusa llega a la TN, a la que denomina *docta ignorancia*; el último presupuesto¹⁰⁰. Si bien es cierto que la filosofía y, con ella todo pensar, actúa siempre tomando distancia, esta última ha de ser siempre finita. El conocimiento es siempre provisional y si encontramos y podemos hablar del infinito no es porque tengamos un conocimiento del infinito sino porque llamamos infinito a *todo otro conocido* indefinida e indistintamente¹⁰¹. La transcendencia muestra la incapacidad y los límites de lo

⁹⁵ ROREM (1993), p. 140.

⁹⁶ “La imagen desnuda de Dios” según VEGA ESQUERRA (2008), p. 68.

⁹⁷ JONES (1996), p. 369.

⁹⁸ DERRIDA (1999), p. 33.

⁹⁹ MURILLO (2007), p. 44.

¹⁰⁰ MURILLO (2007), p. 40.

¹⁰¹ MARTÍNEZ MARZOA (2013), p. 15.

humano. Siguiendo el capítulo IV, la Causa universal es impasible e inalcanzable; ajena a todo y carente de ubicación (οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστὶν) [1040]; «donde el principio engendra al principio» escribirá Eckhart¹⁰² resaltando ese carácter de suma prioridad ontológica. Dado que todos ellos son mundanos, ningún supuesto es válido para Dios.

En el capítulo anterior, Pseudo-Dionisio comenta que sus escritos en clave de TS resultan más extensos que la “Teología Mística”. Cuanto más decir se requiere para plantearlo [1033 A, cap. III], más tapado e intrincado resultará aquel incomprensible que trata de pensarse (νοητῶν περιστέλλονται); la transcendencia. Con ello, más alto ascendemos (πρὸς τὸ ἄναντες ἀνανεούμεν) y más cerca nos encontramos de Dios. Dicho en términos de Agustín, la *inquietud* va desapareciendo a lo largo del camino. Una vez este llegue a su cima, en la etapa unitiva de la ἄνοδος, llegaremos a prescindir incluso de nuestro propio corazón: «porque nos has hecho para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti»¹⁰³.

En este menester, la descontaminación y el desprenderse deben ser plenos pues Dios es un gran bálsamo: él es el mayor de los consuelos. Y es que él suprime toda diferencia, es ajeno a toda contraposición, incluso aquella entre la vida y la muerte. Tal y como Eriúgena enfatiza, nacer significa *salir (exitus)* para *volver (reditus)* a Dios y enmendar el *desajuste* que es la vida en este mundo¹⁰⁴. Dejarlo todo atrás es indispensable para que nada pueda eclipsar la tematización de la acción cristiana fundamental: la *caridad* requiere del desapego por el mundo y la firme convicción de que va ser posible la salvación; todo el mundo puede salvarse si ama a Dios. El cristianismo difunde que lo único importante es ese *allá* trascendente. Para ser su ciudadano, el *aquí* debe ser sacrificado: «Pues al igual que en la jerarquía de la sociedad humana prevalece el poder mayor sobre el menor [...], así también Dios sobre todos»¹⁰⁵. La ἔκστασις es morir en vida, apostar y realizar el sacrificio de la *autoaniquilación*.

Este vivir en un *mundo irrelevante y totalmente dependiente en tanto que efecto de una Causa* en términos metafísicos es la *angustia cristiana* que desaparece con la πίστις. Esta, habitualmente, se contrapone a la noción de λογισμός y surge como una

¹⁰² Citamos parte de la apertura de los versos de “El grano de mostaza”, según VEGA ESQUERRA (2008), p. 139.

¹⁰³ Conf. I, 1.

¹⁰⁴ ROREM (2008), p. 603.

¹⁰⁵ Conf. VIII, 15.

fidelidad a lo absurdo; la confianza total en lo indemostrable¹⁰⁶. La πίστις es la completa relativización y desprecio por el ente desde la *espera*; la inconmensurabilidad en la que la TN cobra su pleno sentido. La transcendencia empuja (ένωθήσεται) al completo silencio (ὅλως ἄφωνος) [1033 C, cap. III]. La ausencia de un decir en concreto es el único decir posible de la distancia infinita. Ante lo inenunciable, la mejor opción es callar; frente a esta *des-cualificación* total en la que se enuncia toda TS, la TN es ontológicamente más consecuente en vista de la especial característica del saber imposible de Dios que aquí describimos. No es, como lo es lo demás, un referente accidentalmente *incierto* y *desconocido* sino que ambos atributos son necesarios siempre que tratemos de enunciarlo. La postura de la *afasia* no es por tanto una situación casual o provisional sino que es la única actitud posible tras realizar el recorrido de la ἄνοδος. Es destacable citar que la dupla de itinerarios de *afirmación* y *Negación* tiene puntos de origen y destino opuestos porque lo primero en ser afirmado sobre Dios es lo último en ser negado y viceversa. Al final del capítulo Pseudo-Dionisio insiste en que para tener fe se requiere atreverse y encaminarse a la destrucción progresiva y sin excepción de los elementos y las estructuras de lo inmanente a fin de llegar a la *unión en el desconocimiento*¹⁰⁷.

Al poco tiempo del terremoto acontecido a mediados del siglo VIII, Constantino V planeaba restaurar *Hagia Irene* de Constantinopla en consonancia con la regla iconoclasta impuesta por su padre, decidiendo reconstruir el templo en su tamaño original¹⁰⁸. En consecuencia, ordenó edificar sobre el plano del anterior pero prescindiendo de la ornamentación y haciendo disponer en su ábside una cruz negra junto a unos escasos y discretos mosaicos. La reducción de símbolos al mínimo y su consecuente ausencia logra resaltar y fortalecer a aquellos que sí se encuentran presentes. Es el vacío, la piedra desnuda, fría y falta de referencias la que otorga a la cruz negra su poder para acongojar y concernir. La del vacío es la más potente de las llamadas. Para Pseudo-Dionisio en términos del decir, de *teología afirmativa*, el discurso sigue un camino que es opuesto al que debemos tomar hacia Dios y opta por una conjunción de ascenso (ἄνοδος), descenso (κάθοδος) y acumulaciones argumentativas cuyo inherente fracaso ya hemos expuesto. Es por ello que al hablar desde la TN (θείας ἀφαίρεσεως) [1033 C, cap. III], la ausencia del decir corresponde a

¹⁰⁶ DODDS (1975), p. 159.

¹⁰⁷ ROREM (1993), p. 211.

¹⁰⁸ CORMACK (1975), pp. 35-44.

Dios y es superior a cualquier decir que positivamente se plantee acerca de él (τὸ ὑπὲρ πάντων τιθέντας). Como Eckhart enfatiza en su sermón del templo, Jesús no articula palabra hasta no haber vaciado el templo por completo¹⁰⁹.

Trece siglos después, en 1971, termina en los Estados Unidos la construcción de la *Rothko Chapel*. Un edificio diáfano de ladrillo en planta octogonal que acoge catorce paneles pintados en negro con diferentes texturas elaboradas por el artista Mark Rothko a mediados de los años 60. La capilla es descrita en la entrada de su portal web como «una quietud que se mueve» y «un santuario para quien busca»¹¹⁰: un decir explosionado y el ánimo a la indagación y el crecimiento en la búsqueda de algo que no se conoce, características fundamentales en la teología cristiana. A lo largo de este trabajo hemos tratado con una tematización enormemente *sui generis*: la acotación de aquello sumamente ajeno y extraño a nuestro ámbito inmanente, aquello de lo que no se tienen pruebas ni dudas, solamente puede hacerse de manera indirecta, extramuros, dada su indefinición total¹¹¹. Vemos lo que sabemos; esta es la línea que han seguido tanto la TS como una primera TN a la que hemos identificado con el inglés *to denial* y con la partícula de negación *οὐ*. Ahora, en última parte de la “Teología Mística” dejamos atrás este *referirse sin referirse*¹¹². El ámbito de la *Negation* es una TN más avanzada que faculta el despliegue de una TM, de la pura fe, pues esta es completamente ajena a todo planteamiento sin importar cuán cuidadoso pueda ser¹¹³.

La exclusión es absoluta: Dios no es nada ni nadie que conozcamos (οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει) [1048 A, cap. V]. La partícula negativa *οὐ* que advertíamos en los tres primeros capítulos se ve sustituida por la muy continua reiteración de la conjunción negativa *οὔτε*; la *enumeración eliminativa*: ni semejanza ni desemejanza (οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης) ni tan siquiera verdad (οὔτε ἀλήθειά) y así sucesivamente. Así finaliza la “Teología Mística”, sin declarar ni *x* ni $\neg x$, ni *nada de nada* pues todo negar se queda corto ante lo plenamente inalcanzable que es Dios, en una cima más allá de todo (ἐπέκεινα τῶν ὅλων) [1048 B]. Más arriba hemos hablado de la similitud entre *filosofía* y *teología* y cómo esta última se sirve de las herramientas de la primera para exponer sus postulados. Si bien hemos llegado a la gran diferencia entre ambas: la Negación que

¹⁰⁹ Mt. 21:12-13.

¹¹⁰ <http://www.rothkochapel.org/>

¹¹¹ PERL (2002), p. 547.

¹¹² Dios queda descrito como *el gran irreferible*. En Job. 42:5 basta con que una leve brisa se levante para que tener la certeza de haber alcanzado a Dios. En el cristianismo *querer* y *poder* son sinónimos. Toda explicación ontológica o de cualquier otra índole sobra: GILSON (1939), p. 25.

¹¹³ ROREM (1993), p. 212.

fragua la TM es la consecuencia metodológica del absurdo: la fe en la *Causa sui*, en un plano totalmente trascendente y desconectado de nuestro mundo. La aceptación del disparate es incontestable porque de una contradicción puede seguirse lo que sea.

En definitiva, cuanto menos representada sea la representación de lo irrepresentable, más certero será el retrato del aquel que hace enmudecer (ἀφθεγκτέω), dejar de dar tumbos y abrazar ciegamente la fe¹¹⁴; certeza sin prueba inmanente alguna. La máxima expresión de una TS que acaba por ser TN y esta, a su vez, TM. El absoluto negro de la *Rothko Chapel* es el análogo material de la unidad divina trascendente: la mezcla de todos los pigmentos, una suma que absorbe el total del espectro. Lo que Rothko pinta no devuelve nada a quien mira, la noche pinta con luz propia¹¹⁵, mística y escurridiza dada su exigencia de oscuridad y vacío. La representación simbólica más cercana al silencio es un *all black*. Si menos es más, *Nada* es la mejor propuesta respecto a aquello que no corresponde a ninguna de las cosas que son ni tampoco a las que no son (οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν) [1048 A]. El final del texto concluye que no ha avanzado: si la meta es la *nada*, resulta imposible tomar una posición determinada. La pretensión de la “Teología Mística” no es otra que *enmarcar* la metafísica cristiana, mostrando con ello su gran incomodidad: la tendencia a la sustitución de las tormentosas nociones de *transcendencia* y *nada* es la prueba fehaciente de la deriva *nihilista* que desde sus más fundamentales preceptos arrastra el cristianismo. Ya no hay dioses en la tierra. Una vez se ha definido al mundo como secundario, solamente queda esperar la *transfiguración* soportando el vacío y la *ausencia*. Para el cristianismo, hacerse Uno con Dios es lo único que importa.

¹¹⁴ *Conf.* IV, 5.

¹¹⁵ CAÑADAS (2016), p. 25.

4. CONCLUSIONES

Hemos visto cómo la noción de *Dios* implica necesariamente que cualquier *decir* que trate de elaborarse sobre ella siempre va a ser *inadecuado dado el no-sujeto que constituye*. Tratar de pensar el absoluto resulta profundamente problemático porque encontrarse sin referencia alguna es encontrarse *perdido*. El análisis de los tipos y naturaleza de las diferentes metáforas, *intentos indirectos de decir*, ha sido el punto de partida de nuestro trabajo. En esta *teología*, el éxito es reconocer un más allá respecto a este mundo. Todo el análisis simbólico que desde esta pueda llevarse a cabo no es en el fondo nada más que una necropsia más o menos didáctica de la auténtica actitud que debe tomarse hacia Dios; el *silencio*. Que, dada su pretensión ecuménica, el cristianismo no pueda darle la espalda al mundo y, por ende, se vea obligado a desarrollar analogías entre Dios y los términos ónticos es la gran incomodidad que, a través del pensamiento de Pseudo-Dionisio, hemos tratado de definir.

Así pues, una vez planteado que a Dios no se llega desde el conocimiento, hemos tratado de exponer el papel de la fe; clave capacitante para la concepción de la transcendencia. Como dice Agustín, Dios no apela a mentes sino a *corazones*. Es por eso que el cristianismo es permanentemente resistente frente a toda crítica o argumento; recordemos cómo el entendimiento mutuo entre Pseudo-Dionisio y Apolófanes resulta imposible en la carta VII (2.3). Ser cristiano es creer en el todo-nada indiferenciado; relativizarlo todo: no dejar que nada del mundo importe. El cristianismo tiende a su propia *autodisolución*. Sus alternativas: la *deriva fundamentalista* y el *nihilismo total*. Al igual que quienes impacientes ante la ausencia de Moisés no tardan (3.1) en comenzar a adorar entes mundanos (*Ex.* 32:4), el fundamentalismo hace lo propio con sus *normas, objetos, conceptos e intolerancias* cuando las únicas dedicaciones coherentes en la perspectiva cristiana son la *caridad* y el *ecumenismo*. Por otro lado, el pretender llevar el respeto filosófico por la transcendencia hasta sus últimas consecuencias conlleva, como hemos explicado, la exigencia de asumir el *nihilismo*.

A partir del momento en el que las cuestiones que Pseudo-Dionisio plantea son incomprensibles desde una estricta argumentación formal, la postura fundamentalista resulta absurda y totalmente desconectada de la teología del Dios transcendente que se supone debería abrazar. Hemos tratado de evidenciar como en ningún caso símbolos y metáforas pueden ser tomados como descripciones *ad litteram*. Para quienes cuenten con el extravagante requisito previo de la fe, Pseudo-Dionisio ha planteado tres estadios

hasta iniciarse en la transcendencia: en primer lugar, desde la *teología simbólica* se elabora un decir en alusión a las cosas que describe la transcendencia en términos ontológicos mediante un uso metafórico del lenguaje. En segundo lugar, la *teología negativa* consiste en negar que Dios pueda corresponderse o decirse con ente alguno. Para ello, comienza un movimiento de contracción en el que todo va negándose paulatinamente hasta llegar a la *nada*. Es en esta nada donde se desarrolla el tercer estadio; la *teología mística*: pasar de negar a *guardar silencio* y *acallar los sentidos* a fin de unificarse con Dios. No obstante, una vez en la cima desierta *solamente cabe regresar al mundo*; iniciar un camino de descenso en el que aunque no sea posible deshacerse del mundo, sí lo es despreciarlo.

5. BIBLIOGRAFÍA

1. Edición crítica

Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae, ed. A. M. Ritter, De Gruyter, Berlin, 1988.

2. Traducciones

Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita, ed. de T.H. Martín Lunas, B. A. C., Madrid, 1996.

Obras completas: Pseudo-Dionisio Areopagita, ed. de T.H. Martín Lunas, B. A. C., Madrid, 2019.

Pseudo-Dionysius: The Complete Works, trad. de C. Luibheid & P. Rorem, Paulist Press, New Jersey, 1987.

“Pseudo-Dionysius, On the Mystical Theology to Timothy” en *The Cambridge Edition of Early Christian Writings* pp. 339-346, ed. y trad. de A. Radde-Gallwitz, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

3. Libros y artículos

BEGGIANI, S. J. (1996), “Theology at the service of Mysticism: method in Pseudo-Dionysius” en *Theological Studies* 57, pp. 201-223, Georgetown University, Washington.

CANADAS H. (2016), “El negro como negación apofática; la Rothko Chapel” en CARBONELL et al. *Investigar les humanitats: viure a fons la humanitat*, pp. 22-32, Universitat de Girona, Girona.

CASARELLA, P. (2008), “Cusanus on Dionysius: the turn to speculative theology” en *Modern Theology* 24:4, pp. 667-678, Wiley, New York.

CORMACK, R. (1975), “The Arts During The Age of Iconoclasm,” en BRYER, A. y HERRIN, J. (eds.), *Iconoclasm*, pp. 35-44, Cambridge University Press, Birmingham.

DERRIDA, J. (1999), *Cómo no hablar. Y otros textos*, Proyecto A, Buenos Aires.

DODDS, E.R. (1975), *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Ediciones Cristiandad, Madrid.

PERL, E. D. (2002), "Pseudo-Dionysius" en GARCÍA, J. J. E. & NOONE, T. N. (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 540-549, Blackwell Publishing, New Jersey.

PERL, E. D. (2000), en GERSON, L., *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity: volume II*, pp. 757-787, Cambridge University Press, Cambridge.

GILSON, E. (1996), *El ser y los filósofos*, Eds. Universidad de Navarra, Pamplona.

GILSON, E. (2017), *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid.

GILSON, E. (1939), *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Charles Scribner's Sons, New York.

JONES, J. N. (1996), "Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology" en *The Harvard Theological Review* 89:4, pp. 355-371, Cambridge University Press, Cambridge.

KÜGLER, P. (2005), "The Meaning of Mystical 'Darkness'" en *Religious Studies* 41:1, pp. 95-105, Cambridge University Press, Cambridge.

KLIMA, G. et al. (eds.), (2007), *Medieval Philosophy: Essential Readings with Commentary*, Wiley-Blackwell, New Jersey.

MARTÍNEZ MARZOA, F. (2015), *Historia de la Filosofía I*, Istmo, Madrid.

MARTÍNEZ MARZOA, F. (2013), *Historia de la Filosofía II*, Istmo, Madrid.

MURILLO, I. (2007), "El lenguaje afirmativo sobre Dios en Nicolás de Cusa" en Cuadernos Salmantinos de Filosofía, vol. XXXIV pp. 37-66.

ROREM, P. (1993), *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York.

ROREM, P. (2008), "The Early Latin Dionysius: Eriugena and Hugh of St. Victor" en *Modern Theology* 24:4, pp. 601-614, Wiley, New York.

SELLS, M. A. (1994), *Mystical Languages of Unsaying*, University of Chicago Press, Chicago.

STACE, T. W. (1961), *Mysticism and Philosophy*, MacMillan & Co, London.

STANG, C. M. (2012), *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: "No Longer I"*, Oxford University Press, Oxford.

4. Ediciones de otros textos citados

El fruto de la Nada y otros escritos: Maestro Eckhart, ed. y tr. Amador Vega Esquerri, Siruela, Madrid, 2008.

Los libros del Nuevo Testamento, ed. Antonio Piñero, Trotta, Madrid, 2021.

The Hebrew Bible: A Translation with Commentary en III vol., ed. y tr. Robert Alter, Norton, New York, 2019.

Platón: Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro, tr. Carlos G. Gual et. al., Gredos, Madrid, 1986.

Plótino: Enéadas III-IV, tr. Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1985. Para la alusión al término citado en la nota 71 nos hemos servido del servicio en línea <https://www.loebclassics.com/> visitado a 18/05/22.

San Agustín: Confesiones, tr. Alfredo Encuentra Ortega, Gredos, Madrid, 2010.

5. Diccionarios

DANKER, F.W. & KRUG, K. (2009), *The Concise Greek-English lexicon of the New Testament*, University of Chicago Press, Chicago.

LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. & JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon* en <https://logeion.uchicago.edu/lexidium> visitado a 18/05/22.

6. Otros recursos

Hagia Irene: entrada en *Great Online Encyclopaedia of Constantinople*: http://constantinople.ehw.gr/forms/fLemmaBodyExtended.aspx?lemmaID=10895#note_endNote_9 visitado a 18/05/22.

Rothko Chapel: portal web: <http://www.rothkochapel.org/> visitado a 18/05/22.