

**I T E R**

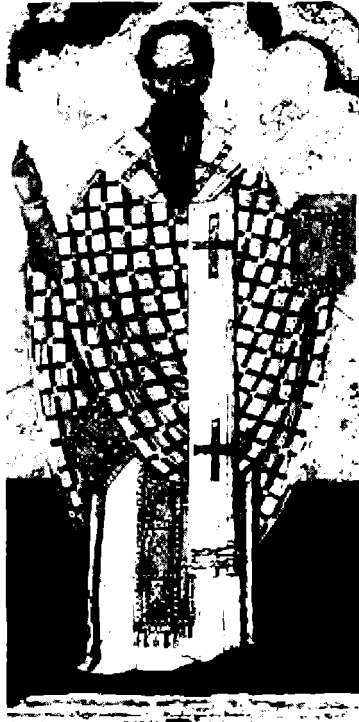
**V O L • X V**  
**ENCUENTROS**

ISSN 0718-1329 / pp. 191-213

---

## **“Los nombres como fenómeno de la diferencia”**

CICERO CUNHA B.



Artículo entregado en octubre de 2006 y aceptado en marzo de 2007.

---

## Los nombres como fenómeno de la diferencia

CICERO CUNHA B.

### Resumen

Nuestro trabajo tiene como objetivo pensar el sentido del lenguaje como un fenómeno que, por no abarcar la cosa misma a la cual nombra, establece una abertura que tiene como marca la diferencia que caracteriza a todo representar. La platónica cuestión: *cómo del Uno proviene la multiplicidad sin que el Uno deje de ser lo que es*, asume su aspecto cristiano en la búsqueda de una explicación, desde el punto de vista del lenguaje, que justifique la trascendencia del Dios trino, más allá de todo nombre y concepto, sin que eso impida al hombre acceder a un cierto 'sentido' del Verbo encarnado.

**Palabras clave:** nombre, diferencia, Uno, múltiple, Pseudos Dionisio Areopagita.

### *The names as a phenomenon of the difference*

#### *Abstract*

*The objective of this paper is to think the sense of language as a phenomenon that, without corresponding to the reality it expresses, establishes a series of possibilities that have the difference that characterizes every representation as a feature. The platonic question - how does multiplicity originate from One, this One always being what it really is - assumes its christian aspect in the search of an explanation from the point of view of language, explanation that justifies God Trino's transcendence, far from every denomination or concept, considering that man should access a kind of "Incarnated verbs".*

**Key words:** name, difference, One, multiple, Pseudo Dionysius Areopagites.



Imagen en portadilla:  
San Ambrosio, mosaico de final del siglo cuarto,  
en la capilla de San Vittore, en Milán.

## “Los nombres como fenómeno de la diferencia”

CICERO CUNHA B.

Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España.  
Profesor Adjunto del Depto. de Filosofía,  
Universidad de Sergipe, Brasil\*  
cicerobezerra@hotmail.com

El título de este apartado se lo debemos a W. Beierwaltes<sup>1</sup>, que supo expresar de manera puntual el sentido del lenguaje para Dionisio como un fenómeno que, por no abarcar la cosa misma a la cual nombra, establece una apertura que tiene como marca la diferencia que caracteriza a todo representar. Al leer la obra dionisiana podemos afirmar con toda seguridad que la raíz de los nombres divinos es la discusión entre identidad y alteridad. ¿Qué quiero decir? Si son correctas las palabras de Mariette Canévet<sup>2</sup>, la primera reflexión cristiana sobre la naturaleza del lenguaje ocurre en el siglo IV, como consecuencia de las querellas provenientes del combate y propagación del arianismo. En este sentido, la platónica cuestión: *¿cómo del Uno proviene la multiplicidad sin que el Uno deje de ser lo que es?* asume su aspecto cristiano en la búsqueda de una explicación, desde el punto de vista del lenguaje, que justifique la trascendencia del Dios trino, más allá de todo nombre y concepto, sin que eso impida al hombre acceder a un cierto ‘sentido’ del Dios encarnado.

Ahora bien, aunque se afirme que el análisis dionisiano de los nombres divinos sigue rigurosamente la reflexión neoplatónica sobre la permanencia (*monē*) y movimiento (*kínēsis*) de Dios y que su pensamiento se mantiene en la discusión de los nombres y sus significados, sostengo que, indirectamente, Dionisio marca su posición, con relación a la discusión sobre unidad y diferencia de las tres Personas divinas, al referirse en numerosas citas a la autoridad de las *Escrituras* como garantía de no -confusión entre lo que es igual y lo que es distinto:

La teología presenta algunas verdades que convienen a las Personas divinas en común, y otras a alguna Persona en particular.<sup>3</sup>

\*Miembro del Grupo de Estudio sobre Neoplatonismo (ANPOF) y coordinador del Grupo de Pesquisa en Ciências da Religião de la Universidade Federal de Sergipe, Brasil.

<sup>1</sup>BEIERWALTES, W. *Platonismo nel Cristianesimo*, traducción de Mauro Falcioni, Milano: Vita e Pensiero, 2000, p. 171.

<sup>2</sup>CANÉVET, M. *Au IV Siècle langage et connaissance de Dieu en Puet-on-parler de Dieu?* Paris: Seuil, pp.18-23.

<sup>3</sup>DIONISIO, P. A. *Nombres divinos* (a partir de ahora citaremos solamente DN), II; 1, 637A en *Corpus Dionysiacum*, Berlin: De Gruyter, 1990/1991, Thesaurus Linguae Graecae, CD Rom, Universidad de California, Irvine, 1999.

De modo que, sea desde el punto de vista neoplatónico, sea del punto de vista cristiano, la discusión sobre los nombres se fundamenta en una necesidad de unir lo que es distinto y separar lo que es uno. Recordemos la frase dionisiana según la cual la *Thearquía* en su justicia salvadora, ‘ofrece’ divinamente a los seres mensurables su propia inconmensurabilidad. Este “ofrecerse de Dios” es lo que llamo más adelante regalo y don. Dios se da a conocer y el lenguaje es el medio por el cual Él, al nombrar las cosas, se nombra a sí mismo a través de nosotros.

Queda todavía la cuestión de la ‘diferencia’ como marca del nombrar. Para que comprendamos mejor lo que estamos planteando, el paso 596A de los *Nombres Divinos* es extremadamente esclarecedor:

“Conscientes de esto, los teólogos lo alaban como innombrable y poseedor de todos los nombres. Lo celebran como innombrado, al afirmar que la propia Thearquía en una de sus visiones místicas donde se manifestó simbólicamente reprendió a aquel que le había preguntado “¿Cuál es tu nombre?”.

Como el texto bien expresa, Dios es “nombre sin nombre”. Esta aparente contradicción es comprensible si retornamos a la concepción de Dios como causa que contiene, de manera inmanente, todas las cosas que son y que no son. Dios, por sobrepasar todos los nombres, merece la alabanza aunque ningún nombre sea digno de la Deidad. Esta afirmación es clave para entender los nombres como diferenciación que conduce a la unidad. Dios es “nombre sin nombre”; en esta expresión reside el esfuerzo del hombre poseedor de un alma racional y discursiva, que busca a toda costa decir lo que está más allá de los nombres y es inefable. Por ello, Dionisio insiste en la fidelidad a las *Escrituras*. Nadie, advierte, debe hablar de Dios en términos que no hayan sido divinamente revelados en las *Escrituras*. De modo que la ‘celebración’ es la regla para aquel que busca contemplar los santos nombres.

Es precisamente la conciencia de la impropiedad de los nombres lo que posibilita la comprensión de Dios como Nombre que trasciende todo nombre. Como afirma Maestro Eckhart, en perfecta armonía con Dionisio, todas las cosas quieren decir a Dios y, sin embargo, él permanece inefable. Por ello mismo la tradición de los comentaristas de los *Nombres Divinos* los interpretó como una himnología que tiene como objetivo enseñar cómo alabar a Dios. Sería demasiado citar aquí las opiniones de pensadores como Tomas Galos, Pedro de España, Robert Grossete, Alberto le Grand o Tomás de Aquino; lo importante es resaltar el aspecto de ‘celebración’ del lenguaje en oposición a una reflexión que intenta decir la *esencia* de las cosas mismas. En esta perspectiva, al utilizar el término sabiduría, Dionisio no hace ninguna referencia a la ‘causa’ de la sabiduría. Los nombres enseñan pero no revelan la esencia misma de Dios.

Volveré a hablar más adelante no sólo de los nombres como celebración, sino de los símbolos y de la propia teología que se convierte, en Dionisio, en un “canto” de adoración que supera las dicotomías conceptuales y penetra en la simplicidad pura de Aquel que es el “músico Principal”; por último, los nombres, por estar en el ámbito de lo decible y por tanto de lo limitado, son la ‘huella’ de un Dios que se revela permaneciendo en sí mismo resguardado y, al mismo tiempo, son ‘poderes’ que conducen al alma a superar toda multiplicidad simbólica, la *aphairesis*, y penetrar en el silencio que enseña ocultamente.

## Los nombres como poderes

Sabemos que los *Nombres Divinos* son la representación más clara de la teología ‘*cataphática*’ o positiva. En este sentido, los nombres permiten a la mente humana un conocimiento analógico de la naturaleza divina. Un conocimiento que, como veremos más adelante, se basa sino en conjeturas o imágenes de la *indicibilis* naturaleza de Dios. La clave para la comprensión de los nombres divinos como ‘imágenes’ es tener claro que si la vía *apophática* conduce al silencio y a la negación de todo nombre, la vía analógica permite nombrar a Dios a partir de los entes. Los nombres son para Dionisio ‘poderes’ transformadores que proceden del Bien y operan convirtiendo, a través de la participación, todas las cosas hacia Él.

El Pseudo Areopagita distingue tres tipos de nombres:

- a) Los que convienen a la Deidad entera: más que buena (*tò hyperághon*), más que Dios (*tò hypértheon*), más que sustancial (*tò hyperoúision*), más que viviente (*tò hypérzoon*), más que sabia (*tò hypérsophon*);
- b) Los que expresan causalidad: Bien (*tò agathón*), Bello (*tò kalón*), Ser (*tò on*), Fuente de vida, Sabiduría (*tò sophón*) y todos los otros que hacen alusión a la Causa de todo bien;
- c) Los Nombres que corresponden a las realidades distintas (no intercambiables): la del Padre (*tò patrós*), la del Hijo (*tò hyioú*) y la del Espíritu (*tò pnéumatós*).

Hay que resaltar que la idea de los nombres como poderes está íntimamente asociada a la relación entre unidad en la distinción y distinción en la unidad. Esta dialéctica, que preserva las características individuales sin afectar la identidad del todo, es el símbolo de la unión total y perfecta. La ‘diferencia’ preserva así la relación de Dios con la multiplicidad, mientras que la identidad lo mantiene en su ser mismo. En esta perspectiva los nombres comportan este doble aspecto que los hacen “revelación y ocultamiento” en el intento de decir a Dios. Por ello en la *Teología Mística* cuanto más el discurso se acerca a la naturaleza divina menos palabras se necesitan.

Dicho de otro modo, por no ser ‘nada de lo que es’ el Principio es anónimo, pero por contener en sí todos los seres de manera inmanente se le puede atribuir todos los nombres. M.A. Hass<sup>4</sup>, subraya que si Dios es un *esse innominabile*, que de modo paradójico tenga que ser nombrado, la única posibilidad de que el *nomen innominabile* no “perjudique” el ser de Dios, es comprenderlo como *nomen omninominabile*; en este sentido, el poder del nombre residiría en el hecho de que conduciría a una superación completa y definitiva de todos los conceptos. Desde este punto de vista, lo que hace Dionisio es aplicar a los Nombres Divinos las consecuencias derivadas de las hipótesis del *Parménides*. El Uno, en cuanto trascendente, es anónimo, indecible, innombrado ‘más allá de todo’, pero comprendido en su manifestarse es nombre que se deshila en todos los nombres.

<sup>4</sup> HASS, A. “La nada de Dios y sus imágenes explosivas” en *Er, Revista de Filosofía*, trad. V. Cirlot y Amador Vega, Barcelona, N°24-25, 1985, p. 27.

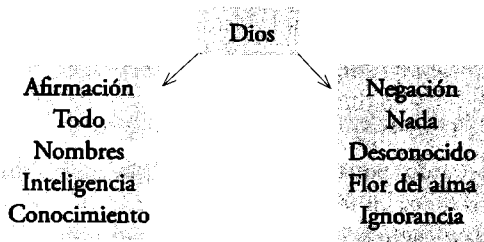
Con razón afirma J. Derrida<sup>5</sup> que el nombre de Dios sería un efecto hiperbólico derivado de la negatividad consecuente en su discurso. Negatividad que no elimina sino que posibilita todo nombrar o mejor dicho, toda celebración. De ahí que los nombres sean poderes unificadores que conducen de la multiplicidad polisémica a la simplicidad absoluta.

Para Dionisio, el manifestarse divino es un acto del propio Dios que en su infinita bondad acepta develarse mediante símbolos e imágenes. Esta observación es importante por dos motivos: primero, nos permite pensar en un acercamiento entre el texto de *Los Nombres Divinos* y la reflexión procleana sobre el *Crátilo*, particularmente en el *Escolio LXXI* dedicado a la explicación de los nombres divinos, donde podemos leer:

“Y ciertamente los terceros nombres, que desde las hipótesis intelectivas se extienden a todos los idiomas particulares y que llegan hasta // nosotros, son los nombres divinos, por medio de los cuales reciben nombre los dioses // y son celebrados, nombres relevados de parte de los mismos dioses y que convierten hacia ellos, y que llevan a conocimiento humano cuanto hay de luminoso en los dioses”.<sup>6</sup>

En segundo lugar, por ser los nombres una ‘señal’, dado que Dios en sí mismo es incognoscible, su poder reside en conducir el pensamiento más allá de toda razón e inteligencia, “pues deja a la sola flor del intelecto la contemplación de sus esencias como inefables e incognoscibles”<sup>7</sup>.

Finalmente, por ser Dios el “nombre anónimo” es “todos los nombres y ninguno de los nombres”. Es todos los nombres puesto que es causa universal de todos los seres, pero no es ninguno dado que trasciende de manera absoluta todo *lo que es*. En definitiva, estamos hablando de una de las consecuencias sacadas de las dos hipótesis del *Parménides*, a saber: el “Uno que es” pasible de todo atributo y el “Uno más allá de todo ser”, negación absoluta. Podría ejemplificar estos dos aspectos (positivo y negativo) del Uno del siguiente modo:



Por esa razón los nombres, en cuanto manifestación simbólica, de “Aquel que es”, son, procleamente, un instrumento didascálico y revelador (ἐκφαντήριον). Dionisio estructura el tratado de los Nombres Divinos a partir del siguiente esquema:

- a) El Bien, el Bueno, el Amor – Cap. IV
- b) El Ser – Cap. V
- c) La vida – Cap. VI

<sup>5</sup>DERRIDA, J. *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona: Proyecto, 1997, p.15.

<sup>6</sup>PROCLO, *Lecturas del Crátilo de Platón*, trad. Jesús M<sup>a</sup> Álvarez, Ángel Gabilondo y José M. García, Madrid: Akal, 1999, LXXI, p.102. N.º24-25, 1985, p. 27.

<sup>7</sup>Ibid., XCVI, 47, p.10.

- d) La Sabiduría, la Inteligencia, la Razón – Cap. VII
- e) El Poder– Cap. VIII
- f) El Grande / el Pequeño; el Mismo / el Otro; el Semejante /el Desemejante; el Reposo / el Movimiento; la Igualdad – Cap. IX
- g) El Todo poderoso, el Antiguo de los días – Cap. X
- h) La Paz – Cap. XI
- i) El Santo de los santos, el Rey de los reyes, el Señor de los señores, el Dios de los dioses – Cap. XII
- j) El Perfecto, el Uno – Cap. XIII

En mi análisis no seguiré textualmente la secuencia de los nombres, sino que intentaré comprender el movimiento “procesión-conversión” de los nombres que como poderes revelan y reconducen el hombre hacia la unidad que trasciende de manera absoluta todo decir y todo representar. Si queremos entender el proceso de manifestación divina mediante los nombres, el primer paso consiste en comprender la relación entre identidad y diferencia como constituyentes de una unidad dinámica que tiene en el propio Dios su fundamento. En esta perspectiva, una primera pregunta que se nos plantea es la siguiente: ¿en qué medida la identidad y diferencia pueden ser pensadas con referencia al ser mismo de Dios?, o dicho de otra manera: ¿en qué medida se puede decir que Dios es Uno o Trino?

### La unitrinidad divina

Una de las cuestiones centrales de la procesión neoplatónica consiste en comprender la peculiar relación existente entre el “permanecer en sí” de Dios y su manifestarse. Para Dionisio, el permanecer de Dios es el símbolo de su ‘identidad’ que coincide con el “ser idéntico a sí” de Dios. Ahora bien, si Dios permanece inmutable e inmóvil en su ser, esto supone que sobre la creación pesa la marca de la diferencia con relación a su creador. De ahí la definición de Dios como el ‘Otro’ o la Alteridad.

¿Cómo comprender esta aparente contradicción? Esta paradójica afirmación expresa la naturaleza misma de Dios: ser simple y no simple, puesto que es Unidad triádica y, todavía, más allá de toda unidad.

“En verdad ni uno, ni tres ni ningún número, ni unidad ni fecundidad ni ninguna denominación retirada de los seres ni de las nociones accesibles a los seres, nada podría revelar (pues trasciende toda razón y todainteligencia) el misterio de la Deidad supraesencial, supraesencialmente y totalmente trascendente”.<sup>8</sup>

En definitiva, este pensamiento tiene como raíz la investigación platónica sobre la relación entre unidad y multiplicidad. Dionisio recoloca la cuestión de la unidad y de la multiplicidad divinas como salida para la comprensión de Dios como ser eterno y atemporal y de la creación como un espejo que tiene en el mismo Dios su fuente y su garantía de estabilidad:

“Dios es igualmente Alteridad por el hecho de estar, mediante su providencia, presente en todos los seres, y viene a ser “todo en todo” para salvación de todos”.<sup>9</sup>

<sup>8</sup>Dionisio, P.A. *DN*, XIII; 3,901 B.

<sup>9</sup>*Ibid.*, IX; 5, 912D.

“*Todo en todo*”, en esto reside la base para la comprensión de la relación entre Identidad y Diferencia en Dionísio. Dios permanece inmutable en su identidad e indivisible en su incesante operación. Por lo tanto, la Alteridad debe ser entendida de manera análoga a la bondad de Dios. Es la ‘diferencia’, que torna posible pensar a Dios como poder creador y rayo de luz que permanece en sí mismo. Del mismo modo que Proclo, Dionísio piensa la alteridad divina como un ‘movimiento’ hacia el externo. Un movimiento que, por supuesto, no implica cambio ni alteración en la naturaleza divina. Estamos por tanto hablando de una paradoja que en su forma interna no implica contradicción alguna.

En otras palabras, seguimos utilizando la tríada neoplatónica: *moné-próodos-epistrophé*, para justificar la inmutabilidad creadora de Dios:

“Por ahora baste insistir en que la diversidad en Dios no se debe imaginar como algo que altere su inmutable identidad. Imaginemos más bien una multiplicación en la unidad y como una serie de procesos en que se expresa dentro de su unidad la fecundidad productora de todas las cosas”.<sup>10</sup>

Este aspecto ‘relacional’ de Dios con el ‘Otro’ que caracteriza y justifica la creación divina, implica la reafirmación de todos los predicados antes negados a Dios. En esta perspectiva se puede afirmar que Dios es *Semejante* en el sentido que es *el Mismo* de manera estable e indivisible; pero, hay que decir también que, en su absoluta trascendencia, no es semejante a nada. Por ello Dios puede reconducir y hacer participar a todos los seres, en la medida en que los contempla en su *Similitud* divina.

Dionísio parte de la frase del *Génesis* I, 26 que afirma ser el hombre imagen y semejanza de Dios para justificar la participación en la Similitud divina, dado que no hay nada semejante que no lleve el trazo de esa Similitud y, al mismo tiempo, afirmar su trascendencia puesto que Dios no es semejante a ninguna cosa creada. Dios es pensado como creador y causa de la similitud no de un ser en particular, sino de todo lo que se dice semejante.

Estamos frente a una imagen típica del lenguaje dionisiano, según la cual, en Dios, Semejanza y Desemejanza comparten el mismo puesto. Esta afirmación, además de ayudarnos a comprender la creación como manifestación de Dios como “Aquel que se da como el ‘Otro’ de sí mismo”, nos plantea una cuestión difícil y controvertida: la determinación de la naturaleza del pensamiento trinitario dionisiano.

W. Beierwaltes<sup>11</sup> afirma no existir, en Dionísio, un ‘sistema’ de la Trinidad, no obstante la afinidad con el pensamiento triádico procleano. Por ello, creemos que Dionísio, particularmente en este punto, más que hacer un intento de adecuación de la Trinidad cristiana a las hipótesis neoplatónicas, busca resaltar su Unidad y coherencia tanto del punto de vista “externo” (la creación) como del “interno” (la Unidad tripersonal), y la única manera posible es recurrir a las dos tradiciones, o sea, respecto al aspecto externo, a la relación “unidad-diversidad” neoplatónica, y respecto al aspecto interno, a la “unidad-distinta” presente en los capadocios.

En oposición a la opinión de algunos comentaristas, insisto en que la idea de “unidad-distinta” utilizada por Dionísio está en perfecta consonancia con el pensamiento de Basilio. Si no, veamos lo que dice él en la *Carta* 38, 15:

<sup>10</sup>Ibid., IX; 5, 913B.

<sup>11</sup>BEIERWALTES, W. *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, trad. Enrico Peroli, Milano: Vita e Pensiero, 1998, p. 237.



“No se espante si afirmamos que la misma realidad permanece en sí misma unida y distinta y si, como un enigma, imaginamos una nueva y extraordinaria distinción unida y una unión distinta.”<sup>12</sup>

En el capítulo II de los *Nombres Divinos* consagrado al significado de la unidad y distinción en Dios podemos percibir que, para Dionisio, no hay ninguna contradicción entre su pensamiento y lo que dicen las *Escrituras*. Cuando afirma que su filosofar está en perfecto acuerdo con las *Escrituras*, oso afirmar que lo mismo asume una postura concreta frente a la problemática entre monofisistas y ortodoxos: no hay contradicción ninguna en afirmar que en relación a Dios, las cosas son semejantes y desemejantes, y que la Tearquía permanece Una en su entera Deidad y Trina en sus operaciones:

“La belleza y la sabiduría son atribuidas también a la divinidad entera; así igualmente las Sagradas Escrituras se refieren, para la celebración de toda tearquia, a luz, al actuar de Dios, a casualidad y a todo aquello que pertenece a la tearquia en su conjunto”.

De modo que la ‘distinción’ es definida por Dionisio como “los procesos y las manifestaciones que convienen a la *Thearquía*”. En definitiva, a la unidad hipersustancial se debe atribuir el nombre de *Unitrinidad*. A esta Unitrinidad Dionisio la caracteriza como una unión total y perfecta, sin suprimir sus individualidades y sin producir confusión. Con relación a los seres, estos son semejantes en la medida que imitan lo máximo posible lo no imitable; son desemejantes en el sentido de que el efecto es siempre inferior y carente con relación a su causa.

Si tomamos como punto de partida la absoluta Identidad divina, añadiremos a la Semejanza y Desemejanza la Quietud y Estabilidad divina. Está claro que, para Dionisio, todos los atributos siguen la coherencia de la preposición *hypér*, o sea, que todos los nombres son atribuidos a Aquel que trasciende absolutamente todos los nombres. Desde este punto de vista podemos comprender por qué Dionisio no ve contradicción alguna en las *Escrituras* cuando éstas afirman que Dios, siendo inmóvil, desciende a todas las cosas y se mueve. Este movimiento divino no consiste en un movimiento de tipo espacial:

“Es necesario creer, de manera verdadera, que él se mueve, no según un desplazamiento o cambio o alteración o conversión o movimiento local, recto, circular o compuesto, de uno o de otro. Ni según el intelecto, ni según el alma, ni según la naturaleza, sino en la medida en que Dios conduce a la sustancia y contiene todo, y está total y providencialmente en todas partes, presente en todo, por la proximidad inaprensible de todo y por la procesión y actuación providenciales vueltas hacia todo”.<sup>13</sup>

<sup>12</sup>DIONISIO, P.A., *Epístola*, 38, 15.

<sup>13</sup>DIONISIO, P.A., *DN*, IX; 9, 916C.

Queda eliminada, por tanto, la posibilidad de pensar en el movimiento divino como correspondiente al del mundo material (translación y mutación), al de los seres vivos (físico y rectilíneo), o al de los seres dotados de razón (psíquico-helicoidal), bien como el de los ángeles (intelectual-circular); nos resta solamente la posibilidad de comprenderlo en su esencia más profunda, que se revela en el poder providencial que envuelve todas las cosas y las mantiene de manera a-temporal. Pero ¿cómo entender de forma más amplia este movimiento providencial? Dionisio, en perfecto acuerdo con Proclo, distingue los tres movimientos: rectilíneo, espiral y circular y los analiza con relación a la naturaleza divina. Según Dionisio, en Dios el movimiento rectilíneo corresponde a sus procesos indeclinables, causa de todas las cosas a partir de Dios mismo; el movimiento helicoidal es definido como proceso inmóvil y estabilidad generadora; el movimiento circular (*kyklon*) caracteriza la permanente identidad divina que une los medios y los extremos en una misma unidad que parte de él y regresa hacia él.

De hecho, si nos fijamos bien en el movimiento del texto dionisiano, constataremos que todos los nombres parten y remontan a la idea de Dios como Identidad absoluta que tiene en la Justicia su expresión más clara. De modo que Igualdad, Identidad y Justicia son atributos que la *Escritura* utiliza para designar a la iluminación *hypersustancial* que abarca de manera indivisible e inflexible todas las cosas. Por ser 'preexistencia' Dios contiene toda igualdad sea inteligible, intelectual, racional o sensible.

Todo el texto dionisiano de *Los Nombres Divinos* tiene, a mi modo de ver, una coherencia admirable. Un nombre conduce a otro y este a su vez retorna al anterior manteniendo de este modo el flujo procesional que parte del Bien y regresa al Bien. Dios, como Principio que contiene en sí todas las cosas de manera 'inmanente', es celebrado como Omnipotente (*pantocrátor*). Este término, que representa el poder divino de crear y gobernar todas las cosas, está pensado como sinónimo de la absoluta *Bondad Teárquica*. La misma 'preexistencia' que hace que Dionisio afirme ser Dios el Principio de todos los seres, es el punto de partida para una discusión que remonta directamente al texto platónico del *Parménides* que consiste en pensar a Dios como movimiento eterno y perpetuo que permanece inmutable en su radical estabilidad.

Dios, en su Omnipotencia, es celebrado como el *Antiguo* de todos los días (*palaiòs*). Para entender el sentido de esta expresión, debemos remitirnos al pasaje 140e del *Parménides* de Platón. Ahí leemos:

“¿Y qué? ¿Te parece que lo uno puede ser más viejo o más joven o tener la misma edad que algo?”.

La respuesta a esta cuestión, sigue el desarrollo del texto platónico concluyendo con la atemporalidad del Uno.

Dionisio investiga los aspectos de Dios como el de ser Viejo (*palaiòs*) y Joven (*néos*) descritos por las visiones místicas de las *Escrituras*, y concluye que Dios es celebrado como Viejo para demostrar su antigüedad con relación al principio y a todas las cosas y Joven porque escapa a toda ancianidad. En verdad ser Viejo y Joven es una manera de decir que Dios es “Principio de todo tiempo y eternidad”, pero que justamente por ello trasciende todo tiempo y toda perpetuidad. En el paso 937D, nuestro autor,

reflexionando sobre la naturaleza del tiempo y de la eternidad, llama la atención sobre el hecho de que ser eterno (según las *Escrituras*) no significa solamente “ser increado” o “durar siempre”, sino ser incorruptible, inmortal, inmutable y siempre igual.

Esta observación es importante dado que, aunque el tiempo sea definido como devenir, como cambio, su duración total es llamada de eternidad. Desde este punto de vista, Dios no sólo es Eternidad y Tiempo, ya que es su causa, sino que es lo *Antiguo de los días*, pues precede y supera todo tiempo y toda eternidad.

En el pasaje 53 de los *Elementos de Teología*, sostiene Proclo que una cosa eterna es distinta de su eternidad. Para él, Eternidad y Tiempo son “categorías no-participadas” y, en este sentido, una cosa temporal, que es un ser participante, se distingue de su tiempo, que es participado, y que éste a su vez se distingue de un Tiempo más primitivo no-participado. De manera que lo no-participado está presente en todos los miembros que participan de él.

La conclusión procleana, heredada por Dionisio en su totalidad, es que son muchas las cosas eternas e igualmente las temporales, pero que todas participan de una “Eternidad de las eternidades” y de un “Tiempo de los tiempos”. Con razón Dios es alabado como *Santos de los santos, Rey de los Reyes, Señor de los señores y Dios de los dioses. Santidad, Realeza (Basileía), Señoría y Deidad* son nombres o atributos de Aquél que, libre de todo pecado, limita y regula con su poder y su bondad todas las cosas permaneciendo es sí mismo trascendente a todo.

La Unitrinidad permanece, por tanto, inaccesible y resguardada en su propio ser. Por ello Dionisio afirma el carácter unitriádico de las Personas divinas a partir de una uni-distinción que, al mismo tiempo que preserva las características particulares de cada una de las Personas (Padre, Hijo y Espíritu), las une de manera supraesencial.

Toda y cualquier afirmación preserva su absoluta diferencia con respecto al ámbito del decible. Es la vía de la negación (*apóphasis*), la preferida por los teólogos, el camino que conduce el alma al pensamiento divino más allá de todo discurso y conocimiento. Ahora bien, si el Uno permanece del todo inaccesible, ¿qué significa afirmar que es el Bien y el límite de toda infinitud?

Para contestar esta pregunta, paso al análisis del nombre que expresa la dimensión trascendente de Aquél que es “sin nombre”: el Bien.

## El uno-bien

Según Dionisio, el ‘Bien’ es el nombre utilizado por los teólogos para referirse a la absoluta transcendencia divina. En este sentido podemos decir que el Uno, en tanto Bien, posee un doble aspecto: causa y totalidad. Estas dos características están íntimamente asociadas a las dos primeras hipótesis del *Parménides*, y su originalidad consiste en el hecho de que Dionisio las une en una misma idea: el Uno-Bien es todo porque todo preexiste en él, y es causa de todo porque todo procede de él.

De ahí que produce todas las cosas, como lo entendía Aristóteles, sin salir de sí mismo. Éste estar en sí y, al mismo tiempo, contener en sí todo, es lo que hace del Uno la condición *sine qua non* de toda multiplicidad. Nada existe que no participe del

Uno. Vale decir que éste, por ser causa universal de todo, no es la suma de las partes de una pluralidad ya que precede la distinción entre uno y múltiple. Para explicar esta precedencia Dionisio recurre a la distinción entre accidentes y sujeto; según él, lo que es múltiple por los nombres de sus accidentes, permanece uno por su sujeto (como lo que es múltiple por el número o por la potencia es uno por la especie, y lo que comprende diversas especies es uno en el género) y lo que es múltiple por procesión es uno por principio. De manera que nada escapa al poder unificador del Uno.

Pero detengámonos un poco más en la conjunción de las dos hipótesis del *Parménides*. Si para Plotino y Proclo ellas corresponden a los aspectos negativo y positivo del Uno, para Dionisio estos dos aspectos se encuentran precisamente en el Uno mismo: el Uno es *todo y nada* de lo que es. Es importante tener claro que el Pseudo Areopagita se ve prácticamente obligado a unificar las dos vías parmenídeas.

En el paso 977C Dionisio expone de manera clara en qué sentido se dice que el Uno es 'ser' como causa de todo lo existente. Veamos el argumento:

“Uno, pues, es todas las cosas de manera unitiva según la excelencia de una sola unidad que produce todas las cosas sin abandonar su propia unidad”.

Ningún ser existe sin que participe de la unidad originaria. La argumentación dionisiana en este punto sigue los moldes típicos del neoplatonismo procleano. Para él, del mismo modo que el número participa de la unidad numérica, los seres participan de la unidad, causa universal de toda realidad.

W. Beierwaltes ha señalado<sup>14</sup> que la consecuencia de la doctrina de la unidad fundada en el Uno absoluto o primero, fue la creación de un modelo estimulante para la filosofía teológica que tiene en la Unidad o Identidad del Uno con el Ser y con el Espíritu una Unidad divina o una 'Tri-Unidad'. Esta 'Uni-Trinidad' es el Dios Uno y Trino; la *Thearquía* celebrada en las *Escrituras* como causa de todo ser: el único Dios (Padre), el único señor Jesús Cristo (Hijo) y el único Espíritu.

Dionisio recurre a la imagen platónica del Sol como arquetipo del poder iluminador y conservador del Bien más allá de todo ser. Dice él:

“Como nuestro sol, en efecto, sin reflexión ni querer sino en virtud de su ser mismo, ilumina todo lo que es, según la proporción que conviene a cada uno”.

En este sentido podemos decir que el Bien-sol es el centro del cosmos dionisiano y que es a partir del Uno-Bien que Dionisio expresa toda arquitectura del universo inteligible y sensible. Pero hay que tener en cuenta que estamos frente a dos niveles de comprensión de la realidad: el sensible y el suprasensible.

El *Bien-sol* es pensado como “imagen imprecisa” de lo que trasciende toda imagen y toda sustancia. La adecuación del Bien al sol tiene su fuente en el movimiento de asimilación que ambos realizan, o sea, del mismo modo que el sol ilumina, no por deseo, sino por su ser mismo, todas las cosas, el Uno-Bien convierte todas las cosas hacia él por un movimiento de 'autoasimilación'. Las cosas *son* en la medida en que participan o buscan asimilarse al Bien que es en sí fuente de toda luz.

<sup>14</sup>BEIERWALTES, W. *Pensare l'Uno, Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. María Luisa Gatti, Milano: Vita e Pensiero, 1992, p.26.

En esta perspectiva, el Bien tiene un fundamento metafísico que lo hace “causa sin palabra” de todas las cosas. Es él que protege, por así decir, y penetra de parte en parte las cosas, es de él que ellas sacan su propio límite y es él aquello a lo cual tienden. Ninguna imagen representa este deseo inextinguible mejor que la del Sol que une lo disperso manteniéndolo en perfecta unidad. El Bien es Luz inteligible que está por encima de toda luz, pues es causa de toda iluminación. De ahí que, para Dionisio, la luz pueda ser pensada como paradigma tanto del mundo físico (analogía del sol) como del espiritual (inteligible).

A los nombres ‘Bien’ y ‘Luz’, Dionisio añade otros como ‘Bello’, ‘Belleza’, ‘Amor’, ‘Amable’, que son utilizados por los teólogos para definir aquél que trasciende toda categoría y definición. El Bien es así Belleza superior a toda belleza (*kallei*) y contiene en sí toda hermosura. Tenemos de este modo una intrínseca relación entre el Bien, el Bello y la Belleza. Dios, nos dice Dionisio, es llamado ‘Bello’ porque es completamente bello, por encima de todo bello.

Finalmente, las palabras, para Dionisio, más que decir lo que es Dios, revelan su presencia-ausencia la cual no puede ser objetivada por un lenguaje lógico-racional que busca a toda costa aprisionar en conceptos la naturaleza de Aquel que hizo de las tinieblas su hogar. Como bien observa Christos Yannarrás<sup>15</sup>, el conocimiento apofático de la verdad divina no puede ser expreso por medio de categorías noéticas, sino solamente por expresiones eróticas que implican, necesariamente, una teología de la belleza, pero eso ya es otro tema.

## Bibliografía

### Fuentes:

PROCLUS. *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H.D. Saffrey-L.G. Westerink, livre I (tome I), Paris 1968 ; livre II (tome II), Paris 1974 ; livre III (tome III) Paris 1978, Les Belles Lettres.

\_\_\_\_\_. *Lecturas del Cratilo de Platón*, edición de Jesús M<sup>a</sup> Álvarez, Ángel Gabilondo y José M. García, Madrid: AKAL, 1999.

PSEUDO, D.A. *Ceuvre Complète*, traduction, commentaires et notes par Maurice de Gandillac, Paris : Aubier, 1943, 406pp.

DIONIGI, A. *Tutte le Opere*, traducción di Piero Scazzoso, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, terza edizione, Milano : Rusconi, 1997, 492pp.

PSEUDO, D.A. *Obras Completas*, traducción castellana de Teodoro H. Martin-Lunas, presentación por Olegario G. de Cardenal, segunda edición, Madrid: BAC, 1996, 417pp.

### Estudios críticos:

ANDIA, Y. *Mystiques d'Orient et d'Occident*. Abbaye de Bellefontaine : Spiritualité Orientale n° 62, 1994.

BALTHASAR U.V.H. *Dionisio en Herrlichkeit. Fächer der Stile*, traducción castellana de José L. Albizu, Madrid: Encuentro, 1986p.

BEIERWALTES, W. *Transformation della problematica dell'identità e differenza nella teologia di ps. Dionigi Areopagita en Identität und Differenz*, introduzione di Adriano Bausola, traduzione

<sup>15</sup>YANNARRÁS, C. *Heidegger e Dionigi Areopagita, essenza e ignoranza di Dio*, Roma: Città Nuova, 1995, p.114.

di Salvatore Saini, Milano: Vita e Pensiero, 1989.

BEIERWALTES, W. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, trad. Italiana di Nicoletta Scotti, Milano: Vita e Pensiero, 1990.

\_\_\_\_\_. *Sviluppi della problematica dell'identità e differenza in Proclo en Identität und Differenz*, introduzione di Adriano Bausola, Milano: Vita e Pensiero, 1989.

\_\_\_\_\_. *Pronoia e libertà nella filosofia di Proclo en Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, traduzione di Maria L.Gatti, Milano: Vita e Pensiero, 1992.

\_\_\_\_\_. *<In tutto un anelito infinito alla luce dell'Uno>. Sul problema della conoscenza in Proclo en Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, traduzione di Maria L.Gatti, Milano: Vita e Pensiero, 1992.

BRETON, S. *Sens et portée de la théologie négative* en Actes du Colloque International, édités par Ysabel de Andia, Paris, 21-24 septembre, 1994.

CAMPBELL, T.L. *Dionysius the Pseudo-Areopagite: The Ecclesiastical Hierarchy*, Washington: The Catholic University of America CORSINI, E. *Il trattato de Divinis Nominibus dello pseudo-Dionigi*, Torino: Università de Torino, 1962. , 1955.

DERRIDA, J. *Cómo no hablar. Denegaciones* en *Cómo no hablar y otros textos*, trad., Patricio Peñalver, Barcelona: Proyecto A, 1997.

ENDOKIMOV, P. *Denys le pseudo-aréopagite et le corps dionysien* en *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon : Editions Xavier Mappus, 1967.

SAFFREY, H.D. *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus y Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus* in *Recherches sur Le Néoplatonisme après Plotin*, 1990.

\_\_\_\_\_. *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien* en *On Proclus and his influence in medieval philosophy*. Ed. E.P.Bos and P.A. Meijer. New York: E.J. Brill. 1992.

SCAZZOSO, P. *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano: Vita e Pensiero, 1967.

\_\_\_\_\_. *La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi I*, Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, Anno XLIX (1975), fasc. I-II.

STEEL, C. *Proclus et Denys: de l'existence du mal* en Actes du Colloque International, Paris, 21-24,

VANNESTE, J. *Le mystère de Dieu, essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'areopagite*. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1958. septembre 1994.

\_\_\_\_\_. *Henosis, l'union à Dieu chez Denys l'aréopagite*, Leiden-New York-Köln : E. J : Brill, 1996.

\_\_\_\_\_. *Denys l'Aréopagite à Paris* en *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* en Actes du Colloque International, édités par Ysabel de Andia, Paris, 21-24 septembre, 1994.

WÉBER, E.H.O.P. *L'apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école* en Actes du Colloque International, édités par Ysabel de Andia, Paris, 21-24 septembre, 1994.

YANARRÀS, C. *Heidegger e Dionigi Areopagita, essenza e ignoranza di Dio*, Roma: Città Nuova, 1995.

## “The names as phenomenon of difference”

CICERO CUNHA B.

W Beirwaltes<sup>2</sup> is responsible for I chose the title of this chapter because he knew how to express, in a punctual way, the language sense for Dionysius as a phenomenon that, for not embracing *the same thing* which names, establishes an opening that has as mark the difference that characterizes all the acting. When we read the Dionysian work, we safely can affirm that the discussion between identity and alterity is in the root of the *divine names*. What do I want to say? If Mariette Canévet's<sup>3</sup> words are correct, the first Christian reflection about the language nature happened in the century 4<sup>th</sup> as a consequence of the disputes deriving from the Aryanism combat and propagation. In this sense, the platonian subject: *how can the multiplicity come from the One without the One stops being what it is?* assumes its Christian aspect in the search of an explanation, from the point of view of the language that justifies the God trill transcendence, “upper to every name and concept”, without impeding that the man ascends to a right <sense> of incarnated God.

Although I affirm that the Dionysian analysis of the *Divine Names* follows strictly the neoplatonic reflection about the permanence (*monē*) and the movement (*kinēsis*) of God and, that its thought stays in the discussion of the names and their meanings, I defend that Dionysius indirectly demarcates his position in relation to the problem about the unit and the difference of the three Divine People when referring, in numerous citations, to the authority of the *Deeds* as a warranty of the non-confusion between what is the same and what is different: “The theology presents some truths that are suitable to the divine People in common and others to a Person in matter”. So that, it is of the neoplatonic point of view, it is of the Christian point of view, the discussion about the names is based in a need of uniting what is different and separating what is one.

Let us remember the Dionysian sentence that Tearquia, in its saving justice, <offers> divinely to the measurable beings their own incommensurability. This action of God offers Himself is what I call, further on, of “present” and “talent”. God feels to know and the language is the middle which He, when naming the things, is named himself through us.

It stays, however, the subject of the <difference> as marks of naming. So that we understand better what we are treating of step 596A of the *Divine Names* is extremely explanatory:

<sup>2</sup> This text is a version of a charter of the doctored thesis: *Apóphasis y Kénosis: neoplatonismo y mística en Dionisio Pseudo Areopagita* presented by me in the Universidad de Salamanca/Spain in 2004. I thank to my friend Prof. Rusef Barroso by the translation to the English language.

“Conscious of this, the theologians praise Him as the without name and possessor of all the names. Do they celebrate Him how unnamable, when affirming that own Tearquia in one of its mystic visions where it showed symbolically reprehended that what had asked Him “what’s your name?”.

As it is very expressed by the text, God is a *name without name*. This apparent contradiction is comprehensible if we return to God’s conception as cause that contains, in an immanent way, all of the things that *are and that are not*. God, for transcending all of the names, deserves to be praised, although no name is worthy of Deity. This statement is the key to understand the names as differentiation that leads to the unit. God is a *name without name*; in this expression lives the man’s effort, possessor of a rational and discursive soul, which tries to say what is besides the names and it is ineffable. Therefore, Dionysius insists on the fidelity to the *Deeds*. Nobody, he warns, should speak about God in terms that have not been divinely revealed in the *Deeds*. So that the <celebration> is a rule for that who tries to contemplate the saint names.

Paradoxically, it is precisely the conscience of the impropriety of the names that makes possible God’s comprehension as *Name that transcends every name*. As Master Eckhart says, in perfect harmony with Dionysius, all of the things mean, to proclaim God and he, however, gets ineffable. For that reason, the Divine Names commentators’ tradition interpreted this work as a hymnology that has as objective teaching how to praise God. It would be excessive to mention the thinkers’ opinions here like Tomas Galos, Pedro de Espanha, Robert Grossete, Alberto *the Big* or Tomás de Aquino; the important is to emphasize the aspect of language celebration in opposition to a reflection that tries to say the essence of the same things. In this perspective, when using the term wisdom, Dionysius doesn’t make any reference to the <cause> of the wisdom. The names teach, but they don’t reveal the same essence of God.

I will talk, further on, not only about the names as celebration, but about the symbols and the own theology that changes, in Dionysius, into an adoration “song” that overcomes the conceptual dichotomies and penetrates in the pure simplicity of That who is the “Main musician”; Last, for the names are in the extent of the sayable and therefore of the limited are the <mark> of a God that reveals staying in himself protected and, at the same time, are <powers> that drive the soul to overcome all the symbolic multiplicity (*aphairesis*) and to penetrate in the silence that teaches underground.

## The names as powers

We know that the *Divine Names* are the clearest representation of the theology <*kataphatika*> or positive. In this sense, the names allow an analogical knowledge of the divine nature to the human mind. A knowledge that, as we will see further on, is not more than conjectures or images of the *indicibilis* nature of God. The key for the understanding of the divine names as <images> is to have obvious that if the *apophatika* (negative) way leads to the silence and the negation of every name, the analogical way allows to name God starting from the beings. So that, the names are for Dionysius <powers> transformers that come from the Well and operate converting, through the participation, all of the things to him.

Areopagita Pseudo distinguishes three types of names: a) the ones that suit the whole Deity: more than good, more than God, more than substantial, more than living, more than a wise person; b) the names that express causality: Well, Beautiful, Being, Life source, Wisdom and all the others that make allusion to the Cause of all well; c) names that correspond the different realities (not exchangeable): the Father, the Son, and the Holy Spirit.



It is necessary to stand out that the idea of the names as powers is intimately associated to the relationship between *the unit in the distinction and distinction in the unit*. This dialectics, that preserves the individual characteristics without affecting the identity of the whole, is symbol of a total and perfect union. The <difference> preserves, this way, the relationship of God with the multiplicity while the identity maintains Him in His same being. In this perspective, the names hold this double aspect that makes them revelation and occultation in the attempt of saying what is or who is God. Therefore, we read in the *Mystic Theology* that the more the speech approaches of the nature the less divine words are necessary.

Saying in another way, for not being <nothing of what is> the Beginning is anonymous, but for containing into itself, all the beings in an immanent way are possible to attribute him/her all of the names. M. A. Hass observes that, if God is an *innominabile* that has to be named in a paradoxical way, the only possibility that the *nomen innominabile* doesn't "prejudice" the being of God, it is to understand Him as *nomen omninominabile*; in this sense, the power of the name would live in the fact of conducting for a complete and definitive overcoming of all of the concepts. Starting from this point of view, what makes Dionysius applies the derived consequences of the hypotheses of Parmenides to the Divine Names. The One, while transcendent is anonymous, unspeakable, unnamable <superior to everything>, but, understood in its manifest, it is name that parades in all of the names.

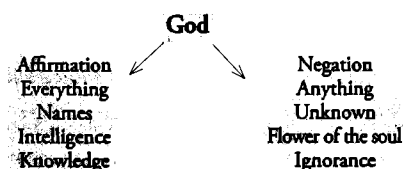
With reason J. Derrida affirms that the name of God would be a derived hyperbolic effect of the consequent negativity in its speech. Negativity that doesn't eliminate, but it makes possible whole naming, or better, all celebration. Therefore it is that the names are unifier powers that lead from the polissemic multiplicity to the Simplicity. For Dionysius, manifesting divine is an action of own God that, in His infinite kindness, accepts to reveal by the symbols and images.

This observation is important for two reasons: first, it allows us to think in an approach between the text of the Divine Names and the procleana reflection about *Crátilo* of Plato particularly in *Escólio LXXI* dedicated to the explanation of the divine names in which we read:

It is certainly the third names, that extend all of the private languages from the intellectual hypostasis and that arrive for us, they are the divine names, through the gods which receive names and they are been celebrated; names revealed on the part of the same gods and that convert to them [...].

The second reason consists in the fact that for being the names a <sign>, given that God Himself is unknown, His power lives to driving the thought besides all the reason and intelligence, "because it only leaves the flower of the intellect to the contemplation of its essences as ineffable and unknown".

Finally, for being God the <anonymous name> it is all of the names and none of them. All the names are the universal causes of all the beings, but it is not any data that transcends in an absolute way everything what is. In definitive, we are speaking about one of the consequences taken out of the first two hypotheses of Parmenides, to know: the <One that is> susceptible to every attribute and the <One besides every being> absolute denial. It could exemplify these two aspects (positive and negative) of the One in the following way:



For that reason the names, while symbolic manifestation of <That is>, they are procleanamente, a didascalical and discloser instrument. Dionysius structures the Treaty of the *Divine Names* starting from the following outline:

- a) The Well, the Good, the love - Chap. IV
- b) The Being - Chap. V
- c) The Life - Chap. VI
- d) The Wisdom, the Intelligence, the reason - Chap. VII
- e) The Power - Cap. VIII
- f) The big/small; the same/the other; the similar/the different; the rest/the movement; the equality - Chap. IX
- g) The Vey powerful, the Old of the days - Chap. X
- h) The Peace - Chap. XI
- i) The saints' Saint, the kings' King, Mister's mister, the gods' God - Chap. XII
- j) The Perfect, the One - Chap. XIII

For my analysis, I won't follow the sequence of the names exactly, but I will try to understand the movement procession-conversion of the names that, like powers, reveal and drive again the man to the unit that transcends in an absolute way every saying and every acting. If we want to understand the process of divine manifestation by the names, the first step consists of understanding the relationship between identity and difference as constituent of a dynamic unit that has foundation in its own God. In this perspective, a first subject appears: How can the identity and the difference be thought with reference to be of God, or in better words, how can it say that God is One and Trill?

## Divine unitrinity

One of the central subjects of the neoplatonic procession consists of understanding the peculiar relationship existent between <staying in itself> of God and His manifesting. For Dionysius staying of God is symbol of his <identity> that coincides with the < identical being to itself>. If God stays unalterable and immobile in His being, this supposes that about the creation weighs the mark of the difference regarding his creator. Of this, it elapses the definition of God as the <Other> or Alterity. How can we understand this apparent contradiction? This paradoxical statement expresses the same nature of God: to be simple and no simple, once that is triadic Unit and, however, superior to every unit.

Truly nor one, nor three nor any number, nor unit nor fecundity nor any solitary denomination of the beings nor of the accessible notions to the beings, nothing could reveal (because it transcends all the reason and every intelligence) the mystery of the supra-essential Deity, supra-essentially and totally transcendent.

In definitive, this thought has as root the platonic investigation about the relationship between unit and multiplicity. Dionysius puts back the subject of the unit and divine multiplicity as exit for the comprehension of God as an eternal and atemporal Being and of the creation one as a mirror that has in the same God its source and warranty of stability:

God is equally Alterity for the fact of being, by his providence, present in all the beings and he comes to be "everything in everything" for everyone's salvation.

*Everything in everything, Nothing of everything*, here is the base for the understanding of the relation between Identity and Difference in Dionysius. God stays unalterable in his identity and indivisible in his incessant operation. Therefore, Alterity should be intense in analogy to the kindness of God. It is the <difference> that makes possible think God as a creator power and light ray that remains in himself. As well as Proclo, Dionysius thinks the divine alterity as a <movement> unalterable that doesn't implicate in alteration or degradation in the divine nature. We are speaking about a peculiarity that doesn't implicate any contradiction in its internal form.

In other words, we proceeded using the neoplatonic trinity: *moné, próodos* and *epistrophé*, to justify the creative immutableness of God:

Per hour it is enough to insist in that the diversity in God should not imagine as something that alters his unalterable identity. Let's imagine better a multiplication in the unit and as a series of processes in which is expressed inside of their unit the producing fecundity of everything.

This <relational> aspect of God to the <Other> one that characterizes and justifies the divine creation, implicates the reaffirmation of all of the predicates before denied God. In this perspective can be affirmed that God is Similar (*homoíon*) in the sense that is him <himself>, in a stable and in an indivisible way, but it is also necessary to say that, in his absolute transcendence, He is not similar to anything. Therefore, God can lead back and make take part all the beings, as he contemplates them, in his divine Similarity.

Dionysius comes from the *Genesis* 1,26 in a sentence that affirms to be the man, image and similarity of God to justify, at the same time, the participation in the divine Similarity, given that there is nothing similar that doesn't have the line of the divine Similarity and affirm its transcendence, since God is not similar to any created thing. God thinking as a creator and cause of the similarity not of a being in special, but of everything that is said similar.

We are front to a typical image of the Dionysian language, in other words, in God, Similarity and Dissimilarity they share the same position. This statement, besides helping us to understand the creation as God's manifestation as the one that feels as the <Other> of himself, puts to us a difficult and controverted subject that consists of determining the nature of the Dionysian Trinitarian thought. W. Beierwaltes says not to exist, in Dionysius, a <system> of Trinity, in spite of the likeness with the proclean trinity thought. Therefore, we believe that Dionysius, particularly at this point, more than an adaptation attempt of the Christian Trinity to the neoplatonic hypotheses, search to emphasize its Unit and coherence, as much of the "external" point of view (the creation) as the "internal" one (the tripersonal Unit). For that, the only possible way is to appeal to both traditions, in other words, in the external aspect to the neoplatonic relationship <unit-diversity> and in the internal aspect, to the <different-unit> current in the capadocios.

Contradicting the opinion of some commentators, I insist that the idea of < different-unit > used by Dionysius is in a perfect consonance with Basílio's thought. Otherwise, let us see what our author says in the letter 38,15:

Don't be frightened if we affirm that the same reality remains in itself united and different and if, as an enigma, we imagine a new and an extraordinary united distinction and a different union.

In the chapter II of the *Divine Names* consecrated to the meaning of the unit and distinction in God can notice that, for Dionysius, there isn't any contradiction between his thought and what the *Deeds* say. When Dionysius affirms that his philosophizing is in perfect agreement with the *Deeds*, I dare to affirm that the same assumes a concrete posture front to the problem between monophysists and orthodoxes, in other words, there is no contradiction to affirm that, in relation to God, the things are similar and different and that Tearquia stays One in its entire Deity and Trill in its operations:

The beauty and the wisdom are also attributed to the whole divinity; this way, equally to the Scriptures refer, for the celebration of the whole tearquia, to the light, when acting of God, to the causality and all that belongs to the tearquia in its group.

So that the <distinction> is defined, by Dionysius, as *processes* and the manifestations that suit Tearquia. In definitive, to the unit hyper substantial the name of Unitrinidad should be attributed. This Unitrinity Dionysius characterizes it as a total and perfect union without suppressing their individualities and without producing confusion. Regarding the beings, these are similar so that imitate the possible maximum inimitable. They are different in the sense that the effect is always inferior and lacking regarding its cause. If we take as starting point the absolute divine Identity we will add the Similarity and the Dissimilarity the divine Quietness and Stability. Of course, for Dionysius, all of the attributes follow the coherence of the preposition *hyper*, in other words, that all of the names are attributed to that transcends absolutely all the names. Leaving of this we can understand because Dionysius doesn't see contradiction in the *Deeds* when these affirm that God being *immobile* descends all of the things and *moves*. This divine movement doesn't consist of a movement of the space type:

It is necessary to have faith, in a pious way, that he moves, not according to a displacement or change or alteration or conversion or local, straight, circular movement or composed of one and of other, nor according to the intellect, nor according to the soul, nor according to the nature, but so God leads to the substance and contains everything, and it is totally and providential everywhere, present in everything, for the inapprehensive approach of everything and for the procession and providential performances related to everything.

It is eliminated, therefore, the possibility to think in the divine movement as correspondent to the world material (translation and mutation), to the alive beings (physical and rectilinear), of beings endowed with reason (psychic-helical) as well as of the angels (to intellectual-circular). It remains only the possibility of understanding it in its deeper essence than is revealed in the providential power that involves all of the things and maintains them in a non-temporary way.

But, how can this providential movement be understood in a wider way? Dionysius, in a perfect agreement with Proclo, distinguishes the three movements: rectilinear, aspiral and circular and analyzes them regarding the divine nature. According to him, in God, the rectilinear movement corresponds to their *indeclinable processes* cause of all the things starting from the same God; the helical movement is defined as, an immobile process and as generating stability; the circular movement characterizes the permanent divine identity that joins the means and ends in a same unit that comes from it and returns to it.

In fact, if we noticed well in the movement of the Dionysian text, we will verify that all the names come from and ascend God's idea as *absolute Identity* that has clearer expression in its Justice. So that, Equality, Identity and Justice are attributes that the Deed uses to designate the hyper substantial illumination that embraces in an indivisible and inflexible way all of the things. For being <preexistence> God contains all equality that is intelligible, intellectual, rational or sensitive.

The whole Dionysian text of the *Divine Names* follows, in my way of seeing, an amazing coherence. A name leads the other and this, for its time, returns to the previous maintaining, this way, the flow processional that comes from the Well and returns to the Well. God, as Beginning that contains in him all things in an <immanent> way, is celebrated like Omnipotent. This term that represents the divine power to create and to govern all of the things is thought, by Dionysius, as a synonym of the absolute tearful Kindness. The same <preexistence> that does Dionysius affirm to be God the Beginning of all the beings is the starting point for a discussion that remounts directly to the platonic text of *Parmenides* that consists of thinking in God as eternal and perpetual movement that gets unalterable in its radical stability. This statement allows affirming that God, in His Omnipotence, is celebrated as the *Ancient of the days*. For we understand the meaning of this expression, it is necessary we send ourselves to the step 140e of *Parmenides* of Plato. He says: "So, how will it be possible, being such person, to be older or younger than something, or to have the same age that something?". The answer to this question follows the development of the platonic text ending with the non-temporality of the One.

Dionysius investigates God's attributes as Old and Youth described by the mystic visions in the *Deeds* and I concluded that God is celebrated as Old to demonstrate His antique regarding the beginning and all the things and Young because escapes to every old age. Truly, being Old and Youth is a way to say that God is Beginning of every time and eternity, but that transcends every time and all perpetuity for that. In the step 937D, Dionysius thinking about the time and eternity nature, he gets the attention for the fact that to be eternal (according to the *Deeds*) doesn't only mean to be uncreated or to last forever, but that is incorruptible, immortal, unalterable and always equal.

This observation is important given that, although the time is defined as turning out, as change, its total duration is called of eternity. Taking that as a starting point, God is not only Eternity and Time, once that it is cause, but it is the Ancient of the days, because it precedes and it overcomes every time and all eternity. In the step 53 of the *Elements of Theology*, Proclo affirms that an eternal thing is different of its eternity. For him, Eternity and Time are no-announced "categories" and, in this sense, a temporary thing, which is a participant being, stands out of his/her time, that is participated and that this, for its time, stands out of a more primitive no-announced Time. So that, the no-participated is present in all of the members that participate in it.

The procleana conclusion, perfectly inherited by Dionysius, is that there are a lot of the eternal things and equally to the storms, but that everybody participates in a <Eternity of the eternities> and in a <Time of the times>. With reason, God is praised like the Saints' saint, Kings' king, Mistery's mister and gods' God. Royalty (*Basileia*), Lordship and Deity, because they are names or attributes of that, which liberates, limits and legislates with its power and kindness about all the things staying, in it, transcendent to everything. So that Uniterdade stays, therefore, inaccessible and protected in its own being. Therefore, Dionysius affirms the uniterdical character of the divine People starting from a unite-distinction that, at the same time that preserves the peculiar characteristics of each one of the People (Father, Son and Holy Spirit), joins them of an over essential way. Every and any statement preserves its absolute difference with regard to the extent of the sayable. The negative way, favorite for the theologians, is the way that leads the soul to the superior divine thought to every speech and knowledge. But, if the One stays all inaccessible, what does affirming that the One is the Well and the limit of every infinitude mean?

I analyze, therefore, the name that expresses the transcendent dimension of the That who is "without name": the Well.

## The one-well

According to Dionysius, the Well is the name used by the theologians to refer to the absolute divine transcendence. In this sense, it is possible saying that the One, while Well, possesses a double aspect: cause and totality. These two characteristics are intimately associated to the first two hypotheses of Parmenides and its originality consists of the fact of Dionysius joins them in a same idea: the One-well is everything because everything preexists in it and it is cause of everything, because everything comes from it.

Of that, it results the One-well that is what produces all of the things, aristotelically, without leaving of him. This is into itself and, at the same time, contains everything in itself; it is what does of the One to be the *sine qua non* condition for all multiplicity. Nothing exists that doesn't participate in the One. It is worth to say that, for being universal cause of everything, it is not the adding of the parts of a plurality once that it precedes the distinction between unit and plurality. To explain this precedence, Dionysius falls back upon the distinction between accidents and subject; according to him, that is multiple in names and accidents stays one for its subject, as well as, what is multiple for the number or potency is one in specie and what understands several species is one in the gender and the multiple for procession is one for beginning. So that nothing escapes to the unifier power of the One.

But, let us stop a little more in the junction between the two hypotheses of Parmenides. If for Plotino and Proclo the first two hypotheses correspond to the two negative and positive aspects of the One, for Dionysius these two aspects are precisely found in the same One: the One is everything and nothing of that it is. It is important to have clear that Pseudo Areopagita is practically forced to unify the two roads Parmenides ways.

In the step 977C, Dionysius exposes, in a clear way, in what meaning is told that One is <Being> as the cause of everything existent. Let us see the argument: "One, because it is all of the things by united way according to the excellence of only one unit that produces all of the things without abandoning its own unit ". So that no being exists without it participates in the origin Unit. The Dionysian argument at this point follows the typical molds of the Neo-Platonist thought of Proclo. For him, at the same way that the number participates in the numeric unit, the beings they participate in the unit, causes universal of all reality.

W. Beierwaltes emphasized that the consequence of the doctrine of the unit founded in the absolute or first One was the creation of a stimulating model for the theological philosophy that it has in the Unit or Identity of the One with the Being and with the Spirit, a divine Unit or a <Tri-unit>. This <One-Trinity> is the One and Trine God; the Tearquic celebrated in the Writs as every being's cause: only God (Father), the only Lord Jesus Christ (Son) and only Spirit.

Dionysius goes through the platonic image of the Sun as archetype of the illuminator and conservative power of the superior Good to every being. He says: "*As our sun, neither without reflection nor want but because him himself, lights up everything it is, according to the proportion that agrees to each one.*" At this sense we can say that the Good-Sun is the center of the Dionysian cosmoses and that it is, starting from the One-Good that Dionysius expresses

all the architecture of the intelligible and sensitive universe. However, it is necessary to have clear that we are front to two levels of comprehension of reality: sensitive and supersensitive.

The Good-sun is thought as <imprecise image> of what transcends every image and every substance. The adaptation of the Good in the sun has its source in the assimilation movement that both accomplish, in other words, in the same way that the sun lights up, not for desire, but for being himself all the things, the One-Good converts all the things to him for a movement of <self-assimilation>. The things are as they participate or as they look for assimilate to the Good itself, source of every light.

In this perspective, the Good has, therefore, a metaphysical foundation that makes him the cause without word of everything. It is the one that protects and penetrates part by part and it is from it that the things remove its own limit and for which they tend. No image better represents this inextinguishable desire that the one of the Sun that unites the dispersed one maintaining it in perfect unit. The Good is intelligible Light that is above every light, because it is the cause of all illumination. So, for Dionysius the light can be thought as paradigm, as much as for the physical world (analogy of the sun) as for the spiritual (intelligible) one.

To the names of Good and Light, Dionysius adds the ones of Beautiful, Beauty, Love, Kind, once they are used by the theologians to define the one that transcends every category and definition. The Good is a superior Beauty to all beauty that contains in it all loveliness. God, Dionysius says, is called Beautiful because he is completely beautiful, superior to all the gracefulness. Finally, the language, for Dionysius, more than say what God is, it reveals his presence-absence that cannot be aimed at by a logical-rational language that searches to arrest in concepts the nature of the one who made from the darkness his own home. As well observes Christos Yannaràs, the apophatic knowledge of the divine truth cannot be expressed through Noah's categories, but only for erotic expressions that implicates, necessarily, in a theology of beauty, but this is already another theme.