

Lêxis en Dionisio Areopagita

Resumen: En su *Comentario al Fedón*, Damascio plantea que “un destino (*lêxis*) es la posición en este universo distribuida por la Justicia a cada uno según su dignidad (*kat’axían*)” (I, 467). Ello aparece de un modo particular en la tercera parte de la obra dedicada especialmente a la interpretación del mito platónico. El propósito del presente trabajo es examinar la recepción de este término neoplatónico en Dionisio Areopagita. Dicho término aparece en el capítulo 7 de la *Jerarquía Eclesiástica*, donde Dionisio trata del rito funerario y en el cual se encuentran las notas de la escatología dionisiana. Con otras palabras, en el uso que Dionisio hace del término se conjugan una perspectiva metafísica y otra espiritual. La primera se enmarca en la representación del universo dionisiano, en el cual también los ángeles reciben la denominación de *lêxeis* y se distinguen por su incesante movimiento alrededor de la Thearchia; la segunda está presente en el ámbito humano como un llamado a imitar tal condición angélica. En suma, el trabajo presentará un ejemplo de la recepción del neoplatonismo en un pensador considerado neoplatónico, pero del cual muchas veces se soslayan los significativos núcleos que afirman su cristianismo.

Palabras clave: neoplatonismo, mito, destino, dignidad, escatología.

Abstract: In *Commentary on the Phaedo*, Damascius states that “a destiny (*lêxis*) is the position in the universe that has been distributed by Justice to each according to his dignity (*kat’axían*)” (I, 467). This appears particularly in the third part of the work dedicated to the interpretation of Plato’s myth. The purpose of this research is to analyze the reception of this Neoplatonic term in Dionysius’s literature. The term appears in chapter 7 of *The Ecclesiastical Hierarchy*, where Dionysius deals with the funeral rites and where the notes of Dionysius eschatology are found. In other words, Dionysius’s use of the word combines a metaphysical perspective and a spiritual one. The first is found within the representation of Dionysius’s universe, in which the angels also are referred to as *lêxeis* and are characterized by their constant motion around the Thearchia. The latter is found in a human context as a calling to imitate the angelic condition. Summing up, this research presents an example of the reception of Neo-Platonism in the work of a thinker that is considered to be Neoplatonic and whose nuclei were often shunned.

Keywords: Neoplatonism, myth, destiny, dignity, eschatology.

Todo aquel que reflexiona acerca de los hilos ocultos que forjan la trama de la existencia, de la vida, de la condición humana no puede dejar de reconocer que tarde o temprano ha de enfrentarse con la pregunta crucial sobre el sentido de la muerte como punto definitivo de una trayectoria vital.

Puede decirse, sin ninguna exageración o aplicación de una hipérbole o afianzamiento de una paradoja, que la pregunta por el sentido de la muerte

conlleva en sí, como su contracara, la pregunta por el sentido de la vida. Con otras palabras, desentrañar el sentido de la vida exige plantear la muerte como una cuestión ética. Plantearla de ese modo abre un horizonte significativo que torna la indagación sobre el sentido de la vida más acuciante, más desafiante, más perturbadora y mucho más conmovedora. Interrogarse por la vida enfrenta con la inexorable cuestión de qué será de mí, hacia dónde va, en definitiva, toda esta trayectoria vital recorrida sinuosamente y que, en muchos casos, pareciera no encontrar algunas posadas en las cuales abrevarse para seguir andando. El desasosiego frente a la carencia de certezas incommovibles en la búsqueda de respuestas puede desembocar en el nihilismo, pero en otros casos puede conducir a la esperanza de que esta travesía que es nuestra vida navega hacia un puerto seguro “y que merece la pena correr el riesgo de creer que es así –porque καλὸς ὁ κίνδυνος, provechoso es el riesgo” (*Fedón*, 114 d), como dice Sócrates¹.

Precisamente, en el *Fedón* platónico puede encontrarse el planteamiento de la muerte como una cuestión ética. El tema sobre el cual se dialoga, sobre el cual el pensamiento se ejercita dialécticamente es la muerte, pero, en realidad, todo el acento recae sobre el modo en el cual se ha vivido, sobre las acciones y decisiones que se han realizado para configurar una vida. La interrogación acerca de la inmortalidad del alma está unida estrechamente a la pregunta por la mejor vida humana posible². No en vano se ha considerado precisamente la creencia en la inmortalidad del alma como uno de los “dos pilares del platonismo”, la cual es defendida significativamente en este diálogo por Sócrates.

Ahora bien, como Sócrates, los neoplatónicos no creyeron que la muerte era el fin. En tal sentido, los comentarios a los diálogos de Platón no sólo los

¹ Cf. J. SALVIAT, “Kalós ho kýndinos. Risque et mythe dans le Phédon”, *Revue de études grecques* 78 (1965) 23-39 y L. BRISSON, *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Madrid, Abada, 2005, p. 159, el cual observa, siguiendo a Salviat, que el adjetivo *kalós* debe tomarse no en un sentido estético sino apreciativo, por tanto, provechoso. La misma idea se aprecia en G. Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, p. 347 cuando dice: “En este sentido, el riesgo es verdaderamente bello en sentido helénico, es decir, bueno, dotado de gran valor”. Véase, además, D. WHITE, *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, Toronto, AUP, 1989 y F. FERRARI, *I miti di Platone*, Milano, BUR, 2010.

² Cf. C. ROWE, “Philosophie et littérature dans le Phédon”, en M. Dixsaut, *Contre Platon 2. Renverser le platonisme*, Paris, Vrin, 1995, p. 290, y del mismo autor *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, CUP, 2009, p.117. Por su parte, B. BOSSI, *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid, Trotta, p. 169 afirma, al analizar el *Fedón*, que “el tema central es la iluminación del sentido de la vida desde la presencia inminente de la muerte”.

desafiaba a interpretar un texto, sino también a encontrar sólidos fundamentos de que hay algo de nosotros que sobrevive a la muerte y que este algo es el alma³.

Sin embargo, cabe señalar que, aunque en la tradición platónica, digamos mejor, en el neoplatonismo, no hay un cuestionamiento crítico acerca de ello, las posiciones de los diferentes representantes de esta corriente difieren en su consideración acerca del alma. Es decir, las variaciones que se encuentran en las reflexiones que van desde Plotino a Proclo y Damascio muestran divergencias en el interior de esta corriente acerca de la naturaleza del alma. La tesis plotiniana del alma indescensa (*En.*, IV, 8, 8,1-4; V, 1, 10,17) conlleva en sí una importante dimensión mística en cuanto implica que al permanecer el alma humana siempre unida con lo divino no tiene necesidad de salvación. Dicha tesis es criticada por Jámblico tal como Proclo lo señala en su *Comentario al Timeo* (III, 323, 2-6) y lo argumenta en los *Elementos de Teología* (prop. 211). Según Steel⁴, la posición de Damascio se enmarca en dicha crítica, aunque a mi modesto entender se hace necesario revisar tal juicio al prestar atención al parágrafo 548 de su *Comentario al Fedón* (I)⁵.

³ Cf. S. GERTZ, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*, Leiden, Brill, 2010, p. 1.

⁴ C. STEEL, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruseel, Paleis der Academiën, 1978, p. 49. Véase, además, H. DÖRRIE, "La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus", en *Études Néoplatoniciennes*, La Bacconière, Neuchatel, 1973, pp. 43-58; E. ELIASSON, "L'anima e l'individuo", en R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Roma, Carocci, 2012, pp.213-231. Para la concepción de Jámblico del alma, ver: IAMBlichus, *De Anima* (text, translation and commentary by John Finamore and John Dillon, Leiden, Brill, 2002); C. STEEL, "L'âme. Modèle et image", en H. Blumenthal-E. Clark (eds.), *The divine Iamblichus. Philosopher and man of Gods*, Bristol, Bristol Classical Press, 1993, pp. 14-29 y G. SHAW, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania, PSUP, 1995. Para Proclo, ver: J. Trouillard, *L'Une et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972 y E. Gritti, *Proclo. Dialettica, Anima, Egesesi*, Milano, LED, 2008.

⁵ "¿Cómo Jámblico puede, por otro lado, mantener que hay un retorno permanente al estado original? [...] o, tercero, un relato de una vida ideal que deja su descenso libre de la influencia del mundo material y su contacto con el otro mundo intacto; esto es lo que Jámblico mismo escribe en sus *Cartas*, donde el defiende su perspectiva en el tercer modo mencionado". Cf. I, 492: "Es imposible para un alma permanecer siempre en el mundo inteligible, como Jámblico piensa que podría ser (si ha descendido, entonces tiene que estar en su naturaleza descender algunas veces), o siempre en el Tártaro... puesto que está además en su naturaleza estar algunas veces arriba". Según Gertz (*Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*, Leiden, Brill, 2010, p. 188), Jámblico mantuvo que las almas que escaparían a la génesis totalmente serían aquellas que practican la teúrgia. Ver, además, J.

Aunque no es el objetivo del presente trabajo trazar una historia de las concepciones del alma en el neoplatonismo y mostrar los diferentes fundamentos metafísicos que las avalan, no es posible dejar de reconocer que el modo en el cual ella es considerada repercute a la hora de pensar el destino del alma después de la muerte. En tal sentido, cobran un relieve muy particular los mitos escatológicos de los diálogos de Platón en la arquitectura de la reflexión neoplatónica, especialmente los mitos del *Gorgias*, de *República* y de *Fedón*. En estos mitos, Platón comprende a la muerte como la separación del alma del cuerpo y plantea la mudanza del alma hacia otro lugar en el cual ella es juzgada. Si ella ha vivido conforme a un buen modo de vida, especialmente un modo de vida filosófico, obtiene un premio eterno. Por el contrario, si no es así, padece un castigo, pudiendo ser purificada o no.

Precisamente en su *Comentario al Fedón*, Damascio plantea que “un destino [λήξις] es la posición en este universo asignada [ἀποκληρουμένη] por la Justicia a cada uno según su dignidad [κατ’ ἀξίαν” (I, 467). Dicha consideración aparece de un modo muy singular en la tercera parte de la obra, dedicada especialmente a la interpretación del mito platónico.

Según el comentador, no se trata aquí de un mito pura y simplemente, sino que se ha de creer que la situación del alma en el Hades es algo así o semejante. Esto implica comprender el mito como relatando algo verdadero. Y tal verdad no es otra que una verdad divina. Ahora bien, si las notas que componen el comentario de Damascio están construidas siempre o la mayor parte de las veces por la práctica de resumir y discutir el comentario de Proclo, como observa Westerink⁶, entonces cabe apelar a la comprensión procleana del mito para desentrañar mejor lo que aquí se nos dice.

De los dos sentidos que posee el mito para Proclo, pedagógico y hierático, este último es el que tiene toda su relevancia en el *Fedón*, porque pertenece a las iniciaciones más secretas con las cuales Platón refuerza la credibilidad de sus doctrinas (cf. *In Rem.* I.84.26-85.12). Este segundo modo posee una eficacia superior porque “despliega el paisaje de una operación deificante y porque invita a perfeccionarla por la teúrgia”⁷. Tal sentido está justificado, para Proclo, por las mismas palabras socráticas de que su relato tiene en cuenta “los ritos sacrificiales y las prácticas ceremoniales que se estilan aquí” (*Fedón*, 108 a).

DILLON, L. GERSON, *Neoplatonic Philosophy*. Introductory Readings, Cambridge, Hackett Publishing, 2004, p. 244.

⁶ L. G. WESTERINK, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II: Damascius, Westbury, The Prometheus Trhust, 1977, pp. 16-17.

⁷ J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 249.

No sucede de otro modo para Damascio, el cual especifica todavía más tal sentido diciendo que el discurso sobre el destino de las almas descansa sobre los supuestos de su inmortalidad y la creencia en la providencia de los dioses (*In Phaed.*, I, 469); por tanto, interpreta que el mito expresa la idea básica que se ha defendido durante todo el diálogo: la inmortalidad del alma y el valor cósmico de la Justicia. También porque comparte con Proclo la estrecha imbricación que éste plantea entre los mitos de los tres diálogos platónicos anteriormente mencionados, dando lugar así a “una pieza maestra de interpretación neoplatónica de un texto platónico”⁸. Esto permite entender, entonces, la íntima vinculación que hay entre el destino del alma y la Justicia divina.

En consecuencia, el modo en el cual el hombre cuida su alma, se preocupa por ella al plantear adecuadamente un modo de vida recto o bueno, tiene profundas repercusiones a la hora de hacer su descenso hacia el Hades.

Cobra aquí todo su relieve uno de los sentidos del término *λῆξις*, el cual conlleva en sí la idea de porción, parcela, lote, o sea, un territorio asignado por suerte o distribuido por la suerte; sin embargo, cuando esta idea está ausente, es decir, cuando no se alude a un reparto o distribución territorial, se trata de una posición asignada. Posición asignada, según el neoplatonismo, por la condición del alma después de la muerte conforme al orden de la Justicia divina. Se trata, entonces, de un lugar, por así decirlo, al que se llega habiendo sido juzgado digno. Con otras palabras, no es posible ocupar tal lugar sin haber vivido correctamente, sin haber obrado justamente. La expresión *κατ' ἀξίαν* permite reforzar el sentido ético del destino del alma y comprender el término “destino” como el punto de llegada de un trayectoria, como el punto final de un viaje, como el objetivo hacia el cual se dirigen todos los esfuerzos que hacen al cuidado del alma. La expresión *κατ' ἀξίαν*, -puede afirmarse- restringe el sentido espacial o locativo de *λῆξις* para connotarla en su sentido escatológico como una condición obtenida según el modo en el cual se ha llevado adelante la vida aquí, en la temporalidad o en el mar de la desemejanza, dicho con términos procleanos. La decisión de un modo de vida no se circunscribe, entonces, sólo a un determinado lapso de tiempo, sino a todo el tiempo, como señala Damascio siguiendo al Sócrates platónico, y ello es así porque la Justicia divina no permite que todos compartan un mismo lugar, obtengan el mismo destino, si no han vivido dignamente.

⁸ J. FINNAMORE, “What the Hades? Iamblichus and Proclus on judges and judgement in the afterlife”, *Mediterranean Perspectives: Philosophy, Literature, and History* 1 (1998) 50.

En el capítulo VII de *Sobre la jerarquía eclesiástica* de Dionisio, se respira cierto aire de familia con estas ideas. Aquí se describe el rito funerario de los que se han dormido y la ubicación de sus cuerpos en la espacialidad del templo se diferencia según pertenezcan al orden sacerdotal, monacal o laical. Tal jerarquización en la disposición material simboliza los diferentes modos en los cuales llevaron a cabo su vida y, en consecuencia, ello “muestra santamente –según Dionisio– que en el nuevo nacimiento recibirán las herencias correspondientes [τὰς ἀποκληρώσειζ conforme a la cual asignaron ἀπεκλήρωσαν aquí su vida” (*JE*, VII, 557 a)⁹.

Ahora bien, uno de los reproches mayores al pensamiento dionisiano radica en subrayar su escaso o casi nulo interés en la antropología; sin embargo, aunque no hay en sus escritos una reflexión profunda sobre la condición humana, puede, no obstante, apreciarse en algunos pasajes de sus obras un claro interés por lo que podríamos llamar el sentido de la vida humana¹⁰. Uno de esos pasajes es el que se acaba de citar. ¿No se nuestra allí con toda claridad que no es posible transcurrir la vida sin ninguna preocupación por el término de la misma? ¿No reflejan estas líneas que nuestra vida exige la toma de decisiones claras en la cuales se juega totalmente la búsqueda de una vida bienaventurada? ¿No sugiere este texto que el ἔσχατον de nuestras propias actividades está allende la condición espacio-temporal y sus placeres ocasionales?

En el capítulo II de la mencionada obra, remarcando que el objetivo de nuestra jerarquía está en la asimilación y unión con Dios, Dionisio pregunta: “¿cuál es el principio de la sagrada práctica de los venerabilísimos mandamientos, el que da forma muy adecuadamente a nuestros hábitos del alma, respecto de la recepción de los otros sagrados oráculos y sagradas operaciones, el que abre nuestro camino hacia la elevación a la *condición hiperurania*?...ή πρὸς τὴν τῆς ὑπερουρανίας λήξεως ἀναγωγὴν ἡμῶν ὁδοποίησιζ;” (*JE*, II, 392 a).

Dos puntos merecen aquí ponerse de relieve. Primero, que el alma adquiere una determinada forma cuando comienza a vivir según un cierto

⁹ Cf. DIONISIO, *JE*, I, 373 c: “[...] nosotros, por nuestra parte, con imágenes sensibles somos elevados en cuanto es posible a las divinas contemplaciones y, a decir verdad, a una sola cosa es a la que tienden todos los que son semejantes a lo uno, mas participan no unitariamente de lo que es mismo y uno, sino que a cada uno distribuyen los divinos yugos, según dignidad, la herencia <correspondiente>”. Cito los textos dionisianos según la edición crítica *Corpus Dionysiacum*, I-II, B.Schula-G.Heil-A. Ritter, Berlin, W. de Gruyter, 1990-1991. La traducción del griego es mía.

¹⁰ Una perspectiva de lectura interesante sobre esta ausencia de reflexión antropológica la sostiene C. STANG, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite*. “No longer I”, Oxford, OUP, 2012, quien habla de una antropología apofática.

modo. Tal modo de vida implica la práctica de los mandamientos que otorga el bautismo, el cual purifica e ilumina. Por tanto, se trata de una forma de vida divina que empieza a mostrarse desde aquí en una lucha continua contra las pasiones que desfiguran las capacidades propias del alma. Es decir, la elección de un modo de vida en el cual uno se va fortaleciendo en la medida que obra conforme al fin propuesto por las actividades jerárquicas. De lo que se trata es de un obrar según dignidad, para recibir las recompensas otorgadas por la Justicia divina. Precisamente en el capítulo VIII de *Sobre los nombres divinos*, que versa sobre la divina denominación de Justicia, Salvación y Redención, Dionisio deja claramente establecido que aquellos que han optado por un modo piadoso de vivir no son abandonados por la Justicia divina, la cual, en su “función de principio cósmico y ontológico”¹¹, distribuye a cada uno de los seres lo propio κατ’ ἄξίαν puesto que buscan apasionadamente lo verdaderamente existente, y ya que tienden a este fin, “¿no se acercan entonces <ellos> más a las angélicas virtudes toda vez que, en cuanto sea posible, por tendencia a las cosas divinas se alejan del apasionamiento por las cosas materiales, ejercitándose respecto de esto muy varonilmente en lo concerniente al bien?” (VIII, 896 c). En efecto, los que viven piadosamente son *amantes de la verdad* y por ello “se alejan del apasionamiento por las cosas materiales y, con total libertad de todos los males y con un éros divino por todos los bienes aman la paz y la santidad; y ya en esta vida gozan las primicias de la vida futura, comportándose en medio de los hombres como ángeles, gozando de total impasibilidad, del apelativo de divinos, de la bondad y todos los otros bienes” (*Carta X*, 1117 b)¹². Así ellos son “seguidores y compañeros de viaje de los ángeles buenos aquí y allí, <y> con toda paz y liberación de todo mal heredarán *las muy bienaventuradas condiciones* [τὰς μακαριοτάτας ἀποκληρώσονται λήξεις

¹¹ J. D. JONES, *Pseudo-Dionysius*. The Divine Names and The Mystical Theology, translated from the greek with Introductory Study, Wisconsin, Marquette University Press, 1999, p. 64.

¹² DIONISIO, *JE*, III, 433c: “Pues si es verdad que el varón totalmente divino, compañero digno de lo divino, el elevado hasta el extremo de lo deiforme acorde a él en contemplaciones totalmente perfectas y perfeccionadoras, ni siquiera ha de realizar las obras de la carne –salvo lo más necesario según naturaleza, y esto, si acaece superficialmente–, sino que será a la vez templo y acompañante en la extremísima contemplación acorde a él del Espíritu teárquico”. La noción de varón divino *ho theïos anér* tiene raíces profundas en la filosofía griega y significativas repercusiones en la posteridad. Para ello, puede verse: D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, *Vidas de Pitágoras*, Madrid, Atalanta, 2011, pp. 19-28 y 43-74.

en la eternidad siempre existente y estarán siempre con Dios, el más grande de todos los bienes” (*Carta VIII*, 1097 a).

En la lucha contra las pasiones, en el ideal de la *ἀπάθεια* el hombre accede a un modo de vida diferente. Puede encontrarse aquí un eco de la espiritualidad patrística para la cual los ángeles carecen de pasiones, es decir, son impasibles por naturaleza. Con este modelo como guía, el hombre se hace por la *ἀπάθεια* igual a los seres celestiales, *ἰσόγγελος*, imitando la pureza angélica¹³. Tal denominación Dionisio la aplica aparentemente con cierta restricción al jerarca “que participa, según su propia posibilidad, de la particularidad interpretativa de los ángeles, y que eleva hacia la reveladora semejanza con ellos, según lo accesible a los hombres” (*Sobre la jerarquía celeste*, XII, 293b).

Ahora bien, ¿cómo entender esta igualdad con los ángeles? ¿Es posible abandonar nuestro propio modo de ser por otro radicalmente diferente? ¿Es posible transformarse en otro ser? ¿La muerte es concebida platónicamente como la separación del alma del cuerpo y así recuperamos una prístina condición oscurecida por nuestra carnalidad? La cualificación de este hombre divino y piadoso como amante de la verdad, ¿no recuerda significativamente la imagen del filósofo según la describe Platón en el *Fedón*, el cual ciertamente obtiene, por su verdadero modo de vida, un destino, una condición, una *λήξις* bienaventurada? ¿No es quizá sólo la exigencia de elevación a un cierto ideal de vida, y por ello esta igualdad no implica para nosotros la promesa de un cambio futuro en nuestro modo de ser?¹⁴. Si es así, ¿en qué consiste este nuevo modo de ser?

Al comienzo de *Sobre la jerarquía eclesiástica*, Dionisio señala que la Tearquía ha hecho don de la jerarquía para la salvación y divinización de todas las esencias racionales e intelectuales y que la ha donado *ταῖς ὑπερκοσμοίς καὶ μακαρίαις λήξεσιν* de un modo más inmaterial e intelectual (I, 376b), y

¹³ Cf. DOM GARCÍA COLOMBÁS, *Paraíso y vida angélica*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1958, pp. 184-200. Según J. RIST, “Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul”, en H. Westra, *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, Leiden, Brill, 1992, p. 155, en Dionisio, la imitación angélica pasa por la renuncia sexual tal como lo plantea el monacato primitivo. Ver también V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona, Herder, 2009, p. 151. Para el tema de la renuncia sexual puede verse: P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik, 1993.

¹⁴ Cf. A. GOLIZIN, *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessaloniki, Analecta Vlatadon, 1994, n. 155, p. 97 y S. LILLA, “Introduzione”, en *Pseudo-Dionigi l'Areopagita, La gerarchia ecclesiastica*, Roma, Città Nuova, 2002, pp. 37-38.

unas líneas antes recalca que la misma Tearchía nos ha hecho don a nosotros de la función sacerdotal gracias a la cual llegamos a estar más próximos a estas esencias superiores, haciéndonos semejantes, según nuestra posibilidad, a la estabilidad e inalterabilidad de su sacro fundamento (I, 372b).

Aquí se encuentra el segundo punto que, pienso, merece resaltarse. En el uso que hace Dionisio del término λῆξις para connotar tanto las esencias angélicas como la condición a la que accede un hombre piadoso, hay un punto de unión que revela no sólo la coherencia de un pensamiento, sino también la profundidad cristiana del mismo.

Con otras palabras, en el uso que Dionisio hace del término se conjugan una perspectiva metafísica y otra espiritual. La primera se enmarca en la representación del universo dionisiano en el cual también los ángeles reciben la denominación de λῆξεις y se distinguen por su incesante movimiento, movimiento siempre eterno que dibuja una danza coral de liturgia celeste alrededor de la Thearchia (cf. *Sobre la jerarquía celeste*, VII, 205b-212 a; *Sobre los nombres divinos*, IV, 704d). En el capítulo VI (856c) de *Sobre los nombres divinos*, ellos son llamados ὑπερουρανίαις ζωάις. ¿Es una mera casualidad que tal adjetivación se aplique también a la condición a la cual el hombre aspira por su iniciación en los misterios de la vida litúrgica? Tal adjetivación, ¿no revela que para nuestro autor el fin de nuestra vida es imitar aquel movimiento? No cabe duda que tal es el pensamiento de Dionisio. En efecto, unas líneas más adelante recalca que la Tearchia dona a los hombres esta vida semejante a los ángeles “cuanto puede ser acogida por ellos, seres mixtos” y que “nos tiene prometido incluso lo más divino ciertamente, porque nos transpondrá hacia la totalmente perfecta vida e inmortalidad a nosotros enteros: almas y cuerpos uncidos” (VI, 856d).

Este sentido del término λῆξις no ha sido percibido por Roques, De Gandillac, Scazzoso y Caballero, quienes lo traducen como derivándose del verbo λήγο en cuanto reposo, quietud, y no del verbo λαγχάνω, obtener por suerte o por destino, tocar en suerte, ser designado por suerte y que, en su sentido traslaticio –utilizado por el neoplatonismo–, denota la idea de una condición o posición asignada después de la muerte.

En este segundo sentido, en el cual se desplaza su connotación meramente casual o distributiva como se lo ha visto en Damascio para significar una condición o estado del alma, pienso que pueden recabarse las implicaciones antropológicas que están presentes en la escatología dionisiana. En efecto, ésta se revela claramente ortodoxa, porque el estado de bienaventuranza para el hombre no significa un absoluto abandono de su corporalidad. Es cierto que

nuestro autor no tematiza con claridad el papel que le cabe al cuerpo en el estado futuro del nuevo nacimiento. Sin embargo, es muy consecuente al señalar que nuestra condición futura sigue siendo una condición compuesta. Por ello, la imitación de la condición angélica tiene un significado espiritual de profundo alcance y no considero que sea una referencia meramente ocasional como afirma Kharlamov¹⁵.

Tal significado espiritual está en emular el movimiento siempre incesante e indeclinable de las esencias superiores a nosotros en torno al Bien. Esta imagen de la danza coral en torno a la Thearchia refleja el fin último al cual aspira nuestra vida.

No puede dejar de señalarse aquí también una cierta recepción del neoplatonismo si se tiene presente que tal imagen es fundamental en Proclo¹⁶, para el cual el movimiento perfecto de la inteligencia se encuentra en el movimiento circular, en el movimiento coral en torno a lo Uno y que Damascio en su *Comentario al Fedón* plantea como la perfección de la inteligencia –cuando ella, tendiendo hacia lo inteligible, se establece en su acción propia realizando verdaderamente la justicia intelectual (II, 86).

En Dionisio siempre o casi la mayor parte de las veces se resalta su rai-gambre neoplatónica, mientras se descuidan aquellos pasajes que lo muestran como verdadero creyente. Visión unilateral que puede verse reflejada en el siguiente juicio de Hornus al señalar que:

“el precio de la santidad es la comunión divina, el cuerpo del justo tendrá parte pues en esta comunión. La Iglesia anuncia por todas partes una resurrección perfectamente total y completa. Hay ahí un dato cristiano, totalmente extraño a la estructura general del mundo dionisiano, y colocado encima de su sistema filosófico como una afirmación de fe”¹⁷.

¹⁵ V. KHARLAMOV, *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole. The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Oregon, Wipf&Stock, 2009, p. 219.

¹⁶ Cf. J. TROUILLARD, “La figure du choeur de danse dans l’oeuvre de Proclo”, en *Permanence de la Philosophie*, Neuchâtel, La Baconnière, 1977, pp. 162-175; W. BEIERWALTES, *Proclo*, I: Fondamenti della sua metafisica, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 252-255.

¹⁷ J. M. HORNUS, “Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l’Areopagite et de la mystique chrétienne en général”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 54 (1946) 54.

¿Afirmación de fe totalmente extraña a las más profundas inquietudes del pensar dionisiano? Por el contrario, tal afirmación de fe sostiene inequívocamente el esfuerzo de Dionisio por pensar su fe.

Sólo puede suscribirse un juicio tal si no se atiende a textos como este:

“Otros, por su parte, no sé cómo, extraviándose en modos materialistas de pensar, han dicho que es semejante a la vida de aquí la ἀγιωτάτην καὶ μακαριστὴν λήξιν prometida a los piadosos, y arrojaron de un modo ilícito a los iguales a los ángeles alimentos propios de una vida cambiante. Pero ninguno de los sacratísimos varones caerá alguna vez en tales yerros, sino que, sabiendo que todos ellos recibirán la Χριστοειδῆ λήξιν, cuando lleguen al término de la vida de aquí, ven el camino esplendoroso hacia la incorruptibilidad como muy cercano y alaban con himnos las bondades de la Tearquía” (*JE*, VII, 553d).

La conformación a Cristo comienza en los primeros pasos de la iniciación en los misterios de la vida litúrgica para consumarse definitivamente en el término de una trayectoria vital que ha vivido bajo la figura del atleta de la fe. Tal es con claridad el mensaje de los primeros capítulos de *Sobre la jerarquía eclesíastica*. Y esta confesión de verdadera fe eclesial no es, en realidad, meramente ocasional o sobreañadida a una estructura neoplatónica dominante haciéndola mero vehículo lingüístico o formal sin ninguna relación con el fondo de su pensamiento.

Baste como ejemplo otro texto que muestra claramente el rol fundamental de Cristo en la vida del pensador creyente y que refuta posiciones como la anteriormente reseñada. En *Sobre los nombres divinos*, I, 4 (592 c), Dionisio dice:

“...cuando seamos incorruptos e inmortales y alcancemos τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης λήξεως, estaremos siempre –según el Oráculo– con el Señor, colmados por una parte, en contemplaciones totalmente puras, de su visible teofanía que nos irradia con luminosísimos resplandores como a los discípulos en aquella divinísima transfiguración; por otra, participando de su inteligible donación de luz en impasible e inmaterial inteligencia, y de la unión más allá de la inteligencia en las ignotas y bienaventuradas emisiones de los rayos más que luminosos. *En muy divina imitación de las inteligencias hi-*

perurantias, seremos, pues, iguales a los ángeles, como dice la verdad de los Oráculos, e hijos de Dios al ser hijos de la resurrección”.

Ahora bien, esta verdad por la cual ha tomado el pseudónimo del converso del Areópago es proclamada por Pablo en su discurso no sólo como el Dios desconocido, sino también como la resurrección de los muertos, y, ¿no será tal vez esta última verdad la que da nombre a su identidad y a su obra? ¿No será ciertamente esta verdad la que lo convierte en un pensador que profundiza su misterio y que, al profundizarlo, afirma inexorablemente como el Sócrates platónico que hemos de creer en el ventajoso riesgo de que nuestra vida no desemboca en la inexistencia, sino que la atravesamos con la esperanza de que hemos de tener parte en una herencia según el modo digno en el cual hayamos asumido nuestra vida?

José María NIEVA