



**Inefabilidad y vía apofática en
Los nombres divinos de Pseudo-Dionisio:
¿silencio e inacción?**

Pablo Cavallero

Universidad de Buenos Aires
Argentina

La tradición manuscrita iniciada hacia el año 540 nos ha conservado, en quinientos veinte testimonios, un conjunto de obras de carácter filosófico-teológico al que habitualmente se denomina *Corpus Dionysianum*¹, haciendo así referencia, por una parte, al nombre o pseudónimo de su autor, Dionisio de Atenas, quien dice ser discípulo de san Pablo y el personaje convertido por éste en su discurso sobre el Areópago² —de ahí que se hable también de ‘Pseudo-Dionisio Areopagita’—, y por otra parte, su título hace referencia a que existen dudas sobre la singularidad de su autoría.

Sobre la personalidad y el momento histórico de Pseudo-Dionisio se han hecho muchas propuestas: se han sugerido los nombres de Dionisio el joven, obispo de Alejandría, Dionisio obispo de Corinto, Dionisio obispo mártir de París (identificación muy difundida en el medioevo, cuestionada ya por Pedro Abelardo)³, san Basilio, Ammonio Saccas, Sinesio, Apolinario de Laodicea, Pedro el íbero, Severo de Antioquía, algún miembro del círculo monofisita, Esteban Bar Sudaili, Pedro el Fullón, Sergio de Resaina, Juan de Escitópolis, Dionisio el Exiguo. En cuanto a la época, Nicolás de Cusa dudó de la datación temprana; se aceptó en general, a partir de Stiglmayr y de Koch, el final del siglo V, por las vinculaciones con Proclo (*De malorum subsistentia*), pero también se propuso que fuese contemporáneo de Proclo, o anterior a Cirilo, o anterior al Concilio de Nicea (año 325), o del siglo II. La obra de Dionisio, si no tiene interpolaciones, debe ser posterior a la introducción del canto del Credo (año 476) y al decreto de unión del emperador Zenón que termina la querrela monofisita (año 482). No se cita inequívocamente a Dionisio sino hasta el 533, en la Conferencia constantinopolitana

1 Compuesto por *Los nombres divinos*, *La jerarquía celestial*, *La jerarquía eclesiástica*, *Teología mística*, *Epístolas*. El autor menciona otras obras de las que no quedan rastros, quizás nunca editadas: *Esbozos teológicos* y *Teología simbólica*.

2 Cf. *Hechos* 7:34.

3 Por esta identificación Dionisio entra al santoral en el año 800, con fiesta el día 3 de octubre en el Este y el 9 de octubre en el Oeste.

sobre la doble naturaleza de Cristo, y por los estudios *eccdóticos* realizados por Beate Suchla se considera hoy que Dionisio produjo su obra en el primer cuarto del s. VI, más exactamente entre el 518 y el 528, en una época de intolerancia hacia el paganismo debida a su resurgimiento; esta datación parece avalada tanto por el léxico como por rasgos sintácticos tardíos, de los que nos hemos ocupado en otros lugares⁴.

Más allá de la problemática de la personalidad del autor, es cierto que éste no miente al decirse discípulo de los Apóstoles, pues sigue de cerca su doctrina, especialmente la de san Pablo y la de san Juan⁵, a quienes incluso imita, como, por ejemplo, en el hecho de haber escrito cartas similares a las paulinas; el disfrazar su personalidad pudo deberse a la intención apologética de su obra, a un deseo de indicar su ortodoxia tras un aparente neoplatonismo, que influye sobre él pero del cual se distancia⁶, aunque buscando una armonización, jugando con el lenguaje filosófico-mistérico⁷, pero sobreponiendo la autoridad garantida por un discípulo de Pablo⁸; el pseudónimo, pues, no es un engaño sino un recurso didáctico de *captatio*.

4 Cf. "La paradoja de *Los nombres divinos* de Pseudo-Dionisio: nombrar lo inefable", ponencia presentada a las IX Jornadas de Estudios Clásicos, Buenos Aires, UCA, junio de 1997; "Las innovaciones sintácticas en *Los nombres divinos* de Pseudo-Dionisio", ponencia presentada al XV Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Mendoza, septiembre de 1998.

5 Cf. "Las Escrituras y el *logos* en *Los nombres divinos* de Pseudo-Dionisio", *Estudios bíblicos* 56 (1998), 95-107.

6 Las diferencias básicas con el neoplatonismo radican en que, si bien para Dionisio Dios es el Uno del que todo procede y al que todo tiende, el conocimiento de su esencia solamente es posible a través del éxtasis místico, que no se da sólo en un plano intelectual sino también y fundamentalmente en el del amor. Claras diferencias entre los dos pensamientos son: φιλαθρωπία del Dios cristiano, personal y amoroso, frente a ἀφθονία de dioses neoplatónicos, por lo cual el esfuerzo de ascenso no es solamente humano sino que tiene la participación de la Gracia con iniciativa divina; Dios uno y trinitario en vez del Uno plotiniano; mención o alusión permanente a Cristo; cita constante de la Biblia; estructura jerárquica en la que Dios no mengua a pesar de su difusión; doctrina creacionista en lugar de emanatista; tiniebla luminosa carente de tradición neoplatónica; no hay identificación del alma con el dios sino presencia de la Gracia e intuición de lo divino por analogía; no hay magia que influya en espíritus celestes sino liturgia contemplativa; angelología en lugar de divinidades intermedias; jerarquía sacerdotal en lugar de autoridad de hierofante.

7 Cf. PIERO SAZZOSO, "La terminología misterica nel *Corpus* pseudo-areopagítico. Provenienza indiretta e diretta dei termini misterici usati nel *Corpus*", *Aevum* 37 (1963), 406-429. La terminología misterica concernía a ritos iniciáticos de muerte y resurrección, ceremonias purificadoras y salvíficas, nombres de grados jerárquicos y de tipos sacerdotales, vocablos comunes usados como símbolo de objetos culturales y mágicos, fórmulas fijas. En *Los nombres divinos* aparecen: ἀμύητος, θεωρία, θεωρηγία, θεοφάνεια, ιερὰ παράδοσις, ιερὰ σύμβολα, κάθαρις, κρύβις, μυστήριον, σωτηρία (cf. p. 410). Otros términos mistericos del *Corpus* son: ἀναβακχεύς, ἐκφέρειν, ἐποπτία, ιεροφάντης, θεάματα, μακάρις, μύσις, παραδιδόναι, παράδοσις, τελεσιοουργός, τελετή, χορός. La tesis de Sazzoso es que Dionisio utiliza este lenguaje para contribuir a la formación del nuevo lenguaje litúrgico cristiano mediante el recurso a terminologías antiguas (p. 412), a las que carga con otro valor semántico (τελετή ya no es 'iniciación' sino proceso de perfección espiritual; θεωρηγία ya no es operación mágica 'sino obra de Dios'). Compárese, *mutatis mutandis*, con lo hecho por el latín: baste el ejemplo del antiguo verbo *orare*, retomado como tecnicismo por los cristianos.

8 Sobre el juego de lo cristiano y lo pagano y la intención de Dionisio, cf. ADOLF M. RITTER, *Pseudo Dionysius Areopagita über die Mystische Theologie und Briefe*. Stuttgart, 1994, pp. 51-52.

Aquí nos interesa analizar de qué manera el pensamiento y la metodología de Dionisio pueden implicar una actitud de silencio e inacción. Veamos las líneas esenciales.

Dionisio sostiene que el conocimiento de Dios sólo es posible por la vía *apofática* o vía negativa⁹, es decir, que el hombre no puede conocer a Dios ni por sus capacidades sensibles ni por sus capacidades intelectuales; para intentar un acercamiento, el hombre debe desprenderse de tales caminos. El negar, pues, un procedimiento activo del hombre, podría entenderse como una postura de inacción: es inútil cualquier intento, el hombre debe resignarse a aguardar, a no actuar, porque su punto de vista es inadecuado, su capacidad es insuficiente.

A la vez, Dionisio destaca que es imposible en realidad expresar qué es Dios, quién es Dios: Dios es ἀρρητος καὶ ἀφθεγκτος, "inefable e indecible"¹⁰, y el A.T. señala claramente que no se puede ver pero tampoco nombrar a Dios. Esta inefabilidad de Dios, debida a que Él excede los límites de la condición y comprensión humanas, esta inabrazabilidad de Dios, debida a la majestad y reverencia únicas de su Ser, pueden entenderse como rasgos que obligan a un callar del hombre, a una actitud de silencio, de aislamiento, de incomunicación.

Profundicemos entonces la posición de Dionisio y veamos qué propone: ¿hay en su tesis inacción y silencio?

Dionisio sostiene que Dios no puede ser conocido por las categorías humanas ni según las categorías mundanas. Clemente Alejandrino decía que Dios puede ser alcanzado si uno se aparta de toda definición o denominación y se aproxima a Él por lo que no es. Para Basilio y Gregorio de Nisa, Dios es inaccesible en su esencia, pero no en sus operaciones, en el contenido real de sus nombres. Pero Dionisio, matizando la inaccesibilidad total de los neoplatónicos¹¹, propone que la distancia de desemejanza entre los seres invisibles y las imágenes que sirven para aproximarse a ellos no es un distanciamiento e insuficiencia, sino un cierto modo positivo de acercamiento, pues permite revelar que las cualidades de la creación no se dan por igual en Dios, sino de modo eminente. La negación de las dimensiones humana y mundana como aplicables a Dios lleva a afirmar la dimensión supraeminente de todo

9 Sobre este tema cf. V. LOSSKY, "La théologie négative dans la doctrine de Denys d'Aréopagite", *Revue des sciences phil. et théol.* 28 (1939), 204-221; E. CORSINI, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, 1962; J. VANNESTE, "La doctrine des trois voies dans la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite", *Studia patristica* VIII-2 (1966), 462-467; J. HOCHSTAFEL, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München, 1976; W. BEIERWALTES, "Negati affirmatio. On the world as metaphor", *Dionysius* 1 (1977), 127-159; E. DES PLACES, "La théologie négative du Pseudo-Denys, ses

antécédents platoniciens et son influence au seuil du moyen Age", *Studia Patristica* XVII (1982), 81-92.

10 Cf. por ejemplo I 5: "lo uno, lo ignoto, lo supraesencial, lo bueno en sí mismo, lo que es —digo la ternaria unitariedad homodivina y homobuena—, no es posible decirlo ni inteligirlo", τὸ ἐν, τὸ ἀγνωστον, τὸ ὑπερούσιον, αὐτὸ τ'ἀγαθόν, ὅπερ ἐστὶ, τὴν τριαδικὴν ἐνάδα φημί, τὴν ὁμοθεον καὶ ὁμοάγαθον οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν (116:7-10).

11 *Los nombres divinos* responde al *Comentario al Parménides de Platón* de Proclo, cuyas antinomias retoma; cf. CORSINI y DES PLACES (p. 84).

rasgo divino. En *Los nombres divinos* XIII 3 Dionisio dice que hay que hacer una διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον (230:1), una “subida a través de las negaciones”: de tal manera, la vía *apofática* no implica una actitud meramente pasiva, sino diversas instancias de actuar humano:

1) Una negación de sí, πάντα ἀφελῶν (*TM* I 1), un dejar todo lo que sea afirmación de fuentes sensibles e intelectuales, las cuales son inadecuadas o insuficientes para conocer a Dios (cf. *LND* I 4: “... suspendiendo nuestras energías intelectuales”, ἀποπαύοντες ἡμῶν τὰς νοεράς ἐνεργείας 115:9); el hombre debe, pues, hacer una κάθαρσις, lo cual no es un dejarse estar pasivo, sino una actitud voluntaria de desprendimiento frente a rasgos característicos del ser humano, sus captaciones sensoriales e intelectuales. Esta ἀφαίρεσις o supresión de las categorías de conocimiento humanas supone un reconocimiento de la absoluta trascendencia de Dios, que es humanamente incomprensible, inefable e inennombrable (*LND* III 3, VI 2 *in fine*, VII 3), pero da lugar a un acercamiento más adecuado para conocer a Dios: dice en I 5 “según la suspensión de toda energía intelectual, llega a existir esta unión de las inteligencias consagradas a Dios ante la luz supradivina”¹², de modo que el hombre ha de asumir actitudes “imitativamente angélicas” (θεοειδεῖς ἀγγελομιμήτως 116:14) en cuanto al conocimiento de Dios.

2) Un sumergirse e inspirarse en las Sagradas Escrituras, medio por el que Dios se revela al Hombre. La ἀφαίρεσις lleva al hombre a quedar como en tinieblas: al desprenderse de sus categorías de conocimiento, queda como perdido en la oscuridad; pero este adentrarse en la oscuridad de Dios le permite acceder a la iluminación proveniente de Ἐί, φῶτισμα, ἔλλαμψις (cf. 110:13, 145:15): al suprimir los velos mundanos que cubren el verdadero Ser y al reconocer la ἀγνωσία o desconocimiento humano, se llega a la base del conocimiento de Dios, el ser incognoscible para las categorías humanas. Pero este reconocimiento de la incognoscibilidad de Dios supone una actitud activa de la inteligencia, aun cuando sea para captar que no puede captar, y la actitud práctica de leer comprensivamente las Sagradas Escrituras para entender que Dios se revela como incognoscible e inefable. Dionisio dice claramente: “no hay que osar hablar de esta supraesencial y oculta divinidad ni tampoco reflexionar algo, más allá de lo manifestado por vía divina a nosotros a partir de las Reverendas Predicciones”¹³ (I 2), es decir, de la Biblia; y luego reitera que procede “siguiendo inflexiblemente las Veneradísimas Predicciones”¹⁴ (X 3; cf. II 1 *in fine*, II 2 *in capite*). La acción necesaria es, pues, ejercitarse mucho en la Biblia, a ejemplo de Hieroteo, personaje modélico como san Pablo¹⁵, ejercicio cuya necesidad expresa en II 9, al

12 Κατὰ πάσης νοεράς ἐνεργείας ἀποπαύουσιν ἢ τοιαύτη γίγνεται τῶν ἐκθεουμένων νοῶν πρὸς τὸ ὑπέρθεν φῶς ἕνωσις 116:15 s.
13 Περί ταύτης... τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε

μὲν ἐννοῆσαι τι παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα 110:2-4.

14 τοῖς σεπτοτάτοις δὲ λογίοις ἀπαρτρέπτως συνεπομένους (216:17).

15 Cf. 136:18 ss., II 11.

señalar acerca del dogma de la Encarnación que Hieroteo “o bien lo ha acogido de los reverendos voceros de Dios o bien lo ha visto a partir de una investigación científica de las Predicciones, a partir de la mucha ejercitación y ocupación en ellas”¹⁶.

3) Un reconocer que el acceso a Dios, al Ser divino, se hace por un vínculo de amor místico. El conocer a Dios es lograr la *ἔνωσις* ‘unión’ o *τελείωσις* ‘perfección’. Ambos términos aluden al mismo proceso que se da para Dionisio no sólo en el plano de la creación, sino también en el del conocimiento: a partir de la *μονή* o permanencia de Dios, se pone en marcha la *πρόοδος* o progresión gradual de su Ser en descenso hacia el mundo, y luego la *ἐπιστροφή* o retroversión de los entes hacia Dios. En el hombre ha de estar, pues, la actitud de disposición para esta *ἄνοδος* o ascenso hacia Dios, ascenso que no será sensible ni intelectual, sino místico: no se trata entonces de un dejarse llevar pasivo, sino de un ascender activo. Por eso dice Dionisio, en *LND II 7*, que expone temas “dirigiendo la inteligencia reverenda y expedita hacia claras contemplaciones de las Predicciones, unido a ellas como a cosas místicas según la divina transmisión por encima de la actividad intelectual”¹⁷; es decir que, si bien no se puede suprimir el razonar de la inteligencia, que es lo propio del hombre (cf. *IV 1* “avancemos ya con la Palabra hacia la misma denominación del bien”; *IV 19*; “Esto dirá quizás tal razonamiento ignorante, pero nosotros...”¹⁸), para conocer a Dios hay que ponerla entre ‘paréntesis’ en el sentido de hacer que comprenda la Revelación guiada por el amor, por una actitud mística de íntima vinculación amorosa, porque lo divino no está ni puede ser hecho “ni expreso ni divulgado para los profanos” *I 8*¹⁹. Esta actitud mística es la acción que permite el ascenso hasta Dios. Completando la cita del ítem anterior, al referirse al modo en que Hieroteo alcanzó a exponer la Encarnación, dice Dionisio “o bien fue iniciado en los misterios a partir de una inspiración muy divina, no sólo aprendiendo, sino también padeciendo lo divino y, a partir de ese padecimiento compartido respecto de ellas [las Predicciones], perfeccionado respecto de la no enseñable y mística unión y fe en ellas”²⁰. Sin embargo, la acción previa indispensable para esta unión amorosa es la oración, según afirma en *III 1*: “Por ello también en pro de todo y más del conocimiento de Dios, es necesario que comencemos por la oración, no como tirando de la potencia presente en todas partes y en ningún lugar, sino como poniéndonos nosotros

16 Cf. 133:15 ss. εἶτε πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων παρέληφεν εἶτε καὶ ἐκ τῆς ἐπιστημονικῆς τῶν λογίων ἐρεύνης συνεώρακεν ἐκ πολλῆς τῆς περὶ αὐτὰ γυμνασίας καὶ τριβῆς.

17 Cf. 131:2-4 τὸν ἱερόν καὶ ἀνεπιθώλωτον νοῦν ἐπὶ τὰ φανὰ τῶν λογίων θεάματα προσαγαγόντες [ἡμεῖς] τοῖς δὲ ὡς μυστικοῖς κατὰ τὴν θεῖαν παράδοσιν ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἐνωθῆντες.

18 Cf. 143:9 ἐπ’αὐτὴν ἤδη τῷ λόγῳ τὴν ἀγαθωνυμίαν χωρῶμεν γ 163:7 Ταῦτα μὲν οὖν ἴσως ἐρεῖ τοιοῦδε ἀπορῶν λόγος, ἡμεῖς δὲ...

19 Cf. 121:15 μήτε ῥητὰ μήτε ἔκφορα τὰ θεῖα ποιεῖν εἰς τοὺς ἀμύητους.

20 Cf. 134:1-4 εἶτε καὶ ἐκ τινος ἐμμήθη θειοτέρας ἐπιποίας οὐ μόνου μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα κακὴς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας [...] πρὸς ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεῖς ἐνωσιν καὶ πίστιν.

mismos en sus manos y uniéndonos a ella con las divinas menciones e invocaciones”²¹.

4) Las tres actitudes anteriores suponen una cuarta actividad que es el testimonio de vida: tanto el negar las capacidades sensibles e intelectuales por inadecuadas para el conocimiento de Dios, como el aplicarse a las Sagradas Escrituras y el disponerse por la oración y el ejercicio al ascenso místico, conllevan una actitud de vida que antepone axiológicamente las preocupaciones espirituales a cualquier otra necesidad humana. Este testimonio constituye en sí un modo de actuar en el mundo y ante el mundo. A él hace referencia Dionisio en VII 4, observando que aunque los demás lo crean locura (*Hechos* 26:4), es el proceder correcto porque es testimonio de la verdad; dice:

“Pues bien sabe el unido a la verdad que se encuentra bien, aunque la mayoría lo reprenda como a uno fuera de sí. Sin que ellos se den cuenta, como es probable, él está fuera del error con la verdad a través de la realmente fe, y él sabe verdaderamente que él no está enloquecido, como afirman aquéllos, sino liberado de la inestable y alterable traslación en torno de la omniforme variedad del error, a través de la verdad simple y que está siempre según las mismas cosas y del mismo modo. Así, efectivamente, los primigenios guías de la sabiduría acerca de Dios según nosotros mueren por la verdad, testimoniando todo día, como es probable, con toda palabra y obra por el unitario conocimiento de verdad de los cristianos, que él es el más simple y divino de todos, y más aún, que él es el solo verdadero y uno y simple conocimiento de Dios”²².

El otro aspecto, el de la infabilidad e innombrabilidad de Dios podría tener como consecuencia un silencio absoluto sobre la divinidad. Si el lenguaje humano es insuficiente e irreverente para denominar y caracterizar a Dios, sería lógico que no se hablara de Dios. Por el contrario, Dionisio asume una actitud opuesta al callar. Si bien menciona un silencio, lo refiere a la suspensión de lo sensible e intelectual, pues dice en I 3:

21 Cf. 139:13-16 Διὸ καὶ πρὸ παντὸς καὶ μᾶλλον θεολογίας εὐχῆς ἀπάρξεσθαι χρῆν οὐχ ὡς ἐφελοκόμενους τὴν ἀπανταχῆ παρούσαν καὶ οὐδαμῆ δύναμιν, ἀλλ’ ὡς ταῖς θείαις μνήμαις καὶ ἐπικλήσεσιν ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζοντας αὐτῆ καὶ ἐνοῦντας.

22 Cf. 199:13 ss. Εὐ γὰρ οἶδεν ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐνωθεὶς, ὅτι εὐ ἔχει, κῶν οἱ πολλοὶ νοιθετοῖεν αὐτὸν ὡς ἐξεστηκότα. Λαυθάνει μὲν ὡς εἰκὸς αὐτοὺς ἐκ πλάνης τῆ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκώς. αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν ἑαυτὸν οὐχ, ὃ φασιν ἐκείνοι,

μαιχόμενον, ἀλλὰ τῆς ἀσάτου καὶ ἀλλοιωτῆς περὶ τὴν παντοδαπῆ τῆς πλάνης ποικιλίαν φορᾶς διὰ τῆς ἀπλῆς καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἀληθείας ἡλευθερωμένοι. Οὕτω γοῦν οἱ τῆς καὶ ἡμᾶς θεοσοφίας ἀρχηγοὶ καθηγεμόνες ὑπὲρ ἀληθείας ἀπονήσκουσιν πᾶσαν ἡμέραν μαρτυροῦντες ὡς εἰκὸς καὶ λόγῳ παντὶ καὶ ἔργῳ τῆ ἐνιαίᾳ τῶν Χριστιανῶν ἀληθογνωσίᾳ τὸ πασῶν αὐτὴν εἶναι καὶ ἀπλουστέραν καὶ θειοτέραν, μᾶλλον δὲ τὸ αὐτὴν εἶναι τὴν μόνην ἀληθῆ καὶ μίαν καὶ ἀπλὴν θεογνωσίαν.

“...honrando por una parte lo oculto de la tearquía que está sobre inteligencia y esencia con inexplorables y reverentes temores de inteligencia, y por otra lo inefable con prudente *silencio*, nos elevamos sobre los esplendores que nos iluminan en las Reverendas Predicciones”²³,

es decir, si bien hay que guardarse de inteligir al modo humano lo ininteligible, y de mencionar y hablar sobre lo inefable de acuerdo con la sensibilidad humana, sí hay que elevarse hacia lo inefable e ininteligible por medio de la revelación del mismo Dios. Pues si hay un silencio de Dios que es silencio para la dimensión humana, los ángeles anunciantes están encargados de ‘traducirlo’ (cf. IV 2, 145:8²⁴; IV 22, 170:5²⁵), pero también lo ‘traducen’ los θεολόγοι, los ‘voceros de Dios’ o autores inspirados de la Biblia²⁶, de modo que Dios busca manifestarse a los hombres al modo humano, haciendo accesible por revelación lo que es incomprensible e inefable, lo que sería silencio para los hombres.

De modo análogo al hablar de Dios a partir de su ‘silencio’, Dionisio busca también un modo adecuado para hablar acerca de Dios:

1) Redacta no sólo un tratado sobre el misterioso conocimiento de Dios (*TM*), uno sobre la organización piramidal y ternaria de los seres celestes (*Jerarquía celestial*) y otro sobre la similar organización de la iglesia terrena (*Jerarquía eclesiástica*), sino un tratado sobre *Los nombres divinos*, fundado exclusivamente en las múltiples denominaciones metafóricas y caracterizadoras que surgen de las Sagradas Escrituras: Dionisio habla a través de su obra aplicando la negación de los procedimientos humanos para centrarse en la revelación bíblica, citada permanentemente. Es la Biblia la que, tras la supresión de toda fuente ajena al Espíritu (ἀναίρεσις) ilumina (ἐλλαμψις) el proceso de ascenso espiritual, amoroso, místico, hacia Dios (ἄνοδος). Aunque paradójicamente, Dionisio habla del Inefable a partir de la paradójal expresión de Dios a través de recursos humanos.

2) No sólo Dionisio no calla acerca de Dios, sino que lo alaba a través de su obra como lo hace la Biblia misma (ὕμνῶ). Todo el *Corpus*, pero de modo muy particular *Los nombres divinos*, son un hablar elogioso de

23 Cf. 111:6 ss. τὸ μὲν ὑπὲρ οὐν καὶ οὐρανῶν τῆς θεαρχίας κρύβιον ἀνεξερευνητοῦ καὶ ἱεραῖς νοῦς εὐλαβείαις, τὰ δὲ ὄφρητα σώφρονι σιγῇ τιμῶντες, ἐπὶ τὰς ἐλλαμπούσας ἡμῖν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις αὐγὰς ἀνατεινόμεθα.

24 ἀγγέλους ὡσπερ ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς.

25 “el ángel [...] hace iluminar en sí mismo, según que es capaz, la bondad del silencio en las cosas inaccesibles”, cf. 170:1 ss. ὁ ἀγγελος... ἀμιγῶς ἀναλάμπων ἐν ἑαυτῷ, καθάπερ οἷον τέ ἐστι, τὴν ἀγαθότητα τῆς ἐν ἀδύτοις σιγῆς.

26 Cf. por ejemplo IV 12 “Entre los que oyen correctamente las cosas divinas es ubicado en la misma potencia por los reverendos voceros de Dios el nombre del amor y del enamoramiento, según las divinas revelaciones”, 158:9 ss.: Ἐπὶ τοῖς ὀρθῶς τῶν θεῶν ἀκροωμένοις ἐπὶ τῆς αὐτῆς δυνάμεως τάττεται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων τὸ τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτος ὄνομα κατὰ τὰς θείας ἐκφαντορίας.

Dios, cuya alabanza se resume en las ideas de supraeminencia, infinitud y Ser en sí. Dionisio no quiso hablar sólo como un filósofo, tampoco como un teólogo moderno solamente, sino además como un poeta lírico, como un enamorado que exalta el Objeto de su amor. De ahí su lenguaje particularmente 'poiético'. El léxico referido a la alabanza es constante y adquiere variedad: ὕμνῶ, ὕμνος, ὕμνολογος, ὕμνολογία, ὕμνωδία, ὕμνωδός, ὕμνητικῶς, ἀνυμνέω, ἔξυμνέω, y el tratado es todo él una alabanza, como queda claro en X 3, donde, tras reiterar la necesidad de alabanza de Dios, concluye con el significativo Ἀμήν, signo de ruego litúrgico²⁷.

3) Como discípulo de san Pablo, Dionisio no puede callar: "Ay de mí si no evangelizare", dice Pablo. Dionisio no calla sus diferencias respecto del neoplatonismo en el que se formó, pero tiene la habilidad de conjugar su ortodoxia con el lenguaje filosófico y místico que mejor se adecuaría al ámbito en el que su pensamiento debía influir. Por lo tanto, su hablar añade a las intenciones teórica y lírica un objetivo docente-evangelizador, es decir, la transmisión de la Verdad del Mensaje a partir de la Biblia misma.

4) Al utilizar permanentemente citas de los Testamentos, Dionisio hace que el Logos hable por Sí mismo. De modo que no sólo no hay silencio personal del autor, sino que además Dionisio hace 'hablar' al Inefable, al Incognoscible, a la Palabra en sí mediante el texto inspirado de la Biblia.

En resumen, ni la inefabilidad de Dios hace que Dionisio calle, ni la vía *apofática* —considerada como la única posible para acercarse al conocimiento de Dios— implica una actitud pasiva. Por el contrario, una y otra ideas, que están mutuamente vinculadas, dado que la inefabilidad de Dios se desprende de su Ser extraordinario, supraeminente, incompreensible para el hombre, que obliga al ser humano a ponerse en una clave mística para acceder a Dios, ambas ideas, decíamos, implican un actuar parlante: en su libertad, es el hombre quien debe esforzarse por ascender hacia Dios, para lo cual contará con la Gracia, y dominado entonces por el Amor que lleva y anima a la unión.



27 Cf. "Las Escrituras y el logos en *Los nombres divinos*", cit.