

## LAS UNIONES Y LAS DISCRECIONES DIVINAS. SOBRE UN TEXTO DEL *DE DIVINIS NOMINIBUS*, DE DIONISIO AREOPAGITA \*

La bibliografía reciente de estudios históricos o doctrinales sobre las obras dionisianas y su influencia posterior, especialmente en el Medioevo, incluye centenares de títulos, entre libros y artículos, abarcando además de los idiomas europeos occidentales, lenguas como el ruso, georgiano, rumano, polaco y japonés. Este solo hecho nos da la pauta del enorme interés filosófico y teológico que despierta en muchos estudiosos modernos la obra areopagítica; interés que no disminuyó —al contrario— a pesar de la aceptación casi universal a partir de los estudios de Koch y Stiglmayr a fines del siglo pasado, de la tesis de la inautenticidad de las obras del *Corpus Dionysiacum* en cuanto atribuidas al discípulo de San Pablo citado en los *Hechos de los Apóstoles* (17, 34).

Nosotros no podemos en este breve estudio considerar ni una parte siquiera de los problemas filosóficos que suscita el incógnito autor. Pretendemos, sin embargo, contribuir a la comprensión del significado de un texto especialmente difícil y misterioso. Lo hemos de traducir, analizar y entender en cuanto referido a una realidad determinada. Con ayuda de estos elementos trataremos de situarlo en el contexto de las doctrinas filosóficas —especialmente del neoplatonismo—, y de percibir algo de su profundo sentido.

El pasaje que analizaremos se sitúa en el capítulo segundo del *De Divinis Nominibus*, que según el título con el que llegó al Medioevo trata acerca “de la Teología unida y discreta, y cuál es la divina unión y discreción”.

La sola enunciación del encabezamiento del capítulo es suficiente para que percibamos que estamos en un terreno extraño a la normal temática de la teología occidental. Los nombres de unión y discreción se nos presentan lejanos y oscuros. Además, esa enunciación posee otra características: el aspecto subjetivo de la temática —la teología, a la que corresponden los adjetivos de unida y discreta—, precede en inmediata continuidad al aspecto objetivo— la unión y la discreción divinas—, y forma un todo con él.

Este capítulo está en el corazón de la unidad formada por el conjunto de los capítulos 1 a 3 del *De divinis nominibus*, que constituyen una gran introducción al tratamiento de los nombres de Dios en particular, redactados con una maestría y un método únicos del Areopagita, que hace pasar el espíritu del lector sin solución de continuidad de la radicación profunda en la propia subjetividad al contacto directo con el objeto, con la realidad meta del movimiento del espíritu, y que el mismo autor ha descrito con el símbolo del movimiento helicoidal.

\* PG, 3 640 D; c.2, 4nº 39-40.

En el capítulo primero del DN Dionisio presenta su modo de entender la ciencia por la cual se explican los nombres divinos, según la cual se manifiesta en ésta la verdad de las cosas que se atribuyen a Dios. Por una parte, a partir de las Sagradas Escrituras y, por otra, con un modo de unión a Dios que es superior a nuestra capacidad racional e intelectual. Es afirmada además enérgicamente la necesidad de la inspiración divina para el ejercicio de esta ciencia. Se alude también al hecho de que en las Sagradas Escrituras la Thearquía (Dios) es alabada como Mónada y Unidad, como Trinidad, y como Causa, a pesar de estar sobre las categorías, y ser por lo tanto inenunciable. Dionisio hace notar, supuesto esto, que sin embargo, de hecho, los autores sagrados designan a Dios con muchos nombres, tomados de sus dones, sean las visiones de los profetas, sean "las providencias generales o particulares o las creaturas sobre las que obra la providencia".<sup>1</sup>

El tratado de los nombres de Dios se refiere justamente a los nombres tomados de estas providencias y creaturas. Con la expresión "providencias" de Dios quiere significar Dionisio sus dones casi al modo de "puente entre Dios y la creación, el participar como tal".<sup>2</sup>

En este punto se insertaría la problemática que el Areopagita trata en el capítulo segundo: ¿los nombres divinos y las providencias a las que manifiestan, corresponden a toda la divinidad o a las distintas personas, unos a unas y otros a otras? El problema se presenta a modo de objeción que interrumpe la marcha en el momento en que Dionisio comienza a tratar del primero de los "nombres inteligibles": el Bien.

La teología unida y la teología discreta corresponden a este momento del tratado, y a propósito de ellas Dionisio establece puntos firmes sobre los que se edifica la consideración teológica de los nombres de Dios que seguirá. En el capítulo tercero comienza por segunda vez su tratamiento, pero es de nuevo interrumpido apenas comenzado con el objeto de centrar al lector en la debida actitud respecto de las cosas divinas, con un procedimiento semejante al que usa en la interrupción del capítulo segundo en función de la teología unida y discreta, pero más profundo, pues se refiere a la oración. No es un procedimiento extraño, sino el natural al movimiento helicoidal del alma que hemos mencionado.<sup>3</sup>

El texto de que nos ocuparemos principalmente, correspondiente al capítulo segundo, nos sitúa en un punto de ese movimiento helicoidal y nos impulsa a seguir adelante hacia las "providencias" de Dios. Nosotros trataremos de comprenderlo buscando vislumbrar de algún modo el dinamismo espiritual que lo produjo. He aquí su traducción:

"Los sagrados iniciadores de la tradición teológica que está entre nosotros, como lo he dicho en otras partes, por un lado llaman uniones a las divinas

<sup>1</sup> DN 1,8; PG 3 597 A.

<sup>2</sup> KUHLMANN, JÜRGEN; *Thomas von Aquin und Gregor Palamas als Dionysius-Erklärer; theologischesgeschichtlicher Vergleich*, Würzburg, 1968, Introducción.

<sup>3</sup> Cfr. DN cap. 4, 8-9; PG 3 704 D - 705 B.

supercolocaciones escondidas y sin separación de la Soledad superinefable y superescondida, por otro lado llaman discreciones a las procesiones y manifestaciones de la Thearquía convenientes a lo bueno; y dicen, siguiendo los sagrados dichos y las cosas propias de dicha Unión, que además, de nuevo, hay algunas propias uniones y discreciones de la discreción".<sup>4</sup>

Para la comprensión del texto precedente procederemos de la siguiente manera: a) en primer lugar trataremos de acercarnos al lenguaje propio de Dionisio y particular de este texto; b) en segundo lugar trataremos de determinar precisamente a qué realidades o aspectos de la realidad divina se refiere; c) por último, trataremos de ver cuál es el significado filosófico que posee.

#### a) *El lenguaje*

El tipo de expresión dionisiana nos introduce en un campo en el que el límite entre los adjetivos y las sustantivos es apenas perceptible, y es además variable. En efecto, hay en la expresividad areopagítica un continuo pasaje de unos a otros, un dinamismo fuerte y sutil que no está por cierto desprovisto de significado teorético. Lo mismo sucede con los adverbios que expresan modos de acción y con los verbos.

Estas mismas consideraciones valen no sólo respecto del pasaje sobre las uniones divinas que nos ocupa, sino también respecto de todo su contexto en el capítulo segundo del libro. En éste se trata de la teología "discretiva" y "unitivamente". Discreción y unión son en primer lugar determinaciones que se refieren a modos con que el espíritu se acerca a las realidades divinas. Son así referentes a formas diversas de la teología.

"La teología transmite algunas cosas unidamente (henomenós), otras de modo discreto (diakretiménos); y ni es lícito dividir las cosas unidas (ta henoména), ni confundir las discretas (ta diakretiména); sino siguiéndola, en lo posible, dirigirse a los destellos divinos".<sup>5</sup>

En este párrafo, colocado en el contexto inmediatamente precedente al presentado más arriba, aparece la transformación natural de los adverbios de modo en sustantivos. Poco después, se pone de manifiesto en el texto que éstos son en realidad la forma sustantivada de adjetivos que corresponden a realidades determinadas a las que califican y manifiestan:

"Las cosas unidas (ta... henoména) de toda la divinidad son, como lo demostré cuidadosamente en el tratado de los Esbozos Teológicos a partir de las Escrituras, lo superbueno, lo superdivino, lo supersubstancial, lo superviviente, lo supersabio, y cuantas cosas corresponden a la negación eminente; así como todos los atributos causales: lo bueno, lo bello, el ente, lo generador de vida, lo sabio, y cuantas cosas de entre los dones convenientes a su bondad denominan a la causa de todos los bienes. Las cosas discretas (tà de diakreki-

<sup>4</sup> DN 2,4; PG 3 640 D.

<sup>5</sup> DN 2,3; PG 3 640 A.

ména): el nombre y la realidad supersubstancial del Padre, y también del Hijo y del Espíritu, no habiendo intercambio entre estas cosas, o comunidad que del todo se haya introducido. Y es además discreto (*diakríménon*), la esencia de Jesús según nuestra condición, perfecta e inalterada, y cuantos misterios esenciales hay del amor por los hombres, que corresponden a aquella [esencia]”.<sup>6</sup>

Nos encontramos aquí con una visión sintética de los temas teológicos principales: Dios causa una, trino en Personas; y los misterios de Cristo. El acento está puesto —no únicamente— en la consideración teológica como dinamismo humano: lo cual explica la evolución gramatical y morfológica de los términos. Sin embargo, el aspecto objetivo de la realidad expresada no está ausente.

Evidentemente no debemos considerar la relación subjetividad-objetividad en el sentido moderno de polos opuestos y separados. Las cosas —o mejor dicho, los misterios— unidas y discretas no están en el lenguaje dionisiano separadas de su modo de consideración teológica unida o discreta. Son la realidad correspondiente al vértice —si pudiera hablarse así— del movimiento helicoidal, así como la Trinidad es la realidad que corresponde al vértice<sup>7</sup> del movimiento circular de la Teología Mística, que es la unión divina. Y notemos que esta expresión: “unión”, está presente en el texto de las uniones y discreciones como utilizada para indicar no ya el aspecto subjetivo como en la Teología Mística, sino el aspecto objetivo de la realidad divina en sí. Esto nos da una ulterior indicación respecto de la fluidez en el pasaje de la utilización de los términos de un sentido a otro. Lo cual a su vez nos hace vislumbrar cómo las “uniones” y las “discreciones” más que categorías metafísicas aplicadas a la explicación de la realidad de Dios de un modo exterior, están profundamente radicadas en una experiencia humana de “unión” o de “discreción”.

### b) *La realidad expresada*

No es accidental que hayamos intentado aclarar el tipo de expresión dionisiana con el contexto inmediatamente precedente a nuestro texto central, y que tratemos ahora de hacerlo respecto de su objeto con la ayuda del contexto inmediatamente siguiente. La situación “espacial” adquiere sentido en el seno del movimiento helicoidal de que hemos hecho referencia, que comienza en el sujeto y termina en el objeto no sin volver concéntricamente al sujeto y al objeto como ahora veremos.

Para la comprensión del contenido o de las realidades expresadas en nuestro texto sobre las uniones y discreciones debemos en primer lugar distinguir entre el orden divino y el orden creado.

En efecto, es ésta la primera distinción que aparece en la explicación que sigue a aquel texto fundamental —y que en él los autores y comentaristas no

<sup>6</sup> DN 2,3; PG 3 640 BC.

<sup>7</sup> Cfr. *Teología Mística*, c. 1,1; PG 3 497 A.

han percibido<sup>8</sup>—: la que establece Dionisio entre las uniones y discreciones de la realidad superesencial de Dios, y las uniones y discreciones de la realidad distinta de Dios, es decir: de la discreción —tomado aquí el término en una significación análoga (kata méthexin análogon),<sup>9</sup> referente a la creación.

El período que sigue se refiere claramente a las uniones y discreciones de la divina Esencia:

“—Así como sucede respecto de la Unión divina, o de la superesencialidad que, por un lado, es unido y común a la Tríada henárquica la substancia superesencia, la divinidad superdios, la bondad superbien, la identidad total de la propiedad que está más allá de todo<sup>10</sup>... la soledad y colocación recíproca totalmente superunida y no confusa en ninguna parte —si es lícito hablar así— de las Hipóstasis henárquicas; como luces de lámparas. ...;

—Hay también discreción<sup>11</sup> en las teologías supersubstanciales, que no es —sólo— la que dije, es decir: que según la misma Unión, no mezclada e inconfusamente, se coloca cada una de las Hipóstasis henárquicas; sino también que las cosas de las teologías supersubstanciales no se convierten recíprocamente; pues sola fuente de la divinidad es el Padre, no siento Hijo el Padre, ni Padre el Hijo, custodiando religiosamente los himnos las cosas propias, a cada una de las Hipóstasis henárquicas.

Estas son, pues, según la inefable Unión y Esencia, las uniones y las discreciones”.<sup>12</sup>

A la Unión divina, en singular, corresponden uniones y discreciones, como vimos en el texto anterior. De esta unión se contradistingue una discreción, en singular, la creación, a la que a su vez corresponden uniones y discreciones (que imitan de algún modo a las divinas); lo cual es explicado en la continuación del texto, que como la parte anterior está también estructurado en dos momentos: según las uniones, y según las discreciones.

<sup>8</sup> El texto griego de CESLAO PERA, publicado en: S. *Thomas Aquinatis, In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, Turín, 1950, en este punto está acomodado a la interpretación del texto dada por la traducción medieval de Juan Sarraceno (s. XII) —que introduce una gran confusión en la comprensión del significado del texto, distorsionándolo y anulándolo en su sentido profundo; confusión que llega hasta nuestros días sin que haya sido hasta ahora aclarada; su origen, sin embargo, debería buscarse en los escolios griegos de Juan de Scitópolis transmitidos al Medievo en forma de glosas al texto—. Esa traducción ha sido utilizada y seguida en la explicación del texto dada por Santo Tomás en su Comentario (y también por Thomas Gallus, cfr. “Extractio”, in loco). Nosotros seguimos el texto del manuscrito vaticano griego 1809, F. 265 col. 2, transcripto por SALVATORE LILLA en: *Il testo tachigrafico del De Divinis Nominibus*, Città del Vaticano, 1970, p. 55. En este texto aparece una puntuación más coherente y clara así como también mejores variantes. La puntuación del texto de Migne PG 3 640 D - 641 A es también mejor; junto a él se encuentra también la mejor traducción latina en este punto, que es la de B. Cordero: PG 3 642 A. La traducción italiana de Piero Scazzoso no aclara en cambio para nada la cuestión, cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Milán, 1983<sup>2</sup>, pp. 271-272. Lo mismo hemos encontrado todavía en otros autores.

<sup>9</sup> DN 2,4; PG 3 640 D in fine.

<sup>10</sup> Siguiendo el ms. vat. gr. 1809 citado, eliminamos del texto la duplicación de la palabra “epékeina”.

<sup>11</sup> El término discreción significa aquí una de las discreciones divinas, y no está tomado en el mismo sentido en que se refiere más adelante a la creación como discreción.

<sup>12</sup> DN 2,4; PG 3 640 D - 641 D.

“Si también es discreción divina la procesión conveniente a lo bueno de la Unión divina que se propaga y multiplica por la bondad —son pues unidas según la discreción divina las participaciones incontenibles, las sustantificaciones, las vivificaciones, las sapientificaciones, los otros dones de la bondad... Y esto es común y uno a toda la divinidad.

—Se discierne de la operación divina conveniente a lo bueno, el hacerse substancia según nosotros el Logos supersubstancial a partir de nuestros elementos, total y verdaderamente, y el hacer y padecer cuanto es propio de su divina operación humana”.

Tenemos ahora presente la estructura fundamental según la que se distribuyen las uniones y las discreciones. Podemos entonces presentar la parte del texto de las uniones y discreciones de la Esencia divina que en su lugar hemos saltado (como luces de lámparas...) con el propósito de tener clara la estructura fundamental reduciendo la complejidad del período.

La estructura de la distribución de las uniones y discreciones en la realidad increada y creada corresponde a lo que se puede descubrir con la Teología argumentativa, que se constituye con el uso de la razón (to lógo): “Así tratamos nosotros de unir y discernir las cosas divinas con la razón, como las mismas cosas divinas se unen y se disciernen”.<sup>13</sup> En cambio, la contemplación de su realidad se alcanza principalmente con un ejemplo sensible, que corresponde a la Teología simbólica, y que no es una mera aclaración de lo expresado racionalmente.<sup>14</sup> La parte del texto de que hablamos se inserta a continuación de la enumeración de las uniones que arriba explicamos, y se refiere a ellas.

“...como luces de lámparas (para usar ejemplos sensibles y familiares), que estando en una casa todas recíprocamente en todas, sin mezcla y exactamente, tienen entre sí la discreción subsistente; y que son unidas por la discreción, y discretas por la unión; y, así, vemos en una casa que tiene muchas lámparas las luces de todas unidas en una luz e iluminando una sola claridad indiscretamente; y nadie, como creo, podría discernir la luz de esta lámpara de las otras [luces], porque el aire contiene todas las luces, ni podría ver una sin la otra, siendo concretas todas en todas; pero, además, si alguien sacara fuera de la casa una de las antorchas, saldría también toda la propia luz, no arrastrando en sí nada de las otras luces o dejando algo de lo suyo a las otras —era, pues, como dije, la unión perfecta de todas a todas universalmente no mezclada, y en ninguna parte promiscua, y esto en el cuerpo aéreo, y dependiendo la luz del fuego material; la Unión supersubstancial, empero, decimos que se coloca no sólo sobre las uniones que están en los cuerpos, sino sobre las que están en las almas y en las mismas mentes, que tienen no mezclada y supermundanamente, todas, a través de todas, las luces deiformes y supercelestes según la participación proporcional a los participantes de la Unión supersegregada de todas las cosas—...<sup>15</sup>”.

Tenemos aquí la presentación simbólica del universo dionisiano, y de sus diversas relaciones. Existen por una parte las energías o potencias divinas, que

<sup>13</sup> DN 2,6; PG 3 644 C D.

<sup>14</sup> Cfr. la *Carta XI* de Dionisio; PG 3 1105 D.

<sup>15</sup> Ver arriba la nota 12.

están en el mismo lugar inteligible, como las luces de muchas lámparas brillan en el aire formando una sola luz. Con este símbolo no se quiere expresar sólo una analogía de proporcionalidad, sino la relación profunda y constitutiva de las cosas materiales a las espirituales, que siguen una sola ley divina, y que se expresan unas a otras, así como todas ellas a la divinidad. Según esta ley, las potencias o energías divinas están presentes de modo participado en las cosas espirituales y en las corporales jerárquicamente hasta las últimas, y a su vez se conocen por éstas. Todas esas energías o potencias están en la divinidad como unas; y la divinidad es y tiene la Unión de todas ellas.

Las uniones son las energías o potencias divinas de las que a su vez procede su mutuo estar presentes unas a otras.

Estas no son los atributos divinos, frutos de un proceso racional de abstracción y atribución, sino la realidad misma en cuanto real —si pudiera hablarse así— de la bondad, la divinidad, la vida, el ser... y aún: la colocación recíproca de las Personas, y su Soledad —que para la filosofía escriturística de Dionisio son tanto “atributos” divinos cuanto las atribuciones de bondad, ser, unidad, etc.

El error más grande de interpretación consistiría en el tratar de entender el texto unilateralmente desde su estructura racional, es decir: tomar el ejemplo de las luces de lámparas como una aplicación y aclaración de esa estructura racional.<sup>16</sup>

Para Dionisio el camino es exactamente opuesto: aquella estructura racional que enmarca el “paradigma” de las luces de lámparas es una manifestación limitada de lo que en él se expresa, y más aún, se contempla. De modo que el ejemplo de las luces de lámparas es el criterio de interpretación de la teología argumentativa de las uniones (y discreciones) y no al contrario. El camino opuesto de hecho no tiene salida: conduce a toda una serie de incoherencias y contradicciones causadas por la limitación de las expresiones lógicas respecto de la intensidad de la expresión intuitiva y su aún más intensa contemplación correspondiente.

Las uniones o potencias o energías (en que se fundan las providencias) no son sólo las de Dios, porque según la ley divina, las hay también en las realidades espirituales —las tienen en sí los ángeles y las almas—, y las corporales, que manifiestan a las espirituales, como éstas a las divinas. Todas estas cosas, según su modo propio tienen bondad, ser, vida... de modo unido, pero no confuso, porque no es lo mismo que sean buenas que que sean seres, o vivientes, aunque esté todo en la misma realidad, como *luces de lámparas*... El hecho

<sup>16</sup> ENDRE VON IVÁNKA, en su traducción y selección de textos: *Dionysius Areopagita, von den Namen zum Unnennbaren*, Einsiedeln, 1981<sup>2</sup>, p. 44, interpreta el ejemplo de las luces de lámparas como referido a las tres personas de la Trinidad, es decir como una aplicación clara del texto de las uniones y las discreciones, cosa que no pudo hacer sin forzar el texto de las “luces de lámparas”, y así éstas se convierten en “Lich dreier Leuchter”, lo cual no es lo que escribió Dionisio. También BERNHARD BRONS, en: *Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen, 1976, cuando analiza el cap. 2 del DN, en pp. 89-98 atribuye la “Lampenvergleich” a las tres Hipóstasis.

de que no sean confusas es ya una discreción, que es distinta, hablando racionalmente, de la discreción respecto de Dios que consiste en la creación, y distinta de la discreción que corresponde a las propiedades de las tres divinas Personas, y a ellas mismas.

Esta última discreción es el modelo de toda discreción, y su fuente; y es a la que corresponde esta denominación en sentido pleno, tanto en el orden divino cuanto en el creado. En efecto, las discreciones divinas expresan las propiedades y operaciones propias de cada una de las tres divinas Personas; pero también expresan las operaciones propias de Jesucristo, que son humano-divinas.

Estas operaciones propias del Señor en su realidad humana son las discreciones que se encuentran en la creación, junto con su unión a la divinidad, al lado de las uniones y discreciones creadas que son las participaciones de la bondad, ser, vida, inteligencia, unidad... de la divinidad, y que están en las creaturas como don de la Divinidad total.

c) *El significado filosófico del texto sobre las uniones y las discreciones divinas*

1. Si volvemos a lo fundamental de la temática tratada encontramos en primer lugar la Unión, Dios o Thearquía.

Estos nombres no son sinónimos. Significan aspectos distintos de la riqueza de una misma realidad. "Dios uno, la Santísima Trinidad, Dios encarnado, etc.... Desde el punto de vista de la construcción del discurso teológico, no se puede tener a estas expresiones como intercambiables. Hace falta, por lo tanto, tratar de descubrir el sentido global de Dios y del misterio cristiano que el teólogo quiere desarrollar en el conjunto de su investigación".<sup>17</sup>

De los términos con que Dionisio designa a la Causa suprema, el que aparece como más característico de su pensamiento es el de Thearquía. Y debemos apresurarnos a confesar que no podríamos entender este término tratando de encontrarle un significado en el ámbito puramente filosófico; pues supera a éste largamente, como así también al ámbito teológico mismo.

Una de las puertas de acceso más cercanas al núcleo del espíritu del Areopagita es el de situar la significación del hombre de Thearquía en el contexto de la experiencia litúrgica. La liturgia es más que pensamiento, es iluminación y acción real. Su principio y fuente es justamente la Thearquía. René Roques<sup>18</sup> refiriéndose a las funciones presbiterales y episcopales según Dionisio, afirma que: "cada una de ellas mira a una divinización más alta, a una participación más grande al principio de lo divino (Thearchía), que es inseparablemente Purificación, Iluminación, Perfección". La visión de la actividad externa

<sup>17</sup> BERNARD, CHARLES ANDRÉ, "Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite", *Gregorianum*, 59, 1978, pp. 39-69, aquí p. 41.

<sup>18</sup> *L'Univers Dionysien, structure hiérarchique du monde selon le Pseudo Denys*, Paris, 1983<sup>2</sup>, p. 100.



del Principio divino en la creación, en su obra más perfecta que es la divinización de los espíritus y las almas, nos da al mismo tiempo un atisbo de la dimensión cognoscible más profunda de aquel Principio en su interior.<sup>19</sup>

Walter Neidl, en las primeras páginas de su estudio sobre el *De Divinis Nominibus* titulado justamente "Thearchía"<sup>20</sup> describe la significación de aquel nombre de un modo que, aún recordando bastante el vocabulario y modo de pensar del idealismo alemán, no deja de ser en gran medida acertado: en él se expresa la absoluta superación en la realidad divina de la contradicción subjetividad-objetividad. Es el modo de describir lo que está más allá de ser alcanzable a partir de la formulación de cualquier pregunta. "Ya el mismo término Thearchía, elegido por Dionisio con toda advertencia, designa aquí abiertamente más que una mera búsqueda lingüística de fijación de algo desconocido, pues su género femenino designa determinadamente el seno materno primordial, que en un punto de apoyo ilimitado abraza a todos los entes, sea en el pasado, en el presente o en el futuro, los porta en sí por adelantado, y asiste de tal modo las esencialidades de ellos en el existir concreto, que se constituye base de dependencia existencial de sus existencias".<sup>21</sup>

Estas consideraciones nos dan al menos la pauta de la riqueza de sentido filosófico y teológico encerrado en aquel nombre enigmático, cuya positiva significación se trata en algún modo de describir en el *De Divinis Nominibus*.<sup>22</sup>

2. A la visión de la realidad divina considerada en su riqueza interior como fuente de ser y vida exterior y manifestación amorosa, sigue la visión de aquella realidad en su fecundidad personal interior, a la que habíamos accedido a través de los conceptos de discreción y unión. Esta visión tenía un modo de reverberación en el ámbito de la realidad creada, en la que había también discreciones y uniones, creadas.

3. Tratemos en primer lugar de las discreciones. Sorprende en el análisis de los textos que hemos realizado, el constatar que este término tanto en el orden increado cuanto en el creado, se refiere a lo que en la teología de nuestros días podríamos llamar perteneciente al orden sobrenatural, o por lo menos cognoscible con la ayuda, sólo, de la Revelación: el misterio de la Trinidad divina, y los misterios de la encarnación del Hijo. Creemos que fundamentalmente el significado y uso del término *diákrisis*, discreción, en el *Corpus Dionysiacum*, es original. Sin embargo, hay antecedentes.

En la antigüedad es usado por ejemplo por Platón en un sentido diverso al de Dionisio, y extrafilosófico.<sup>23</sup> En la versión griega del Antiguo Testamento de los LXX apenas aparece el término (Job. 37,16); en el Nuevo Testamento es usado en el sentido de discreción de espíritus (I Cor., 12,10).<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Cfr. MUÑOZ RODRÍGUEZ, VICENTE, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*, Zamora, 1975, p. 16.

<sup>20</sup> *Thearchia, Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Regensburg, 1976, pp. 1-16.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 2.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 5.

<sup>23</sup> El vocablo significa en Platón: a) separación, b) distinción, c) juicio (de condenación). Cfr. ASTIUS, FEDERICUS, *Lexicon Platonium*, Berlín, 1908, p. 478.

<sup>24</sup> Cfr. PLATÓN, *Leyes* 11 937 B, y la 1ª *Epístola* de CLEMENTE 48, 5.

En la edad patristica, encontramos un texto muy significativo de San Basilio<sup>25</sup>: "...se ve en ellos [Padre, Hijo y Espíritu] una comunión y una discreción inexpresable e incomprensible, sin que la diferencia de las Hipóstasis rompa la continuidad de la naturaleza y sin que la comunidad según la substancia disperse la peculiaridad de los signos distintivos. Y no debes maravillarte si nosotros decimos que el mismo es al mismo tiempo unido y discreto, y nosotros concebimos, como en un enigma, una especie de nueva y extraordinaria discreción unida y al mismo tiempo una unión discreta".

Según S. Lilla "esta doctrina pseudodionisiana se remonta por un lado a Proclo, por otro a Gregorio de Nisa. Proclo asocia la *diákrisis* a la *próodos*<sup>26</sup> y por lo que se refiere a la *diákrisis* que se encuentra en la *hénosis* de la divinidad trascendente, ya Gregorio de Nisa se había servido de los términos *diakrínein* y *diakriménon*, para designar la distinción entre las personas de la Trinidad".<sup>27</sup>

Sea cual fuere en este caso concreto del uso dionisiano de los términos la opinión que haya de sostenerse acerca de la dependencia de doctrinas y terminologías anteriores, no sería una excepción esta transformación del significado de los vocablos en Dionisio a partir de una base clásica, y sobre todo escriturística, en el conjunto de su terminología.

La dirección de esa transformación de los términos es en general desde su significación subjetiva y experiencial hacia una significación objetiva y ontológica. Lo cual produce el profundo y singular efecto de vivificar radicalmente las categorías en que se entiende en última instancia la realidad. Existe así en el pensamiento dionisiano una verdadera ontología teológica cuya consistencia está profundamente ligada a la experiencia sobrenatural de la realidad divina y creada, tal como puede ser vivida a partir de las Escrituras Sagradas.

Así pues, la experiencia de la discreción, de la separación espiritual respecto de la realidad divina, la experiencia de la trascendencia y la distancia de Dios, es fundamento para el descubrimiento de una categoría a su vez fundamental de la realidad con la que se puede entender, aunque con sentido análogo, una dimensión esencial de la realidad divina: la trinitaria, y dimensiones fundamentales de las realidades creadas: su no confusión, la distinción de las perfecciones fundamentales de los entes entre sí; la creaturalidad, pero en un sentido que supera el metafísico —o que más bien se funda en una metafísica teológico-revelada, por decirlo de algún modo—; y los misterios de la esencia y vida de Jesús que por su excelencia única se distinguen de todas las otras realidades.

4. Si vamos a buscar la significación del término Unión, nos encontramos con el mismo fenómeno. La comprensión de Dios como Unión se basa en una

<sup>25</sup> *Epístola* 38, 4; citado por Pera, *op. cit.* p. 49, y por Bellini, Enzo, en la traducción italiana de Dionisio de P. Scazzoso, p. 272.

<sup>26</sup> *Elementos de Teología* 35 (38, 12) y 36 (38, 30 y 33). Nota de S. Lilla.

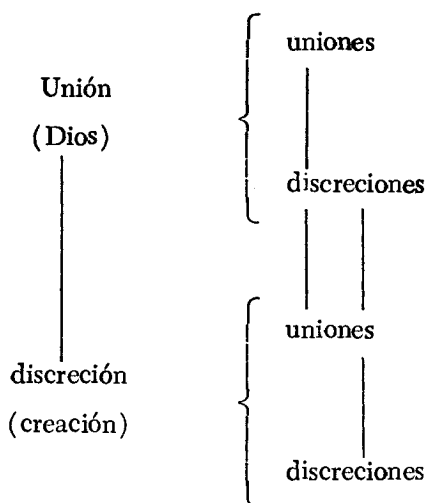
<sup>27</sup> *Or. catech.* 3 (PG 45 17 D 5 y D 7-8); cfr. por ejemplo el *diakriménon* de *Div. Nom.* 640 C (cfr. sobre este último punto E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus*, p. 248). Nota de S. Lilla. El párrafo citado pertenece a: "Introduzione allo studio dello Pseudo Dionigi l'areopagita, *Augustinianum*, 22, 1982, pp. 533-577, aquí p. 544.

profunda experiencia humana de unión con Dios. La designación de las perfecciones divinas con el nombre de uniones responde a la misma experiencia subjetiva respecto de ámbitos particulares de la riqueza de la realidad divina.

El término *hénosis*, unión, se encuentra en el *Corpus Dionysiacum* con una frecuencia doblemente superior a la del término discreción. Es sabida la importancia que adquieren en el neoplatonismo de Plotino y Proclo los temas del Uno y la unificación. En este caso la raíz de la inspiración del pensamiento dionisiano es mucho más claramente no escriturística.

Sin negar la evidente dependencia de nuestro autor respecto del pensamiento neoplatónico, debemos sin embargo afirmar rotundamente la transformación de los conceptos de la filosofía griega en conceptos fuertemente cristianos, que ya no son los mismos. El concepto de Unión/uniones depende directamente de la experiencia mística *cristiana* de unión con Dios tal como es descrita en la Teología Mística. Esta es la base de la comprensión de estas nuevas categorías ontológicas en que se entiende lo real divino y creado, para la cual ha de haber servido grandemente el pensamiento y experiencia neoplatónicos, pero sólo como base a partir de la cual se construye algo nuevo que la supera ampliamente.

5. Más allá de las categorías de unión y discreción que son básicas en el texto que tratamos de explicar, es importante y original en él, el modo de distribución de las uniones y discreciones, que podemos esquematizar así:



Este modo de distribución está muy lejos de haber aparecido claramente en las exégesis medievales, y aun contemporáneas, del texto dionisiano.

6. Filosóficamente aquí la cuestión más delicada se reduce al antiguo problema ya abordado en substancia por los presocráticos, de la relación entre lo uno y lo múltiple, y que en el neoplatonismo adquiere importancia decisiva.

El núcleo de nuestra preocupación en cuanto a la interpretación de este texto determinado reside no tanto en el problema de cómo a partir de la Unión

puede discernirse la discreción como creación, sino más bien en saber cuál es el camino metafísico que permite pasar de la experiencia humana de discreción que culmina en la visión de la creación como discreción, a la consideración de "las" discreciones divinas en Dios mismo, y cuál es el camino que permite pasar de la experiencia humana de unión a "las" uniones divinas (las uniones y las discreciones creadas no provocan tanto problema, porque se las entiende a partir de las divinas).

Planteando el mismo problema desde otro punto de vista diríamos: cómo en el camino que conduce hacia Dios, que es unificador, según las ideas del neoplatonismo de base de Dionisio, partiendo de una realidad singular de discreción (la creación, y su diferencia respecto de Dios) se llega a una realidad plural de discreciones en el mismo seno de Dios. Y cómo partiendo de las uniones como experiencia humana singular se llega a comprender una pluralidad de uniones en Dios.

Ya el planteo del problema nos manifiesta que al menos desde el punto de vista mencionado el pensamiento dionisiano rompe los esquemas del pensamiento neoplatónico clásico para manifestarnos en sí otra fuente de inspiración.

Esta fuente no es otra que los datos positivos de la revelación bíblica respecto de las distinciones personales en Dios (y de las acciones singulares de Cristo), y en parte respecto de las riquezas divinas que fundan los diversos nombres de Dios tal como son manifestadas por las Escrituras. Decimos sólo en parte porque esto último puede parcialmente también apoyarse en un regreso desde el neoplatonismo a la visión platónica de las ideas separadas distintas entre sí, ya sea intencionalmente buscado, ya sea, más bien, por atracción a partir de la razón fundamental de la inspiración escriturística del pensamiento dionisiano.

7. Para iluminar la problemática desde el punto de vista filosófico hemos de profundizar en la visión de las relaciones del pensamiento dionisiano con el neoplatonismo. En este punto es de gran ayuda el excelente libro de STEPHEN GERSH, *From Jamblicus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo Dionysian Tradition*.<sup>28</sup>

Este autor encara acertadamente el problema de las ambivalencias doctrinales en la concepción de las relaciones entre Dios y la tríada neoplatónica: ser-vida-sabiduría. Ahora bien, los términos de esta tríada figuran entre las uniones de la divinidad,<sup>29</sup> de modo que el tema está directamente relacionado con el objeto de nuestra investigación.

Gersh señala muy exactamente tres tipos de asunción por parte del pensamiento dionisiano de aquella tríada neoplatónica en su relación con el primer Principio, de un modo que caracteriza como hesitante (the somewhat hesitant transference of the triad of Being, Life, and Wisdom to the First Principle it-

<sup>28</sup> Leiden (Holanda), E. J. Brill, 1978.

<sup>29</sup> Para la comprensión del papel de esta tríada en el conjunto de los atributos divinos cfr. también: VON IVÁNKA, ENDRÉ, "Der aufbau der Schrift «De divinis nominibus» des Ps. Dionysios", *Scholastik*, 15, 1940, pp. 386-399.

self).<sup>30</sup> Según la primera, Dios está más allá de la triada de ser, vida y sabiduría; Dios está más allá de todo. En una segunda asunción, Dios coincide con el ser, la vida, y la sabiduría, sin que haya una jerarquía entre estos tres términos, y la sabiduría, sin que haya una jerarquía entre entre estos tres términos, considerándose los como un todo, y no partes de la Thearquía. En una tercera asunción Dios coincide con el primer término (ser), y a veces con el segundo (vida), dejando en posición subordinada al tercero (sabiduría).<sup>31</sup>

El uso cristiano-dionisiano de la herencia neoplatónica correspondería a estos tres modos de asunción simultáneamente, y el origen mismo de la ambigüedad habría de buscarse en el neoplatonismo como doctrina filosófica.

En el problema general de la relación de las uniones y discreciones con la divinidad, pareciera ser ese mismo el camino que conduce a la resolución de las dificultades. Hay un problema en la expresión de un pensamiento profundamente cristiano y ortodoxo, derivado de la utilización de una filosofía como el neoplatonismo que presenta aspectos ambiguos; que no dejan de ser, sin embargo, en ella misma, en cierta medida, más que inexactitudes, el resultado de una profundidad de visión expresable sólo con dificultad.

8. Como hemos ya de paso mencionado, la originalidad dionisiana respecto del neoplatonismo se manifiesta más claramente en el tema de las discreciones divinas, porque está directamente conectado con la novedad de la revelación bíblica respecto de la pluralidad de Personas en Dios y sus relaciones/distinciones. Hay en el pensamiento dionisiano un nuevo modo de concebir la negación/distinción/diferencia/límite. Esta negación debe ser tal que soporte la exigencia radical neoplatónica de la unidad absoluta del primer Principio.

En realidad en toda metafísica existe explícita o implícitamente una doctrina —y sobre todo una percepción concreta— del ente, proporcional a la de su distinción respecto de los demás entes; una captación de la afirmación proporcional a la de la negación. Si el ser se dice de muchas maneras, de tantas maneras se dirá su negación. No podemos olvidar esto al tratar de un autor como Dionisio que construyó una doctrina de la teología negativa, y que se inserta en la tradición de corrientes de pensamiento, patrística y neoplatónica, que van en este sentido.

Aristóteles, en su *Metafísica*<sup>32</sup> había enunciado la preeminencia del pensamiento afirmativo sobre el negativo. A su vez, había distinguido entre negación y privación (apófasis-stéresis).<sup>33</sup> Y existen en las *Ennéadas* del Plotino pasajes en que la inspiración aristotélica es evidente, lo cual no resulta extraordinario desde el momento en que Porfirio en su *Vida de Plotino*<sup>34</sup> nos cuenta que éste conocía las doctrinas peripatéticas y que éstas están condensadas en

<sup>30</sup> *Idem*, p. 165.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 156-167.

<sup>32</sup> *Metafísica* B 2 996 b 14-16.

<sup>33</sup> Cf. GUÉRARD, CHRISTIAN, "La Théologie négative dans l'apophatisme grec", *Rev. Sc. ph. Th.*, 68, 1984, pp. 183-200, aquí p. 184.

<sup>34</sup> Ed. Cilento, en *Plotino: Ennéadi*, t. 1, Bari, 1947, p. 17.

sus tratados, a partir de la experiencia personal que tuvo de la enseñanza de su maestro.

La presencia de una componente aristotélica en las doctrinas neoplatónicas es algo de por sí suficiente para hacernos reflexionar sobre la significación de la teología negativa en esta tradición filosófica: Plotino no confundirá jamás privación y negación.<sup>35</sup> La teología negativa tiene una colocación determinada respecto del contacto místico con el Uno.<sup>36</sup>

Porfirio, autor de la introducción a las categorías de Aristóteles, da el último lugar a la teología positiva, por sobre la actitud negativa.<sup>37</sup>

Con Proclo, en cambio, la negación adquiere ya la preeminencia total en el conocimiento, en sentido inverso a lo que decía Aristóteles,<sup>38</sup> pero la negación no es ya la misma, no significa ya fracaso, sino que es negación como superación de todo en el encuentro con Dios.<sup>39</sup>

Una variedad semejante de matices en la significación de la negación está presente en la obra de Dionisio. No es la negación una noción que ha de entenderse como un bloque compacto. Ya a primera vista aparecen la negación por trascendencia y la sobreeminencia como reduplicación de la negación,<sup>40</sup> de modo que la negación absoluta no es la última palabra, como algunos tienden a ver en el pensamiento areopagítico,<sup>41</sup> cosa normal para una reflexión filosófica o teológica de matriz nominalista, donde la negación y la distinción, en proporción a lo que sucede con el ente, son concebidas de modo unívoco.

Así pues, no sólo reconoceremos en los textos de Dionisio las diferentes negaciones como vías del conocimiento de Dios, sino que hemos de reconocer ulteriormente otros valores de la negación en proporción a la intensidad metafísica (no-física como más allá de la física) del lenguaje usado en un determinado texto. Tenemos así la puerta abierta para la percepción y valoración de la negación/distinción como diferencia de la creación respecto de Dios, y para la percepción y valoración de la negación/distinción entre las creaturas, en las creaturas, y entre sus perfecciones (discreciones creadas).

Para la comprensión en toda su fuerza del concepto de negación/distinción en Dionisio es necesario recurrir justamente, más allá de su tradición filosófica,

<sup>35</sup> Cfr. GUÉRARD, C., *Ibidem*, p. 191.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 191-192: "Desde que yo enuncio: Dios no conoce(a) y no ignora(b), resumo en realidad todo el camino del pensamiento a partir de la negación(a) hacia la privación(b) impulsándome hacia la afirmación hecha imposible por la negación(a). Esta negación(a) no tiene ya de ninguna manera el mismo sentido para el alma según que se trate de un punto de partida o de un punto de llegada. En sí, es estrictamente idéntico, pero la diferencia está en el valor espiritual. La negación teológica del principio se hace práctica del alma cuando ésta ha hecho el retorno por la negación de la privación(b) que confiere en fin a la negación(b) un estado «parmenídeo».

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>38</sup> Ver nota 32.

<sup>39</sup> Cfr. GUÉRARD, C., *Ibidem*, p. 199.

<sup>40</sup> Cfr. CORBIN, MICHEL: "Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys", *Rev. Sc. ph. Th.*, 69, 1985, pp. 41-76, aquí pp. 54 y 58.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 59.

a la noción de creación de origen bíblico. La trascendencia (distinción, separación, discreción) absoluta y verdadera de Dios respecto de sus obras que aquella noción implica, da el espacio metafísico (y teológico) para la concepción en el seno de Dios mismo de distinciones (discreciones) que no quitan nada a la absoluta unidad de Dios. Esto es totalmente nuevo respecto del pensamiento neoplatónico y tiene consecuencias para toda la visión metafísica.

El concepto de creación, aunque no aparezca mucho su nombre, juega en el edificio de la visión dionisiana del mundo un papel capital. Del mismo modo, las distinciones/discreciones en las creaturas y entre las creaturas tienen una nueva entidad, y les confieren una dignidad intrínseca muy diferente de la que tenían en el neoplatonismo. La metafísica de la mezcla y la confusión quedó con Dionisio totalmente superada. Y esto gracias al cristianismo y la inspiración escriturística.

Una lectura atenta del *De divinis nominibus* en el capítulo 5 manifiesta la diferencia entre la visión neoplatónica de la emanación de los entes desde el Uno y la visión dionisiana de la creación. El capítulo trata acerca del ser, y en él se intenta "celebrar la procesión sustantificadora hacia todos los seres del theárquico Principio substancial".<sup>42</sup>

En comparación con la visión neoplatónica de las hipóstasis subordinadas con trascendencia relativa, en la visión de Dionisio "la noción de creación atenúa considerablemente la brecha que separaba los diversos órdenes de la realidad y les da al mismo tiempo un sentido más agudo de la sola trascendencia que merece ese título".<sup>43</sup>

Se ha señalado muy justamente que la elección por parte de Dionisio del término *poietikón*, hacedor, para la designación de la acción creadora de Dios tiene la significación de contraponerse al término procliano *paraktikón*, que intenta excluir la idea de volición en esta acción.<sup>44</sup> Si esto es así, una expresión como "*pánton ousiopoíos*",<sup>45</sup> "hacedor substancial de todo", tiene un sentido creacionista inequívoco.

Ahora bien, la idea de producción de los entes está asociada a la de próodos, procesión, y ésta, a su vez, a la de diákrisis, discreción. La creación es discreción. De este modo nuestro estudio nos condujo a un lugar central de la metafísica de Dionisio.

Pero el hecho de que, como hemos visto, el mismo término utilizado para designar la creación sea utilizado también para designar las realidades trinitarias, nos da la pauta de la conexión íntima e intrínseca que existe en el pensamiento dionisiano entre la noción cristiana de creación y la doctrina trinitaria, aun a nivel metafísico. Lo que permite la concepción de la radical trascenden-

<sup>42</sup> DN 5, 1; PG 3 816 B.

<sup>43</sup> ROQUES, RENÉ, *L'Univers dionysien*, p. 81. Cfr. pp. 78-79. También: LILLA, S., *Introduzione allo studio dello pseudo Dionigi l'Areopagita*, p. 552; y RIGGI, CALOGERO, "Il simbolo dionisiano dell'estetica teologica", *Salesianum*, 32, 1970, pp. 17-91, aquí pp. 86 y 89.

<sup>44</sup> Cfr. ROQUES, *idem*, p. 78 nota 3, donde a su vez se refiere a E. R. Dodds.

<sup>45</sup> DN 5,8; PG 3 824 A.

cia de Dios respecto de las creaturas está tomado del modo de concebir las diferencias de tres Hipóstasis que son la misma realidad del Uno absoluto.

Y todavía el concepto de discreción nos hace volver a las realidades creadas, donde encontramos por un lado las discreciones de las creaturas, y por el otro las discreciones que corresponden a la "esencia de Jesús".

En el conjunto de nuestro estudio y en la interpretación del texto que nos ocupaba era capital poner de relieve las discreciones (y uniones) creadas, a las cuales no han prestado atención los comentaristas antiguos y modernos, introduciendo así una distorsión en la comprensión del texto y del pensamiento dionisiano en general.

Las discreciones creadas aparecen a la vista como resultado del fijar la atención en la distinción/límite de las creaturas en sí y entre sí después de haber concebido en Dios un modo absolutamente nuevo de distinción o discreción. Es decir: es el resultado del pasar desde el concebir en Dios una especie nueva de pluralidad, de número, hasta el reconocer que en las creaturas su naturaleza profunda no puede ser expresada en lo que tiene de distinción y determinación con la sola ayuda del concepto "natural" de límite/distinción, número y pluralidad.<sup>46</sup> El concepto de discreción hace descubrir en el número, la pluralidad, la distinción y el límite en el seno de la realidad creada una profundidad totalmente inesperada, que permite reconocer en las creaturas una firmeza y dignidad intrínsecas, una estabilidad y consistencia, cuya visión será uno de los aportes más substanciales desde el punto de vista filosófico del pensamiento areopagítico al pensamiento medieval y occidental en general. Un punto culminante de esta visión dionisiana lo encontramos en este texto del capítulo II del *De divinis nominibus*, que trata acerca de la Paz: "la cual, de modo simple, sobreviniendo a los todos, como con algunos clavos que cierran las cosas diversas, define todas las cosas, las determina y afirma; y no permite que las cosas dispersas se derramen hacia lo infinito e in-determinado, como no teniendo orden ni colocación, y hechas abandonadas de Dios, y saliendo de la unión de sí mismas (tês heautôn henôseos exiônta), y recíprocamente, con mezcla total, confusas".<sup>47</sup>

Ahora bien, aquel número, pluralidad, distinción/discreción, límite en la realidad creada tiene una relación con un nuevo número, pluralidad, distinción/discreción (pero no límite), en Dios. Es el tres nuevo de la Trinidad. La profundidad de esta relación se nos escapa. Y esto es la creación; es decir: la relación entre las discreciones (y Unión y uniones) de Dios, y las discreciones (y uniones) de las creaturas, que consiste en una discreción —que tiende en sí a ser unión (cuya culminación es la mística)—.

Encontramos de nuevo la discreción en los misterios de la esencia de Jesús. Ciertamente así como la unión hipostática es una nueva e inefable unión, los

<sup>46</sup> La dirección de este pensamiento, pasar de la visión de Dios a la de las creaturas, nos indica que la última especificidad de él es teológica.

<sup>47</sup> c.11,1; PG 3 948 D. Cfr. la visión de Dios como Unión.



misterios de Cristo son discretos respecto de todas las realidades creadas, y su esencia (naturaleza) humana tiene una discreción nueva e inefable respecto de la esencia divina, en cuanto asumida por una sola de las personas que así pudo obrar con una nueva discreción respecto de las otras dos personas de la Trinidad. El concebir esta discreción en el contexto de las discreciones creadas de los misterios de Cristo hace aparecer el pensamiento cristológico dionisiano en toda su profundidad y originalidad. Los misterios de Cristo constituyen un nuevo orden de realidad, tanto en Dios cuanto en la creación.<sup>48</sup>

Rescatadas las discreciones en su dimensión de creaturalidad según el pensamiento dionisiano, podemos hacer una consideración semejante sobre el valor de rescatar también para las uniones esa dimensión. Se esconde en la visión dionisiana de las uniones una profundidad abismal.

El tema de las uniones tal vez significa en Dionisio una continuidad mayor respecto del pensamiento platónico y neoplatónico que el tema de las discreciones, elaborado a partir de exigencias muy determinadas del pensamiento cristiano en lo que tiene de más específico. En efecto, el tema de las uniones es elaborado a partir de la herencia de la especulación antigua sobre las ideas, las perfecciones diversas inteligibles. Sin embargo, aún este tema adquiere una vitalización desde dentro a partir de la inspiración bíblica. Más aún, la presentación que el mismo Dionisio hace del tema y en función de la cual explica la unión y la discreción, tiene su punto de partida en la revelación de las Sagradas Escrituras.<sup>49</sup>

Las uniones significan en Dios las perfecciones inteligibles que son consideradas por el Areopagita de modo tal de poder garantizar la riqueza particular e inconfundible de cada atributo, o "nombre" de Dios. Cada unión evoca al mismo tiempo la idea de unidad, en sí, y respecto de las otras unidades, de modo tal que se salvaguarda la riqueza de cada nombre; y la idea de unión de un espíritu creado, del alma humana, que capta la riqueza de ese atributo en una experiencia de "unión" con la divinidad. En este acentuar la inconfundibilidad de cada nombre se distingue el pensamiento dionisiano respecto del medieval.

Las uniones en las creaturas son una participación de las uniones de la divinidad, que conservan, a pesar de su unión, su inconfundibilidad recíproca en las mismas almas y espíritus creados. El bien, el ser, la vida, la sabiduría, aparecen así como de relieve en cada cosa. Sin embargo, no es negada su penetración recíproca; al contrario.

Como hemos ya dicho, en esto la clave de interpretación es el paradigma de las luces de lámparas. Las uniones o perfecciones son como luces de lámparas que iluminan en un mismo recinto. Sus luces proceden de fuentes distintas, sin embargo poseen un efecto común: la iluminación del ambiente; y

<sup>48</sup> En estos temas están admirablemente anticipadas ciertas perspectivas del pensamiento de Tomás de Aquino sobre la creación y la Encarnación. Y no pensamos aquí en la influencia de Dionisio sobre él, sino en la coincidencia de intuiciones radicales.

<sup>49</sup> DN 2, 2-3; PG 3 640 A.

la misma luz es ahí común a todas. Solamente puede distinguirse una luz de las otras, si se hace salir a una de las lámparas del ambiente.

La dimensión unitiva y de concordia de la realidad queda así maravillosamente aclarada y explicada al más profundo nivel metafísico: el de la participación de los dones o providencias de Dios en las cosas creadas.

Los conceptos de unión y discreción, desde su radicación teológica, se presentan pues en toda su riqueza filosófica en cuanto ayudan a comprender una dimensión —tal vez “la” dimensión— metafísica capital de la realidad.

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN  
*Roma*