

Irracionalidad e hiperesencialidad en el Pseudo-Dionisio: Más allá de la razón y de la revelación

Juan José Fuentes U.
UNIVERSIDAD DE CHILE

Son muchas las razones, tanto filosóficas como teológicas, que nos permiten argüir que el fondo del pensamiento dionisiano está tensionado por una doble constatación. Esta doble constatación es caracterizable desde la ya emblemática distinción escolástica entre lo dado *in re* y lo dado *in intellectu*. a) Por una parte, *in re*, Dios se revela, sobre todo, como *hiperesencial* (*hyperousios*); pues excede la sustancia y su régimen, él está así más allá de todo ente y del mundo y entonces «segregado hiperesencialmente de todas las esencias» en *De divini nominibus* (DN) (DN II, 11), como tanto gusta a Dionisio repetir, ese *es* su no-ser o su «más allá del ser». El *modus essendi* de Dios sería, paradójicamente, *no ser*, o, al menos, *no ser* al modo en que los seres son. Dios, dirá Dionisio, está más allá de los entes y aun del ser mismo, pues le pre-existe¹.

b) Por otra parte, *in intellectu*, Dios se revela como *impensable* (*anoetós*) e *inefable* (*arrétos*), pues todo lo que el intelecto humano puede conocer es el ente y sus modos²; así, un pensamiento que piense la trascendencia debería «pensar más que lo que piensa», como diría Emmanuel Lévinas³, y un

¹ «El ser mismo de todas las cosas nunca perece; si bien ese mismo ser viene de *Aquél que pre-existe*. De Él es el ser, y no Él del ser; y en Él está el ser y no Él en el ser; el ser lo tiene a Él como participado, pero Él no tiene ser» (DN, V). En adelante, todas las cursivas son nuestras a no ser que se indique lo contrario.

² Lo relevante aquí es que Dios es más que ser y en esa medida no puede ser ni conocido ni pensado como uno tal, esto pues Dionisio más que defender la preeminencia del ser de Dios defiende su no entidad: Dios *no es* un ente.

³ «Un pensamiento más allá del ser, un pensamiento que piense más allá de lo que piensa» en *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid 1994) 150.

lenguaje que logre decir a Dios debería poder decir más de lo que puede o quizá, simplemente, dejar de hablar. Frente a la imposibilidad de un conocimiento humano *de* Dios, parece no haber más posibilidad que reconocer con el Areopagita el hecho que únicamente la divinidad «podría decirse a sí misma con propiedad y con perfecto conocimiento» (DN I, 1) o bien, recurriendo esta vez a otra distinción señera, esta vez tomista, decir que si bien Dios *in se* es máximamente inteligible, Dios *ad nos* es inaccesible⁴.

Es bien sabido que para intentar subsanar esta incapacidad del intelecto y esta impotencia del lenguaje Dionisio recurre tanto a la negación como a la eminencia, vías que, sin embargo, desembocan en el silencio absoluto último que acarrearía la *unio mystica*. Ahora bien, una tensión comparable a la recién aludida la revela la propia noción de *hénosis*, aquí implicada, que es caracterizada también de un modo paradójico, pues parece ser que, por una parte, se tratara de una operación puramente divina, una *elevación* respecto de la que no cabe al alma más que la pasividad, la renuncia a sí, y, por otra parte, tal unificación se revela como una aspiración y búsqueda incesantes de la propia alma presidida por lo que podríamos llamar «un deseo infinito del infinito»; un camino asintótico, interminable, *-epéktasis*, entonces, como diría el Niseno⁵—, que progresa denodadamente, pero no consume nunca su meta, y a la que, sin embargo, el alma puede prepararse y es libre de disponerse abandonando «[...] los sentidos y las operaciones intelectuales» (MT, I, 1). Sin embargo, todo esto siempre «hasta cierto grado», pues la bondad divina solo «eleva en la medida posible a la contemplación, comunión y semejanza con él a los espíritus rectos que, cuanto pueden, se afanan por él» (DN I, 2).

En lo que sigue será nuestro asunto intentar conciliar, al menos argumentalmente, esta aparente contradicción entre la posibilidad de una «unión deificante con la luz de la divinidad» (DN I, 5), el «suspense de toda palabra y la inhibición de la inteligencia» que conlleva (MT III, 1) y la *hipersencialidad* de lo divino en el Areopagita. Se trata, entonces, aquí de la inconmesurabilidad entre la desproporción de la esencia divina y un alma que sigue siendo creatural y finita, pero que pese a esto *puede* deificarse. ¿Cómo deviene capaz el alma de lo divino? ¿Qué acarrea la *vacationem men-*

⁴ Piénsese en el uso que Tomás hace de esta distinción (*in se et ad nos*) para criticar la posibilidad de un conocimiento racional de la esencia divina contra Anselmo en *Cont. Gentes* 1 11.12. Cf., también *S. Th.*, I, q.2, a. 1

⁵ Cf., G. DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, (*Vita Moysis*), L. MATEO-SECO, (Madrid 1993) 198-211.

tis? ¿Es la incapacidad del intelecto *una* con la incapacidad del lenguaje?, ¿tienen acaso la misma raíz? Si el ver y el conocer no son sino *en* la no visión y el no conocer, ¿qué le añaden a estos la plegaria (*eukhê*) y la alabanza (*hymneîn*) si es que es posible, más allá de la inefabilidad, un lenguaje de la trascendencia?

La radicalización hasta la supresión (*aphéresis*) de la *via negationis* (*apôphasîs*) neoplatónica⁶, que Dionisio replica, oscila entre la irracionalidad de la trascendencia y su hiperesencialidad, entre la negación y la eminencia, entonces, fronteras según las cuales solo lo Absoluto, como hemos dicho, puede dar cuenta de sí mismo. Sin embargo, en esta misma dirección, no parece descabellado suponer que frente a este *fracaso* de la razón *tout court*, la cuestión que movilice el examen de las paradojas de la teología negativa dionisiana no debiese ser tanto la imposibilidad de conocer plenamente ese Absoluto, segregado en la trascendencia irreductible de su hiperesencialidad, sino precisamente indagar a qué daría sitio esa «suspensión de la razón», *vacationes mentis*, que es condición de la *unio mystica*, como describe el Areopagita en *MT*, y qué consecuencias acarrea esta. Habría en la teología negativa del Pseudo-Dionisio, entonces, una evidencia de la quiebra del lenguaje de la predicación y una insuficiencia de la gramática ontoteológica, tal como se prueba en *DN*, que no se sigue meramente de una posible «enmienda de la razón» operada por la gracia.

Ahora bien, por otra parte, y no siendo la negación jamás puro no ser, ni la eminencia sola eminencia de los grados de ser —como quizá afirmaría Tomás de Aquino—, es claro que el pensamiento del Pseudo-Dionisio parece escapar a los rasgos *psicologizantes* de la *unio mystica* tal como posteriormente ha sido entendido⁷: no se trata con ella de una *fusión*, ni de un mero ascenso por participación, siempre extático, sino, precisamente, de la imposibilidad de la participación plena. Es esta la imposibilidad que ha

⁶ Cf. G. LEROUX, «Passion: transcendence. Derrida lecteur du platonisme négatif», *Études françaises*, 38, n.º 1-2 (2002) 87-101.

⁷ «Whereas we appear to have psychologized the metaphors, the Neo-platonics mediaeval writer used the metaphors in an ‘apophatic’ spirit to play down the value of the ‘experiential’; and that there for whereas it would come naturally to the contemporary ‘psychologising’ mind to think of ‘the mystical’ in terms of it characterizing experiences, the mediaeval mind thought of the ‘mystical’, [...like...] a ‘divinity’ which is ‘hidden’ precisely from experience [...] Then, the mediaeval “mystic” offers an *anti-mysticism*».

llevado Scoto Eriúgena a defender, siguiendo a Dionisio, que la participación plena en lo divino es imposible incluso en la *visión beatífica*⁸.

De este modo, la experiencia, siempre *asintótica* de la alteridad divina en el Pseudo-Dionisio, parece no llegar a coincidir con la comprensión habitual de la *bénoxis*. Esto, en tanto la apofática dionisiana parece buscar deliberadamente exceder los límites de la experiencia y de un lenguaje de la experiencia. Al mirar el despliegue del movimiento teológico-especulativo dionisiano podríamos decir, controversialmente, que la revelación como luz natural en la *via mundi* caería con la deslegitimación de la *via afirmativa* y la *via negativa*, mientras sea solo *via rationis*, tampoco podría asomarse siquiera al misterio del Símbolo. Con todo, y esto es lo relevante aquí, los Oráculos Teárquicos, la Escritura, entonces, fuente de toda revelación, es retenida como la única fuente de la que manan toda teúrgia y toda teología posibles, y con ello todo acceso a lo divino y su *aliquatenus*⁹, como dirá más tarde San Anselmo. La Escritura desborda así los límites de la propia Teología.

Con todo, se trata todavía en Dionisio de la desproporción y la distancia entre razón y revelación que sobrepujan recíprocamente en el misterio; si bien esta tensión supone ya un desplazamiento de la categoría de *participación* al modo neoplatónico y una comprensión, como ya aludimos, anti-mística de la mística. Es en este sentido también que la *religio animae* dionisiana, en este carácter asintótico, que defendemos, puede evidenciar sin contradicción una incapacidad de la razón y una imposibilidad del acceso a la plena revelación.

Abundando en esto parece, en principio, claro que la unión con Dios es realizable para Dionisio y que de ella depende el verdadero acceso a lo divino. En repetidas ocasiones dirá que es posible «unirnos a las realidad inefables de un modo inefable y desconocido» (*DN I*, 1), pero insistirá también inmediatamente en que esta unión solo ocurre *más allá* del entendimiento. El rayo divino de las Sagradas Escrituras puede disponernos a la contemplación, y la divinidad puede poner medida a su inmensidad para acomodarse a nosotros en tanto «cosas sujetas a medida» (*DN I*, 1). Ahora bien, la «supresión de toda operación mental» es *condición* para la unión de las almas deificadas con la divinidad. De esa unión con Dios

⁸ Cf. E. GILSON, *El tomismo, introducción a la filosofía de Tomás de Aquino* (Navarra, 2000) 237, nota 35.

⁹ Cf. A. DE CANTERBURY, *Proslogion* (traducción y notas de Roger P. Labrouse), (Buenos Aires 1945) cap. I.

adviene a tales almas una iluminación que los instruye de modo sobrenatural. Esta deificación, además, les permite entrar en comunión con las inteligencias celestes que les participan por esta «afinidad nueva» de los dones divinos. Por el ascenso a través de esta jerarquía es que es posible entonces a las almas todo acceso a la divinidad. Su elevación, dice el Areopagita, es proporcional «al deseo que ellas muestran de dirigir la mirada hacia arriba» (DN IV, 5). Ahora bien, y esto es lo que nos interesa, seguirá siendo imposible allí «explicar la sustancia que es más que sustancia precisamente en cuanto que es más que sustancia, pues eso es inefable y desconocido y no se puede expresar y *supera incluso la unión misma con Dios*» (DN V, 1). En otras palabras, para Dionisio la propia unión con Dios no consigue salvar la brecha de su trascendencia y no supone, entonces, un conocimiento de lo divino mismo.

Ahora bien, pese a que se constate que Dios «trasciende todo lenguaje y todo conocimiento y [...] se asienta sobre toda mente y esencia, como quien abarca y abraza todo, y lo contiene de antemano, y que [...] no se le puede captar, ya que no hay sensación, ni hay imagen de Él, ni opinión, ni nombre, ni lenguaje, ni tacto, ni ciencia» (DN I, 5), eso no significa que la frustración que experimenta el intelecto para conocer a Dios sea equivalente a la impotencia del lenguaje para decir a Dios. Todavía es posible pensar que quizá el lenguaje puede hablar de lo que no (se) puede conocer y con ello se haga pensable, aunque no cognoscible, lo inefable.

Decimos esto aludiendo a la polémica entre Jean-Luc Marion y Jacques Derrida en torno a la teología negativa dionisiana. Jean-Luc Marion en su famoso libro *Dios sin ser*¹⁰ parece haber querido defender que la plegaria y la alabanza eran las verdaderas vías por las cuales Dionisio lograría quebrar la dependencia de la teología negativa respecto de la onto-teología y toda metafísica de la presencia. Más allá de la negación y la eminencia, existiría la posibilidad de un lenguaje que escapase a la estructura predicativa del habla, y con ello a la metafísica del ser y la verdad. La plegaria y la alabanza tendrían la peculiaridad de ser enunciados que, tal como defendía Aristóteles en su *De interpretatione*, no son «ni verdaderos ni falsos»¹¹. Se trataría, además, para hablar en el lenguaje de la pragmática

¹⁰ J. MARION, «Dieu sans l'être», *Communio-Fayard* (Paris 1982).

¹¹ «No todo enunciado es declarativo (*apophantikós*) sino [solo] aquel en que se da la verdad y la falsedad; y no en todos se da» (D.I.: 17a: 2-7). Los dos casos que Aristóteles cita son la plegaria (*eukhê*) y la exhortación.

lingüística de Austin y Searle de enunciados realizativos (performatives)¹², es decir, enunciados, que (no) dicen nada acerca de algo en particular, que no describen un estado de cosas, o atributos de un sujeto, entonces, sino que ellos mismos producen un estado de cosas nuevo, por decirlo así, ex nihilo, o más estrictamente por la sola fuerza de su decir (Recordemos el ejemplo de la orden, o la promesa, enunciados que hablando austinianamente «hacen cosas con palabras», producen realidad). Así, parece creer Marion que esta performatividad cautelaría el misterio de lo divino, pero también rehabilitaría la posibilidad de un lenguaje de la trascendencia.

Sin embargo, no es necesario recordar que Jacques Derrida, en su conferencia ¿Cómo no hablar?¹³, objeta a Marion el hecho que la alabanza pueda tener el mismo estatuto que la plegaria: allí donde la plegaria es pura dirección al otro en su alteridad, interpelación, puro llamado de acogida, sin esperar nada, la alabanza sigue siendo atribución, pues, dice Derrida,

«aunque la alabanza o la celebración de Dios no tiene en efecto el mismo régimen de predicación que cualquier otra proposición, aunque la verdad a la que aspira es la superverdad de una superesencialidad, ella celebra y nombra lo que “es” tal como “es” más allá del ser. Incluso si no es una afirmación predicativa de tipo corriente, la alabanza conserva el estilo y la estructura de una afirmación predicativa. Dice algo de alguien. No es el caso de la plegaria que apostrofa, se dirige al otro y permanece, en ese puro movimiento, absolutamente antepredicativa»¹⁴.

Pero siguiendo con su objeción, Derrida agrega:

«la alabanza puede a veces ir más lejos que la plegaria al menos al suplirla allí donde ésta no puede efectuarse, a saber, como dice Dionisio, en la “unión” [...]. Incluso si la alabanza no puede contentarse con sacar a la luz [...] o con decir, dice y determina como lo que es, justamente, aquello que no puede mostrar y conocer, y a lo que no

¹² Cf., J. AUSTIN, *How to do things with words?* y J. SEARLE, *Speech acts*.

¹³ Se trata de una conferencia pronunciada originalmente en inglés (*How to avoid speaking*) en Jerusalén durante un coloquio sobre *Ausencia y negatividad* organizado por The Hebrew University y The Institute for Advances Studies de Jerusalén. La versión final de la conferencia con notas está recogida en J. DERRIDA, «Comment ne pas parler» en *Psyché, Invention de l'autre* (Paris 1987) 535-595; textos afines son *Sauf le nom* (Galilée, 1993) y *Khóra* (Galilée 1993). Existe traducción española que es la que usamos aquí: *Cómo no hablar y otros textos* (Barcelona 1997).

¹⁴ J. DERRIDA, *Cómo no hablar y otros textos*, 42, nota 13.

puede unirse ni siquiera por medio de la plegaria. Si la plegaria, según Dionisio al menos, tiende a la unión con Dios, la alabanza no es la plegaria, es en todo caso su suplemento: lo que se le añade, cuando la unión resulta inaccesible o falta, para representar respecto de aquélla un papel vicario»¹⁵.

Precisando, la queja de Derrida tiene que ver con la aparente necesidad de la alabanza de determinar un referente y así recaer en la predicación y la afirmación a propósito de un sujeto —gramatical, físico, metafísico, etc.—. Pero, a contrapelo de lo argumentado, podemos pensar aun en el límite de lo defendible que si la alabanza es suplemento de la plegaria, si actúa donde la plegaria ya no puede, no lo hace para determinar un referente, sino más bien para figurarlo, para, en cierto sentido, inventarlo, allí donde no cabe imagen ni semejanza con nada. Aparentemente, dice Derrida, la teología negativa de Dionisio lograría escapar a los peligros de la negatividad y la hiperesencialidad «gracias a la plegaria que precede a los enunciados apofáticos [...] gracias al dirigirse al otro, a ti, en un momento que no es solo el preámbulo o el umbral metódico de la experiencia»¹⁶, y esto porque la plegaria, a saber, este «acto de dirigirse al otro como otro, debe ciertamente orar, es decir, pedir, suplicar, requerir. Poco importa qué y la pura plegaria no pide al otro nada sino que este la oiga, la reciba, le esté presente, que sea el otro como tal, don, llamada y causa misma de la plegaria»¹⁷. Pero a nuestro juicio la alabanza no es aquí causa eficiente sino ocasión, ella no determina nada, es puro deseo, pues claramente tal como dice Dionisio «no hay ninguna huella que nos lleve a su secretísima infinidad» (DN I, 2) No hay, entonces, un efecto que guíe hacia una causa. Se trataría si fuera el caso de una causa, digamos, sin coacción, que no mueve, sino suscita una respuesta, en el mismo sentido que según ha dicho Dionisio en DN IV, 12-13 conviene más a la relación con Dios el eros que el ágape¹⁸.

La plegaria irrumpe sin pedir nada ni merecer ante la divinidad, y «es hacia ella adonde tenemos ante todo que elevar nuestras plegarias, como hacia el principio del bien, y, acercándonos a ella lo más cerca, recibir la iniciación de los dones perfectamente buenos que en ella residen. Pues si bien es verdad que está presente en todo ser, en cambio no todo ser reside

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ J. DERRIDA, *op. cit.*, p.41.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cf. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys L'Aréopagite*, traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac, (Paris 1943) 106-107.

en ella. Pero suplicándole con muy santas oraciones, con una inteligencia exenta de confusión y de la forma que conviene a la unión divina, también nosotros residiremos en ella» (MT V). Esta forma que conviene a la unión divina, como vimos, es la alabanza. De este modo la plegaria se trueca en alabanza y no por el hallazgo del Dios al que antes se buscaba, sino por el incremento del deseo de buscarlo, ya que precisamente su indagación, su conocimiento, se ha revelado como fútil. Este deseo se alimenta de su propia insatisfacción, de la imposibilidad de su saciedad.

Pero a pesar de todo la vía apofática ha traído consigo una verdad nueva, pues la alabanza verdadera solo puede venir con la negación: «Vueltas así las mentes deiformes [...] hacen de él la alabanza que le es más propia por causa de la negación de todas las cosas» (DN, I, 5). Se trata, entonces, precisamente de una alabanza que está ella también, tal como Dios mismo, segregada de todo atributo. (DN I, 5). Si se quiere, permitiéndonos otra chocante paradoja, a quien se alaba no es a Dios mismo, pues lo que se busca es «celebrar la procesión de la sustancia deificante y principio de toda sustancia en todos los seres» (DN V, 1), es decir, «celebrar la providencia en su aparición y difusión de bienes» (DN V, 2), celebrar, entonces, lo recibido anónimamente.

Ulteriormente de lo que se trataría con la alabanza es de «alaba[r] la necesidad en Dios porque lo que en ella se antoja contrario a la razón y absurdo lo sublima la verdad inefable y sobre toda razón» (DN VII, 1), dice Dionisio aludiendo a Pablo de Tarso. Y con esto volvemos a nuestro último punto defendido, a saber, sobre la invención en la alabanza: la alabanza no describe atributos conocidos, sino que inventa a su destinatario y ella es símbolo sumo de la necesidad de la que habla Dionisio de no hablar más que con metáforas o paradojas acerca de lo divino. Esto porque toda cosa es, por una parte, «semejante según la posible participación del imparticipable; [pero] desemejante infinitamente, por inferioridad de los efectos respecto de su causa de la que distan infinitamente sin medida posible» (DN IX, 6). En este sentido, es que es necesario traspasar la alabanza negando también en Dios toda semejanza. Dice Dionisio en MT que se trata de un ascenso en el que «por la negación de toda visión y conocimiento [podamos] ver y conocer lo que trasciende toda visión y todo conocimiento por ese mismo hecho de no ver ni conocer», pero, a renglón seguido, agrega que ya no es solo ver y conocer en la no visión y el desconocimiento, sino «el ver, conocer y alabar supernaturalmente por la supresión de todas las cosas» (MT II, 1).

Y así llegamos a nuestro último punto: Dionisio defiende en la CH que son dos los modos de figurar las realidades divinas: «...uno es el que procede [...] por imágenes semejantes a las sagradas figuras, [...], otro el que se hace por ficciones desemejantes en completa discrepancia con ellas» (CH, II) y sobre este segundo caso asegura, sorprendentemente, que «tales ficciones sagradas [...son...] más apropiadas» (CH, II), pues «lejos de manchar embellecen las realidades celestes [...] dan a entender de ese modo en qué grado sobremundano superan a todos los seres». Según esto, el alma, que asciende a Dios a través de las realidades celestes, descubre en ellas la pasión más irresistible por los bienes divinos pues, como afirma, «nadie negará que esas semejanzas incongruentes tengan la virtud de despertar más vivamente nuestra mente» (CH, II) y que pueden moverla «excitando y estimulando *por la deformidad misma de las figuras* a la parte superior del alma» (CH, II). Es así como la mente misma puede ser deificada a través de una alabanza que no dice nada de Dios, que de hecho lo busca desde lo deforme, pero que ama al punto de inventarlo. Probablemente un lenguaje de la trascendencia consciente de sus límites no pudiese más que contentarse con inventar, a través del orar y el alabar, un Dios que permanece desconocido.

Resumen: Este artículo busca dar pistas para comprender la aparente contradicción entre la posibilidad de una «unión deificante con la luz de la divinidad» (DN I, 5), el «suspense de toda palabra y la inhibición de la inteligencia» que conlleva (MT III, 1) y la *hipersencialidad* de lo divino en el pensamiento del Pseudo Dionisio. En este sentido, se investiga la *incomensurabilidad* entre la desproporción de la esencia divina y el alma humana, que sigue siendo creatural y finita.

Palabras clave: Pseudo Dionisio, fe y razón, deificación.

Abstract: This article seeks to provide clues to understanding the apparent contradiction between the possibility of a “deifying union with the divine light” (DN I, 5), the “suspense of every word and inhibition of intelligence” that it entails (MT III, 1) and the *hyper-sentiality* of the divine in the thought of Pseudo-Dionysius. Thus it studies the *incommensurability* between the disproportion of the divine essence and the human soul, which continues to be creaturely and finite.

Key words: Pseudo-Dionysius, faith and reason, deification.