

EL JUEGO DE LA MISMIIDAD Y LA DIFERENCIA^{1, 2}

Damascio y el Areopagita.

Sameness and Differentiation. Damascius and the Areopagite

Graciela L. Ritacco³ (CONICET-ANCBA- USAL)

glritacco@gmail.com

Resumen

Damascio reflexiona en torno de la tradición platónico-pitagórica para desentrañar el desenvolvimiento de lo *Inefable* y de la *Unidad*, triplicada a su vez como *Uno-todo*, *Todo-uno* y *Unificado*. Lo *Inefable* y el *Uno* se distinguen al quedar, en cierto modo, desglosados e interactuar entre sí. Considero que precisamente este juego entre lo *Inefable* y la *Tríada Unitaria* puede ser explorado en el *Corpus Dionysiacum* a través del neologismo '*Thearquía*' (Principio de divinidad) y del adjetivo correspondiente: '*theárico/a*' acuñados por el Anónimo. La familia de palabras vinculadas al neologismo se encuentra a lo largo de todo el *Corpus*, pero *Los Nombres Divinos* ofrece los mejores indicios para rastrear su significación, en particular en sus primeros capítulos. La comparación de Dionisio del Areópago con Damascio amplifica y acentúa la comprensión del vocablo '*Thearquía*' que carece de antecedentes en la literatura cristiana. Por otro lado la exégesis filosófica de Dionisio Areopagita a partir de la obra de Damascio refuerza la conexión del Anónimo con la Escuela de Atenas.

Palabras clave: **DIONISIO AREOPAGITA, DAMASCIO, UNIDAD, THEARQUÍA**

Abstract

Based on the Platonic-Pythagorean tradition, Damascius tried to explain the relationship between the Ineffable and the Unity, which is triplicated as One-all (*hen-panta*) All-one (*panta- hen*), and the Unified (*hênômenon*). What distinguishes the Ineffable and the Unity is that they can break down and interact between them at the same time. I believe that

¹ Este trabajo fue presentado, en una versión simplificada, en ISNS Conference 2012, Cagliari, Sardinia

² Artículo recibido el 05/2015, aprobado el 06/2015.

³ Licenciada en Filosofía (UBA). Master in Theology in Philosophy of Religion, King's College, University of London. Investigadora en la Sección de Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios Filosóficos, ANCBA-CONICET. Ha ejercido la docencia en UBA, UCA, UCALP. Actualmente es docente investigadora en USAL. Ha publicado numerosos artículos en libros y revistas de su especialidad del país y del extranjero.

this interplay between the Ineffable and the Three Henads may be explored in the *Corpus Dionysiaca* through the neologism ‘*Thearchy*’ (the Principle of the Divine) and its correspondent adjective ‘*thearchic*’, coined by Pseudo Dionysius. The family of words related to this neologism is present throughout the entire *Corpus*, but the first chapters of *The Divine Names* offer the best clues to find out its meaning. The comparison between Dionysius the Areopagite and Damascius allows the understanding of the meaning of “*Thearchy*”- a word which has no antecedents in the Christian literature. On the other hand, the philosophical exegesis of Dionysius the Areopagite through the work of Damascius strengthens the relationship between Pseudo Dionysius and the Pagan School of Athens.

Key Words: **DIONYSIUS THE AREOPAGITE, DAMASCIUS, UNITY, THEARCHY**

I. Introducción

A modo de introducción al tema me parece interesante señalar cuán notable resulta que Gilles Deleuze⁴ advierta que “aunque a veces nos referimos de una manera alusiva, vaga y general” a Damascio, Schelling o Heidegger ellos son ‘esenciales’ para la filosofía de la diferencia. El libro, publicado inicialmente en 1968, plantea y desarrolla con gran sutileza la abismal cuestión de lo Mismo junto con su dilatación y sus réplicas. Pero lo aborda desde el ángulo de la generalidad, sea como semejanza cualitativa desglosada en ciclos o como equivalencia o igualdad cuantitativa. Nos aclara Deleuze (p. 21) que “si el intercambio es el criterio de la generalidad, el robo y el don son los de la repetición.” Y advierte (p.61) que “los platónicos decían que el no-Uno se distingue del Uno, pero no a la inversa, puesto que el Uno no se sustrae a lo que se sustrae de él; y, en el otro polo, la forma se distingue de la materia o del fondo, pero no a la inversa, puesto que la distinción misma es una forma.”

Destaca Deleuze (pp. 105-6) que “la dialéctica de la diferencia tiene un método que le es propio, la división. [...] La división no es lo inverso de una ‘generalización’, no es una especificación. No se trata de un método de especificación sino de selección [...] o sea] de dividir una especie confusa en linajes puros, o de seleccionar un linaje puro a partir de un material que no lo es.” Las aclaraciones proporcionadas por el autor contribuyen a situar la problemática que presentaré en el artículo porque aluden a la

⁴ Gilles DELEUZE, *Diferencia y repetición*, traducido por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 447.

vigencia filosófica de la cuestión de lo Mismo y lo Otro junto con un muy minucioso análisis de diferentes enfoques del problema.

Añade Deleuze [pp. 114-115] algunas precisiones aplicables al tema que expondré a continuación: “Las cuatro figuras de la dialéctica platónica son entonces: la selección de la diferencia, la instauración de un círculo mítico, el establecimiento de una fundación, el planteamiento de una pregunta-problema. Pero a través de estas figuras, la diferencia se encuentra todavía referida a lo Mismo o al Uno. [...] En lugar de pensar la diferencia en sí misma [la dialéctica platónica] la relaciona ya con un fundamento, la subordina a lo mismo e introduce la mediación bajo una forma mítica.”

Ahora bien, donde tal vez se muestra mejor la intención del autor es en la enumeración de los rasgos que distinguen a la repetición en el efecto (A) de la repetición en la causa (B). Conviene entonces advertir la peculiaridad de los matices que Deleuze adjudica a la repetición en la causa (B) volviéndola singular y única en vez de ser la monótona repetición en el efecto (A). Describe (pp.53-55) a ‘A’ como: una diferencia exterior al concepto, una repetición que se desluce porque pertenece a la representado por la identidad repetitiva del concepto, de manera que la diferencia es ahí negativa, estática, referida a la extensión, ordinaria, horizontal, y se muestra como un desarrollo, una explicación, una repetición revolucionaria, igual y conmensurable, simétrica, material, inanimada, desnuda, exacta. Mientras que ‘B’ es: una diferencia interior a la Idea, una repetición que comprende dentro suyo a la diferencia, repetición que se comprende a sí misma en la alteridad de la Idea, positiva por exceso de la Idea, dinámica, intensiva, notable y singular, implicada e interpretada, evolutiva, fundada en lo desigual e inconmensurable, asimétrica, espiritual, animada, diferencia enmascarada y disfrazada pero caracterizada por su autenticidad.

Con el bagaje de estas indicaciones propuestas por un pensador contemporáneo, indicaciones que mantienen en el trasfondo la complejidad inherente al desglose de multiplicidad y unidad, abordemos la finísima trama elaborada por Damascio en el momento en que la Academia platónica se acercaba a su fin. Posiblemente sea Damascio con su tratado *De primis principiis* quien mejor ha planteado las dificultades implícitas frente a cualquier intento de conocimiento del Principio último. Sostiene que cuando el conocimiento se vuelve no conocimiento, la distinción, al aproximarse al *Uno*, se repliega en unión, pues lo que está más allá del

Uno es absolutamente *Inefable*: no podemos ni conocerlo ni ignorarlo. Con mucha agudeza desarrolla una amplia justificación de su tesis.

Resulta sumamente interesante aproximarnos a su manera de tratar la cuestión con los ojos puestos en su casi con seguridad contemporáneo, el Dionisio llamado 'del Areópago'. Sobre todo por algunos rasgos semejantes entre ambos por el tratamiento de lo divino como Principio último e indecible.

En este sentido llama la atención la denominación de '*Thearquía*' aplicada a la divinidad. Se trata de un neologismo introducido por el *Corpus Dionysiacum*⁵ cuya significación es útil ahondar. Con exclusión de *La Teología Mística* donde no aparece mencionado, el término '*Thearquía*' es usado con bastante frecuencia en el resto del *Corpus*. Conviene prestar atención, por lo demás, a que este vocablo no es aplicable de una manera explícita y llana a la problemática trinitaria, que pareciera a primera vista no incidir en su enunciación. Precisamente por su carácter de neologismo se impone una búsqueda en torno de aquello que ha motivado al Autor del *Corpus* para concebirlo.

Considero que el aporte de Damascio puede ser efectivo en el intento de profundización del significado del término. Para ello, presentaré en primer lugar brevemente algunos de los rasgos de la relación entre lo Inefable y lo Uno, según Damascio, rasgos que –en mi opinión– contribuyen para el esclarecimiento de lo que, en cierta medida, se alude implícitamente con el neologismo introducido por el Areopagita. Mostraré luego los momentos salientes en el *Corpus* que permiten recoger los significados principales del término '*Thearquía*'.

Recurriré a Damascio como exponente de la etapa del cierre definitivo de la Academia de Atenas (año 529), momento próximo a la primera mención pública del

⁵ Utilizo como fuente PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum*, hrsrg. Beate Regina Suchla-Günter Heil-Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und Studien, Bd. 33 und 36), Berlin- New York, de Gruyter, vol. I 1990-vol. II 1991. Pero, en las referencias a la fuente citada, presento tanto la indicación de la numeración de Migne como de la edición crítica. MIGNE, *Patrologiae graecae cursus completus, Corpus Dionysiacum*, ed. Cordier, vol. III, Paris, 1857. Las menciones del texto griego de la edición crítica las indico con el número de volumen y la página correspondiente. En castellano se puede consultar el Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de Pablo CAVALLERO publicado en dos volúmenes: Bs. As, Losada, 2005 y 2008.

Corpus (532)⁶. Desde luego no es la proximidad temporal el factor determinante a tomar en cuenta, pero se suma a los notorios paralelos léxicos bien documentados entre Proclo y Dionisio del Areópago, los que favorecen la inclusión del Anónimo entre los exponentes de las enseñanzas afines a la Escuela Ateniense, de la que Damascio fue su último *diadochos*, en el momento de ser clausurada por Justiniano.

Como '*Thearquía*' denota ante todo y de manera obvia al 'Principio de Divinidad', trataré de indagar qué es a lo que alude una expresión de esta clase, muy poco frecuente en contextos cristianos y ausente entre los paganos.

II. Damascio

La escisión planteada por Jámblico en el Primer Principio, al enunciar otro Uno más allá del Uno, es retomada por Damascio, sin que Proclo se haya hecho cargo de ella. Por otro lado la referencia de Jámblico al Uno trascendente e inefable nos ha llegado en buena medida gracias a Damascio, quien nos da a conocer la distinción entre lo Inefable y el 'Uno que es' o 'Uno todo' al que retoma para presentar al Unificado que engloba una tríada⁷.

A mi modo de ver si efectivamente Dionisio ha formado parte de las discusiones y enseñanzas en el interior de la Academia, resultaría admisible dentro del contexto académico la gestación de un término como '*Thearquía*' que sirva para aludir a la Fuente misma de lo divino que aflora trinitariamente⁸. Sin embargo, al mismo tiempo es asombroso que la proveniencia del vocablo '*Thearquía*' no registre antecedentes patrísticos –según Lampe, al menos- sino que habría que buscar y eventualmente encontrar antecedentes entre sus coetáneos helénicos.

⁶ El *Corpus Dionysiacum* es mencionado por primera vez por discípulos de Severo de Antioquía en 532 durante las disputas en torno del dogma cristiano de Calcedonia.

⁷ Me ocupé ya de esta cuestión en RITACCO, Graciela Lidia '*La sacralidad de la Tríada. Damascio, De principiis*' en *Revista de Filosofía Nuevo Pensamiento*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador-Área San Miguel, 2011 (revista digital) ISSN 1853-7956 Sitio web:<http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

⁸ Desarrollé la divina fecundidad según el Areopagita y Proclo en RITACCO, Graciela Lidia '*Flores y luces supraesenciales*' en *Cristianismo y Helenismo en la filosofía tardo-antigua y medieval*, S. Filippi (ed.), Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario – Instituto Superior Don Bosco, 2009, pp. 93-104

Las dificultades insoslayables a que nos conduce querer pensar o expresar lo Inefable aparecen ante Damascio⁹ como un intento tan vano como ‘pretender cantar una *rapsodia* insensata y sin sentido’ [*De Princ.* I.7; WC 20; Rappe 80]. Pues, recién cuando en torno de aquello Inefable nos abstenemos precisamente de conjeturar y postular absolutamente todo (*mêden hyponoein*), llegamos entonces a reconocerlo como lo admirable en máximo grado (*thaumasiôtaton*) [*De Princ.* I.6; WC 14; Rappe 76]¹⁰. Respecto de ello sólo podemos demostrar (*apodeiknymen*) nuestra ignorancia (*agnoian*) y nuestra afasia [*De Princ.* I.6; WC 15; Rappe 77]. Tras las huellas de Platón, Damascio considera que el *logos*, durante el esfuerzo por expresar lo Inexpresable, atraviesa por una suerte de revolución (*peritropein*)¹¹, de acuerdo con una circularidad que vuelve contra sí mismos a los argumentos que se le oponen, de modo que la argumentación sólo puede girar en el vacío.

“Si lo Uno es lo último (*eschaton*) cognoscible de lo que conocemos (*gnôrizomenôn*) o conjeturamos (*hyponooumenôn*), lo que está más allá del Uno (*to tou henos epekeina*) resulta entonces eminente y totalmente incognoscible (*to prôtôs kai pantêi agnôston*). Es tan incognoscible que ni siquiera es incognoscible por naturaleza, tampoco podemos concebirlo como incognoscible, e incluso ignoramos que sea incognoscible. Tan completa es nuestra ignorancia respecto de ello que no lo conocemos ni como cognoscible ni como incognoscible. Como no tenemos ningún punto de contacto (*ephaptomenoi*) con eso, quedamos completamente trastocados (*peritrepometha*) respecto de ello, en cuanto es una nada, o más bien ni siquiera es nada [*De Princ.* I.7; WC 18; Rappe 79].”

⁹ Utilizo la edición bilingüe DAMASCIUS, *Traité des Premiers Principes*, texte établi par Leendert Gerrit Westerink et traduit par Joseph Combès, 3 volúmenes, Paris, Les Belles Lettres, 1986-1991. Las referencias a esta edición aparecen en el artículo como ‘WC’

¹⁰ Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *Los Nombres Divinos* (en adelante lo menciono como *DN.*) M596 a (I.118) Se verá más adelante en este artículo cómo también Dionisio califica de ‘admirable’ a la *Thearquia*. S. Rappe (p.76) traduce esta frase: “Therefore it is by not intuiting it at all that we recognize it as the absolutely incomprehensible.” En DAMASCIUS, *Problems and Solutions concerning First Principles*, translated with introduction and notes by Sara Ahbel-Rappe, New York, Oxford University Press, 2010. En el artículo menciono esta traducción como ‘Rappe’

¹¹ PLATÓN, *Fedón* 95 b; DAMASCIUS, *De Princ.* I.7, WC 16.

La conclusión de Damascio es terminante: lo Inefable es algo que no es negable (*oude apophaton*) y ni siquiera expresable (*oude lekton holôs*) ni cognoscible de ninguna manera (*oude gnôston hopôsoun*), por lo que tampoco es posible negar su negación. Por tanto “sólo mediante una completa reversión (*hê pantêi peritropê*) del *logos* y de los pensamientos logramos una demostración para que aquello de lo que hablamos pueda ser imaginado por nosotros (*hê emphantazomenê êmîn apodeixis*).” Este límite del discurso es el silencio impracticable (*amêchanou*) que concuerda con la prohibición de (*mêde themis*) de conocer lo relativo a lo inaccesible (*adyton ontôn*) [*De Princ.* I.7; WC 21; Rappe 81]. Aquello Inefable se muestra, por consiguiente, sólo a través del trastrocamiento mismo (*peritrepomenos*) del *logos* [*De Princ.* I.8; WC 26; Rappe 84].

Lo Uno no es lo definitivamente último, según Damascio, porque el atolladero en que se ve envuelto el *logos* al querer expresarlo cabalmente señala todavía más allá en dirección al pleno silencio. Silencio, que implica sorprendentemente una apertura hacia la instancia superadora que trasciende al Uno. Pues, aunque lo Uno difiera de lo Inefable, deja traslucir de todas maneras los indicios anunciadores de Aquello Indecible. Lo Uno adquiere por tanto un valor simbólico. Lo advertimos cuando nos regocijamos (*chairontes*) con lo simple y con lo primario que, por su anterioridad (*presbytaton*), manifiesta su alta dignidad de Principio (*archês*). Ese regocijo ante las muestras de unidad indica que ya nos estamos adhiriendo (*prosagomen*) al Uno mismo, que oficia como símbolo de simplicidad. Ocurre también lo mismo cuando vislumbramos la totalidad como símbolo de la inclusión (*periochês*) capaz de abarcarlo todo. Pues, dado que el ámbito propio de la naturaleza humana es la parcialidad, la distinción y la multiplicidad -porque nosotros mismos somos fragmentarios al inclinarnos constantemente a prestar especial atención a lo segmentado y parcial- la misma fragmentación en la que estamos sumergidos ahonda en nosotros el anhelo por conocer cómo es Aquello simple y total a la vez, que atisbamos apenas, aunque sin cesar se nos escape. Pero lo Uno, como símbolo que reúne en una conjunción simultánea a la simplicidad y a la totalidad, no consigue auxiliarnos para que accedamos a concebir o nombrar Aquello que precede y supera a cualquiera de los símbolos que sirven tan sólo para orientarnos hacia la unidad y la totalidad [*De Princ.* I. 28/2; WC 81; Rappe 124]. Por eso, en camino hacia lo Inefable -nos dice Damascio-

nos topamos con lo Uno, que oficia como símbolo de la simplicidad inexpresable porque es una inconcebible totalidad sin fisuras.

Ahora bien, mientras lo Uno es a la par tanto decible (*rêton*) como indecible (*arrêton*), aquello Inefable en cambio sólo debe ser honrado mediante el silencio perfecto o, mejor aún, a través de una perfecta ignorancia que desestime cualquier clase de *gnôsis* [*De Princ.* I.5; WC 11; Rappe 73-4].

El silencio sin palabras es la manifestación de que lo totalmente Inefable trasciende incluso al Uno (*epekeina tou henos pantêi aporrêton*). Acerca de lo Inefable, confesamos que ni lo conocemos ni lo ignoramos porque más bien le corresponde una supraignorancia (*hyperagnoian*). Pero la vecindad con la supraignorancia extiende su profunda oscuridad (*epilygazetai*) incluso hasta lo Uno. Por eso, debido a la máxima cercanía del Uno con el Principio impracticable (*amêchanou*) –o sea aquello Inefable-, lo Uno se asienta también -si fuera posible decirlo- en lo inaccesible (*en adytôi menei*) de aquél silencio, propio de lo absolutamente trascendente. La proximidad del Uno con aquel Primero indecible ocasiona la completa reversión (*peritropês*) del *logos*, como Platón lo reconoce en el *Párménides* (141-142) al referirse al Uno. Pues lo Uno es Uno en tanto ha emergido (*exebê*) del Inefable, aunque no emerge como un uno determinado y cognoscible sino que surge como Uno-todo purificado de toda multiplicidad y completamente simple [*De Princ.* I. 29/1; WC 84-85; Rappe 127].

Lo asombroso de la absoluta lejanía de lo Inefable reside en que de todas maneras mantiene con nosotros un vínculo inasible pero presente. Ese vínculo opera toda vez que lo Uno, como símbolo de Aquello Inefable, se nos presenta con la ambivalencia de lo que al mismo tiempo muestra y a la par oculta. Damascio reitera insistentemente la conexión sin menoscabo entre lo Inefable y lo Uno:

“Lo Incognoscible (*to agnôston*) es allá lo primigenio (...), lo que está más allá del Uno no es ni cognoscible ni incognoscible [en cuanto Inefable] (...) Por consiguiente si lo Uno es lo que ha surgido (*anethoren*) en primer término a partir de lo Inefable, es evidente que [lo Uno] apenas si se ha separado [de lo Inefable], y se mantiene todavía oscurecido (*epilygazetai*) por la incognoscibilidad de Aquél [Inefable]” [*De Princ.* I.26; WC 68; Rappe 117].

La proximidad de lo Uno con lo Inefable es tan estrecha que el alejamiento de ambos respecto de nuestra predicación y de nuestras posibilidades de conceptualizarlos prácticamente se superponen. Por esta razón los rasgos del Uno se

irán desdoblado, como en sucesivas capas de permeabilidad que facilitarán nuestro acceso, a través del reconocimiento de la triplicidad Uno-todo, Todo-uno y Unificado. Pero la gradualidad que triplica al Uno exige también insistir en el apartamiento completo de lo Inefable. Por eso Damascio afirma contundentemente:

“El *logos* está ansioso por encontrar un Principio anterior al todo, Principio que es, sin embargo, incongruente con una conceptualización que lo asimile a un todo (*ouk axion panta noein*) o con el ser visto como coordinado (*syntattein*) con lo que se deriva de él” [*De Princ.* I.1; WC 3; Rappe 67].

“El Principio no podría estar junto con el todo sino [que debe estar] fuera del todo, en cuanto el Principio es ajeno a lo que procede de Él.” [*De Princ.* I.1; WC 2; Rappe 67].

“Es preciso que el Principio de todo sea trascendente (*exêiremenên*) incluso al mismo todo, sea que se trate de la más simple de las totalidades, sea que se trate de la simplicidad que se ha deglutido (*katapiousês*) todo, como es el caso del Uno” [*De Princ.* I.1; WC 4; Rappe 68].

“Nuestra alma vaticina (*manteuetai*) que cualquiera sea el todo, concebido como fuere, existe un Principio más allá de todo (*epekeina pantôn*) e incoordinado respecto de todo (*asyntakton pros panta*)” [*De Princ.* I.1; WC 4; Rappe 68].

Como vemos la exigencia de trascendencia es neta y terminante para Damascio. El Principio es Inefable no sólo porque no hay fórmula verbal que lo retenga sino porque su total independencia y ajenidad desautoriza cualquier reflexión o conceptualización acerca de ello. La lejanía insondable del Principio Indecible queda acentuada por el hecho de que ese peculiarísimo Principio no está acoplado con absolutamente nada. Por eso ni siquiera podría ser pensado como causa de algo y tampoco puede ser visto como precediendo a algo. La absoluta trascendencia del Principio excluye por tanto, como dijimos, la relación causal del Principio Inefable con sus efectos.

“Si queremos expresar lo inexpresable (*ta apthegkta*) y concebir lo inconcebible (*ta anennoêta*), corresponde que pongamos como fundamento (*axioumen hypotithesthai*) aquello incompatible (*to asymbaton*) con todo e incoordinable (*asyntakton*), que ha de ser tan trascendente (*exêiremenon*) que ni siquiera puede ser caracterizado como trascendente.”

Damascio justifica esta afirmación en el simple hecho de que:

“Algo trascendente es trascendente en cuanto trasciende siempre a algo. Sin embargo, por este mismo hecho de trascender a algo, resulta no ser entonces completamente trascendente, ya que mantiene al menos una relación con lo trascendido. Además se le adjudica, en general, [a lo trascendente] una cierta primacía (*proêgêsei tini*) dentro de la coordinación (*syntaxin*).”

Por eso concebir lo trascendente como algo que ocupa un primer lugar por encima de otros requiere y se ve necesitado también de esos otros que vienen a continuación. Por lo tanto Damascio concluye: “Esto hace que [si lo Inefable] es puesto como fundamento trascendente, [se deba reconocer a la vez que] no le corresponde en verdad ser puesto ni siquiera como trascendente” [*De Princ.* I.7; WC 21; Rappe 80-1].

La imposibilidad de caracterización de lo Inefable también se sustenta como vemos en que calificarlo de ‘trascendente’ o de ‘fundamento’ implicaría necesariamente conectarlo de alguna manera con sus subordinados. Pues a pesar de que la predicación de incompatibilidad con todo pareciera el rasgo característico de la trascendencia, ya que decir que es ‘trascendente’ pretende insistir en que se trata de algo absolutamente incordinado, resulta que para trascender, según su mismo estar más allá, se muestra relacionado con lo trascendido.

Frente a esta situación, el desconcierto del *logos* se manifiesta como una revuelta (*peritropên*), un volverse sobre sí que admite hasta la misma contradicción, como ocurre en este caso en que la trascendencia no puede ser afirmada plenamente como tal sin caer en contradicción. En ese estado de desazón, el *logos*, sin salirse del atolladero, sólo atina a aferrarse a la Unidad.

En virtud de su independencia, la Unidad, por no ser menesterosa de nada, aparece como absolutamente autosuficiente (*anendees*). La absoluta independencia justifica que la Unidad sea caracterizada como un Principio (*archê*). En la búsqueda del Principio de todo conviene, por tanto, priorizar a la Unidad. Desde luego, lo Uno, en tanto es Uno, es en sí mismo autosuficiente e independiente. Aunque precisamente lo problematizable es dicha independencia. Pues -como aclara Damascio- en cuanto consideramos a lo Uno no sólo como autosuficiente sino también como Principio, en la misma medida en que es Principio, lo Uno se muestra dependiente y deficiente

(*endees*) en algo, porque está coordinado con sus efectos. Lo Uno aparece así, según diferentes respectos, deficiente y autosuficiente a la vez. Su independencia radica en que es lo que es en sí mismo. En tanto unidad, no requiere de nada, por lo que resulta autosuficiente. Pero, en cambio, en cuanto está involucrado en la producción de otros, así como su precedencia respecto de todo lo demás, se establece una conexión inevitable entre productor y producto dentro del ordenamiento jerárquico. El hecho de quedar conectado -en cuanto es Principio- con los que descienden de la Unidad es la causa de la pérdida de la independencia y de la autosuficiencia del Uno. Por lo tanto, que lo Uno sea visto como causa o como Principio lleva implícito el establecimiento de una cierta sujeción que somete, a lo que oficia de causa, a una pérdida de su aislamiento respecto de los efectos. Por ese motivo, piensa Damascio, que es imperioso buscar algo otro (*allo ti zêtêton*), que esté más allá y que no esté sujeto a nada en ningún sentido. A Aquello más allá del Uno no podremos consiguientemente nombrarlo ni siquiera como 'Principio', ni tampoco predicar de ello lo más venerable, como es calificarlo de máximamente 'autosuficiente' (*to anendeestaton*), término que denota excelencia (*hyperochên*), al indicar que queda exceptuado de toda necesidad. Por tanto, como vimos Aquello que está más allá, o sea lo Inefable, no puede ser considerado ni siquiera absolutamente 'trascendente' (*exêiremenon*). Por el contrario debe verse como algo completamente impensable (*to pantêi aperinoêton*). Sin duda, frente a tal superioridad sólo cabe el más profundo silencio (*pantêi sigômenon*). Para Damascio queda planteado así el axioma que define al pensar humano, porque si bien el *logos* no logra pronunciar nada respecto de lo Inefable, encuentra no obstante gozo y plenitud en precisamente no designar nada, al mismo tiempo que el *logos* se muestra reverente respecto de tal inabarcable ignorancia (*tên amêchanon agnôsian*) [*De Princ.* I.13; WC 38-39; Rappe 93].

Pero Damascio comunica que se encuentra, no ante un solo axioma, sino en realidad frente a dos axiomas diferentes. Nos dice que los ha tomado del *Monobiblos* de Proclo, refiriéndose posiblemente a *Teología Platónica* III.18 que expone las lecciones acerca del *Filebo* de Platón. Estos dos axiomas son denominados por Proclo -según Damascio- el 'axioma inefable (*aporrêton*)' y el 'axioma expresable (*îrêton*)'. El axioma inefable se refiere al conocimiento que está en proceso de gestación de Aquello, sufriendo los dolores del trabajo de parto (*kata tên ôdinousan*

ekeino gnôsin); mientras el axioma expresable se conecta con el conocimiento de lo que ya está netamente articulado (*kata tên diêtrômenên*). A través de estos axiomas queda caracterizada la ambivalencia que nos lleva desde lo cognoscible a lo incognoscible y viceversa. Nos movemos en la dualidad y la oposición cuando estamos sumergidos en los padecimientos titánicos (*titanikon paschomen*) ocasionados por la pregunta acerca del qué es, indagación que recorta y separa, pues divide permanentemente. Esta pregunta por el qué es, es la causa de todos los males dice Platón en la *Carta II* (313 a). Sin embargo, debido a este mismo ardor por preguntar, acometemos a la vez el riesgo del ascenso (*anagein*) hacia lo más sagrado de todo (*hagiôtaton*), que es Aquello completa y absolutamente indivisible (*pantos holou amerestaton*), no conceptualizable ni decible. Al mediar el cuestionamiento racional ocupado en plantear distinciones queda al descubierto la engañosa paradoja que obnubila a los hombres cuando, al buscar lo Inefable, creen enfrentarse con 'algo'. Entretanto nuestro intelecto, pujando por dar a luz aquella noción, no alcanza a producirla (*proagei*) sino que por el contrario se contrae y concentra (*synagei*) al trabajo de parto para conducirlo (*anagei*) hacia lo absolutamente simple, indivisible, inexpressable. Ocurre que -tal como lo advirtieron Platón y los *Oráculos*- sólo si fuéramos capaces de dejar en el olvido lo propio y característico de nuestros pensamientos, para subir directamente hacia los dolores del trabajo de parto (*pros tên ôdîna*) que tratan de dar a luz a Aquello, podría ocurrir que lleguemos a conocerlo, aunque en definitiva nada nunca pueda ser anunciado o reportado (*apangellein*) acerca de Aquello. Durante la persecución del objetivo debe cuidarse sin embargo que sea apartado el obstáculo (*to empodion*) que atañe a esta proyección (*probolên*), obstáculo que consiste en las preguntas sobre el qué es, preguntas que apenas sirven para sentar las distinciones, alejándonos de lo buscado. Ahora bien, si forzáramos a dicha proyección para que nos enseñe Aquello, continuará emitiendo proyecciones de segundo y tercer orden, hasta que seamos poseídos (*epilêpsetai*) por la mejor de las concepciones (*ennoia*), que es la que desapruueba la consideración de un Principio dividido y polimorfo. La mejor concepción prefiere en cambio dar la precedencia a la osadía por concentrar (*synairousa*) a todas las distinciones en una única naturaleza monoforme. Entretanto progresa la gestación primigenea (*prôtê ôdis*) de la potencia cognitiva. La gestación primigenia permanece en el interior (*eisô menousa*), sin

dirigirse hacia afuera (*ou proïousa*), y sin ni siquiera aceptar esa concentración que está gestando (*kyousan*) una pluralidad en su interior, pluralidad a la que todavía no ha dado a luz (*tetokyian*). La gestación primigenia permanece grávida (*ôdinousa*) del Uno que porta en su interior, Uno completa y absolutamente simple, enclavado (*hidrymenon*) por encima de toda multiplicidad. Se produce así lo extraordinario que quiere resaltar Damascio dado que se trata de una gravidez sin alumbramiento. El proceso al que nos somete la gestación primigenia no alcanza para parir lo Inefable. Por el contrario es el doloroso impulso, en constante tensión irresuelta, que dará inicio a la separación, no ocurrida todavía. Pero he aquí la paradoja: aunque este Uno sea incognoscible está -si estuviera permitido decirlo- en proceso de gestación (*ôdinei*) de lo cognoscible, sin que lo cognoscible se presente añadido (*prostithemenon*) a aquél Uno. Por lo tanto la naturaleza del Uno, en cierto modo, no puede ser considerada como completamente inefable, en la medida en que entrega algo análogo a un significado conjetural -no del todo articulado (*eis hyponoian adiarthrôton*)- de lo cognoscible. Dicha significación analógica es transmitida a través de los dolores del engendramiento (*têi ôdini*). La situación que le interesa resaltar a Damascio es la peculiaridad propia de la instancia de los padecimientos perseverantes y perdurables, que prosiguen a lo largo de todo el trabajo de parto -aunque sin la envergadura para provocar el alumbramiento-, momento que no consigue alcanzar la posesión del saber ni tiene por objeto algo cognoscible. Estos dolores acompañan y rondan en torno del Uno, por la cercanía de lo Uno con lo Inefable, que es completamente incognoscible y ajeno a cualquier exhibición. Estas angustias del Uno, todavía envuelto en las tinieblas de lo inexpresable, son sin embargo el anuncio de lo que está en vías de manifestación mediante las aflicciones del proceso de estar en vía hacia el alumbramiento [*De Princ.* I. 29/2; WC 86-89; Rappe 128-129].

La ambivalencia del anuncio de lo comunicable, que -con todo- se abstiene de ser comunicado, está descrito desde el comienzo del tratado *Acerca de los Primeros Principios* en términos de los dolores que acarrea el trabajo de parto, comparable con los padecimientos y grandes angustias producidas por el esfuerzo por pensar al Uno y sus contradicciones. Damascio remite al *Parménides* (141 e-142 a) de Platón, objeto principal de las discusiones de la Escuela de Atenas.

“Quizá Platón, por medio del Uno, -dice Damascio- nos ha elevado inefablemente hacia aquel Inefable más allá del Uno,

que ponemos ahora en cuestión por la supresión precisamente del Uno mismo; así como también Platón, por la supresión de todo lo demás, nos retrotrajo hasta lo Uno” [*De Princ.* I.5; WC 9; Rappe 72].

Una vez que se elevó hasta lo Uno -advierde Damascio- Platón guardó silencio (*esiôpêsen*). Silencio que Platón¹², de acuerdo con la más antigua tradición (*archaitropôs*), consideró apropiado (*prepôdes*), porque esta tradición sostiene que lo relativo a lo totalmente inexpresable (*peri tôn pantêi aphthegtôn*) debe ser mantenido en completo silencio (*pantêi siôpân*) [*De Princ.* I.5; WC 9; Rappe 72].

La propuesta de Damascio consiste en problematizar la situación que atañe a la capacidad productora del Uno. La mayor dificultad pasa por la conceptualización del aspecto causal del Uno, porque la causalidad implica relacionar a lo precedente con lo subsiguiente. Sin embargo, la cercanía con lo Inefable envuelve también al Uno en las tinieblas del desconocimiento y de la desconexión. A pesar de que lo Uno subsiste aún en el distanciamiento que lo aproxima a lo Inefable, el todo que subsiguientemente habrá de producirse depende del Uno, porque lo Uno engloba sin distinciones a la totalidad que habrá de emerger, totalidad cuya disgregación servirá para eslabonar el retorno a la Unidad. Lo Uno transita por un proceso de gestación que lo encamina hacia lo emergente a partir de él. No obstante el estado de latencia de sus dolores de parto, sólo admitirá la verbalización como lo que aparece a continuación, tras sus pasos, pues llega después. Damascio al mencionar los dolores de gestación que padece lo Uno describe de manera magistral el tránsito que conecta lo Inefable con la Unidad. Podríamos decir que lo Uno -más allá del Ser- despliega la función de lo mediador en dirección al Inefable, mediación que autoriza la posibilidad de la predicación conceptualizadora, no obstante el retraimiento de lo Uno incapacitado para dar a luz. Por la estrecha proximidad de lo Uno con lo Inefable, lo Uno –a pesar de su estado de gestación- permanece sumido en la oscuridad sin alcanzar el momento definitivo que provoca el alumbramiento.

Entretanto persiste la incógnita acerca de cómo ha de considerarse el modo de producción característico del Uno, que escapa a cualquiera de nuestras categorías conocidas.

Lo Uno es anterior a la actualidad (*energeia*), a la potencialidad (*dynamis*) y a la subsistencia (*hyparxis*). Por lo tanto, sólo debido a nuestras necesidades (*aporiâi*)

¹² Cf. PLATÓN, *Carta VII* 341 c-342 a; *Carta II* 312 d-e; 314 a-b y también *Sofista* 244 b-245 a

conceptuales y explicativas, nosotros decimos de manera bastante impropia que lo Uno produce o crea (*paragein*). Es imprescindible, por consiguiente, que depuremos por completo todas las explicaciones a nuestro alcance acerca del modo en que lo Uno es capaz de producir, porque el modo de producción del Uno es incompatible (*asymphylon*) con todo lo conocido por nosotros [*De Princ.* I.39; WC 121; Rappe 155]. Dado que lo Uno se mantiene simultáneamente separado (*kechôristai; to êxêirêmenon*) y, a la par, unido (*syntetagmenon*) e inmanente (*enestin*) a todo, la forma en que origina la génesis de sus efectos escapa completamente a nuestra comprensión [*De Princ.* I.42; WC 128; Rappe 159].

El ciclo que da inicio a la producción que emerge desde la Unidad se cumple de acuerdo con una triplicidad que implica la permanencia, la salida y el retorno. Pero podría decirse que ninguno de estos tres momentos es aplicable correctamente al Uno, ni siquiera como una alusión indirecta: ni la permanencia de lo primero, ni el desprenderse y proceder de lo segundo, ni la reconversión hacia lo primero durante el retorno del tercero. Para que pudieran diferenciarse esas tres instancias en el intimidad de la Unidad sería preciso que se distinguieran, allí en la interioridad del Uno, lo mismo de lo otro. Como no hay distinción en la Unidad, debe recurrirse a una analogía para concebir alguna semejanza aplicable al proceso que produce algo a partir de la Unidad. Pero lo Uno resulta más comprensible únicamente de manera analógica cuando es considerado en conexión con el momento de la permanencia inicial, dado que ni la identidad ni la alteridad tienen cabida en lo Uno sino que identidad y alteridad sólo se muestran a través de los desarrollos de la procesión o de la conversión. Lo Uno-todo deja entrever así alguna señal indicadora en dirección a la subsistencia de lo que permanece en sí mismo (*pros tèn tou menontos endeixin*). Cuando, en cambio, algo se haya separado de lo Uno y haya emergido completamente a partir del Uno-todo, o sea durante el proceso de la salida de lo Uno, quedará abandonada la permanencia característica del Uno-todo, porque lo emergente se distingue del Uno-todo, al separarse, proceder y originarse desde la Unidad primigenia. Mientras tanto lo Uno-todo, como no sale de sí ni procede ni emana, obviamente permanece en sí mismo. Ahora bien, el reposo y la firmeza, que evoca analógicamente la permanencia del Uno-todo proviene de su proximidad con lo Inefable. Es obvio -que por su abisal lejanía- lo Inefable rechaza cualquier predicación, no admite tampoco alusión alguna que

indirectamente pudiera hacerse en torno de su presencia. El distanciamiento propio del Inefable, su estar siempre más allá, instala una precedencia absoluta, que es una lejanía desde donde no llegan rastros ni indicios accesibles para nosotros. Pero justamente porque de lo Inefable nada emerge ni sale de allí, se podría decir bajo la cobertura analógica -por la simple significación de los términos- que aquello que de ninguna manera procede o emana, ni da origen a algo, tiene que permanecer necesariamente en sí mismo, al menos de modo analógico. El permanecer en sí mismo es el rasgo de la mismidad recóndita de lo Inefable, que nada origina ni siquiera al Uno, pero que la analogía descubre y pone de manifiesto. Por su alejamiento e incoordinación con todo, lo Inefable es aquello que está antes que todo sin haber dado origen ni siquiera al Uno, aunque sí lo precede. La analogía del Uno-todo con la permanencia en un sí mismo está basada en el hecho paradójico de que nada, ni siquiera lo Uno-todo, procede a partir de lo Inefable. Aquello Inefable se mantiene inmerso en el enorme distanciamiento en que está instalado sin relación con nada. La analogía con el momento de la quietud del sí mismo les conviene tanto a lo Inefable como a lo Uno. Les cabe a ambos la predicación analógica de la permanencia porque subsisten en la situación originaria de estabilidad y sosiego. Pero se advierte, teóricamente, una cierta precedencia en la quietud de lo Inefable. Dicha anterioridad sólo puede ser afirmada si admitimos que lo que permanece es anterior a lo que procede y que lo que procede por tanto debe estar antecedido por lo que permanece. Pues, si previo al proceder debe haber algo que permanezca, es necesario *poner* entonces algo permanente, cuya presencia es exigida por el rigor mismo de la reflexión. Ésta es la razón por la que, sin conocerlo, *ponemos* a lo Inefable morando en su indescriptible estabilidad, firmeza, persistencia, como Uno anterior al Uno, lo que equivale analógicamente a la instancia inicial del estar en la serenidad de la permanencia que no procede [*De Princ.* I.42; WC 129-130; Rappe 160].

Lo dicho le sirve a Damascio para justificar que todos los dioses son efectivamente un único Dios. Agrega que son llamados 'dioses' a partir de ese único Dios porque derivan de él y están referidos a él (*hôs aph'henos kai pros hen*), como salidos de una raíz que es única para todo lo que proceda a partir de ella. Raíz que precede a todo y que junto con todo en cierto modo también procede -si estuviera permitido decirlo- como *mónada* perteneciente al número divino [*De Princ.* I.40; WC

123; Rappe 156]¹³. La precedencia de la raíz acompaña todo el proceso del crecimiento, por eso se puede decir que la raíz precede y procede junto con los brotes. La procesión acontece como momento subsiguiente a la permanencia de la Unidad, que en tanto Uno-todo comenzará a desdoblarse al integrar la tríada de lo Unificado.

Estos rasgos de lo Inefable, a mi modo de ver, son los que autorizarán al Areopagita, convencido de la sacralidad abrumadora del Principio Indecible a gestar un término como *'Thearquía'* para expresar tamaña sobreexcedencia.

La palabra *'Thearquía'* denota, con una sola expresión, la complejidad desmenuzada por Damascio al indagar el pasaje de lo Inefable a la Unidad y desde lo Uno a lo Inefable.

Resumamos brevemente la *'rapsodia insensata'* que, de acuerdo con la presentación de Damascio, a pesar de nuestra *afasia* respecto de lo Inefable, elaboramos para describirlo. Lo Inefable es lo admirable en máximo grado. Está más allá del Uno. Esto lo vuelve completamente incognoscible, impracticable e impensable, pues no puede decirse que sea algo, tampoco que sea nada. Es absolutamente indivisible, ya que el cuestionamiento racional no puede dividirlo. Trasciende al Uno, aunque no pueda decirse que sea *'trascendente'* porque es ajeno a todo. No está conectado con nada ni antecede a nada. No es causa de nada, nada procede a partir de lo Inefable, tampoco lo Uno. No es siquiera un principio ni es autosuficiente. Análogicamente es comparable con la permanencia en sí. El *logos* cuando trata de conocerlo sufre una circularidad o reversión, de manera que ante lo Inefable sólo cabe el silencio. No obstante el distanciamiento e inasibilidad de lo Inefable – exagerados en cierto modo por la presentación de Damascio- el respetuoso silencio con que saludamos a lo Inefable inunda a la supraignorancia con el mismo gozo que se experimenta en el *adytum*.

Pero es notable la insistencia de Damascio por demostrar cómo lo que ni siquiera puede ser pensado se muestra bajo la faceta de la Unidad. Sostiene que el estado de fragmentación que acosa a la naturaleza humana nos incita a buscar, ante la reversión del *logos*, la simplicidad de la totalidad. Escruta de qué manera la dignidad de lo primigenio nos conmueve y estremece hasta el punto que reconocemos a la Unidad como Principio. Lo Uno se muestra como símbolo de la simplicidad y de la

¹³ Véase DIONISIO AREOPAGITA, *DN* M649 b- 652 a (l. 135-137)

inclusión en la totalidad. La Unidad independiente y autosuficiente es reconocida como Principio, pero la acosa la deficiencia y la pérdida de autonomía debido a su dependencia respecto de sus productos. Lo Uno resulta así separado de todo y simultáneamente unido a todo. El simbolismo desplegado por lo Uno proporciona indicios anunciadores de lo Inefable, aunque de ninguna manera esos indicios sean suficientes para permitirnos pensar y nombrar a lo Inefable. Por lo tanto lo Uno resulta decible e indecible simultáneamente. Algo de la oscuridad de lo Inefable acompaña y envuelve al Uno, que reside también en el *adytum*. De modo que lo Uno entrega sólo un significado conjetural. La ambivalencia del Uno, que devela y a la vez encubre a lo Inefable, se manifiesta como un *proceso de gestación*. Movidos por los *padecimientos titánicos* del preguntar nos vemos impulsados a arriesgarnos arduamente al ascenso hasta lo Inefable. Pero en el trayecto se nos van presentando las proyecciones de segundo y tercer orden elaboradas en torno de lo que une y separa al Uno de lo Inefable. Las proyecciones se muestran como obstáculos para ser superados, hasta que llegue a hacerse presente de improviso *la mejor concepción*, que es la que rechaza como Principio a lo dividido y polimorfo. La *gestación primigenia*, grávida del Uno simplísimo, permanece concentrada en su propio interior sin advertir la pluralidad que gesta. La *gestación primigenia* de la potencia cognitiva asume la osadía de concentrar todas las distinciones en algo único y monoforme. Es un trabajo de parto que no llega a alumbrar nada, porque el modo de producción de lo Uno-todo es indescriptible. Como lo Uno no sale de sí sino que se mantiene estacionario en su mismidad es comparable analógicamente, al igual que lo Inefable, con la permanencia en el sí mismo, que es el primero de los tres momentos de la producción que procede y retorna.

III. Dionisio del Areópago

Considero que la emergencia del Uno a partir de lo Inefable, con las características descritas por Damascio, es aplicable al término '*Thearquía*' acuñado por Dionisio del Areópago para designar a lo divino en la instancia de Principio de la divinidad.

Me limitaré a continuación a dar sólo un mínimo esbozo del uso en Dionisio del vocablo '*Thearquía*'.

Es indiscutible que el Areopagita pone énfasis en destacar, no el distanciamiento, sino la capacidad productora de lo Divino. La Bondad divina, su permanente donación y comunicación ininterrumpida constituyen tal vez la faceta de lo divino mejor mostrada por Dionisio. Justamente la gratuidad, resaltada por Dionisio, del divino sostén respecto de sus creaciones parece lo opuesto de la lejanía del Inefable presentado por Damascio. La primera impresión al estudiar a ambos, por tanto, apunta a una divergencia bastante pronunciada entre el tratamiento de los Principios por parte de Damascio y la piadosa consideración del Dios cristiano por parte de Dionisio. La severidad de las deducciones dialécticas de Damascio en nada se parece a la exaltada enunciación de predicados a menudo contrapuestos de la que hace gala Dionisio. Sin embargo descubrir los matices del significado pleno del neologismo 'Thearquía' requiere indagar el contexto teórico brindado por los escolarcas de la Escuela de Atenas. En mi opinión, recién cuando se escucha el término con el trasfondo de los reiterativos análisis del académico Damascio, la palabra empieza a cobrar un significado interesante.

Dionisio le presta una enorme atención a las operaciones divinas desplegadas por la *Thearquía*. Presenta a las acciones de Dios como 'benefactoras procesiones'. Las procesiones divinas son las manifestaciones acordes con la Bondad divina. A veces las llama 'promesas'¹⁴ o 'mercedes'¹⁵ o 'beneficios supracelestiales'¹⁶. La *Thearquía* purifica y perfecciona¹⁷, elige¹⁸, gobierna¹⁹, proporciona el ser²⁰, abraza supraesencialmente y cohesiona²¹, facilita la elevación unificante²², dona *gnôsis teúrgica*²³. Pero la operación fundamental de la *Thearquía*, a la que Dionisio le otorga

¹⁴ DIONISIO AREOPAGITA, *La Jerarquía Eclesiástica* (en adelante EH) M.552 d (II. 120)

¹⁵ *Ibid.* EH M553 d (II.122)

¹⁶ *Ibid.* EH M445 c (II.94)

¹⁷ *Ibid.* EH M508 d (II.109)

¹⁸ *Ibid.* EH M512 a (II.112)

¹⁹ *Ibid.* *La jerarquía Celeste* (en adelante CH) M208 d (II.29)

²⁰ *Ibid.* CH M208 a (II. 28)

²¹ *Ibid.* CH M212 c (II.32)

²² *Ibid.* EH M504 c (II.106)

²³ *Ibid.* EH M501 b (II. 104) Véase RITACCO, Graciela Lidia 'Teología vs teurgia ¿Ruptura o continuidad?', *Simposio Internacional Helenismo Cristianismo*, 2008 Universidad Nacional de General

un rango privilegiado, es la iluminación²⁴. Por eso menciona 'las luminosidades primoperantes'²⁵, 'los resplandores'²⁶, 'la donación lumínica'²⁷. Considera además que la 'iluminación teúrgica' proporcionada por la *Thearquía* es una iniciación a los Misterios²⁸. En definitiva la *Thearquía* mantiene a través de sus operaciones una relación constante con los órdenes angélicos y con los hombres a los que providencialmente no abandona.

Esta rápida enunciación del activo y continuo acompañamiento que lo creado recibe de parte de la *Thearquía* es exactamente lo opuesto de la insalvable distancia de Aquello Inefable. A pesar de las diferencias con Damascio, que modifican notablemente la comprensión de lo divino otorgándole un indudable carácter cristiano, me parece válido interpretar de todas maneras las menciones a la '*Thearquía*' en consonancia con el contexto platónico del tratado "*Acerca de los Principios*", sin pensar por ello que Dionisio se haya disfrazado de cristiano o haya usado los argumentos filosóficos sólo como un recurso para congraciarse con los discípulos paganos de la Escuela de Atenas.

Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa- Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica,
CD-ROM ISSN 1851-6718

²⁴ Pueden verse acerca de la importancia de la iluminación: RITACCO, Graciela Lidia "La teología de la Luz en Dionisio del Areópago" Conferencia en el Instituto San Ireneo, Buenos Aires, 2010; 'El Bien, el Sol y el Rayo de Luz según Dionisio del Areópago' en *Studia Patristica* 68 - Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011, edited by Markus Vincent, Leuven, Peeters Publishers, 2012, vol.16 ISBN 978-90-429-3001-8, pp. 181-200; 'La metafísica de la luz: de Dionisio del Areópago a Roberto Grosseteste' en *Fuentes del Pensamiento Medieval: Continuidad y Divergencias*, J. J. Herrera (ed.), Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, San Miguel de Tucumán, 2012, pp. 427-438; 'Los decires acerca de lo divino: Juliano y Dionisio' en *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, Juan C. Scannone-Roberto Walton-Juan P. Esperon editores, Bs.As., Biblos, 2014, pp.373-396, ISBN 978-987-691-276-1

²⁵ DIONISIO AREOPAGITA, *CH* M201 a (II. 26)

²⁶ *Ibid.*, *CH* M 196 c (II. 25). Puede verse la importancia de la luz en el Helenismo en RITACCO, Graciela Lidia 'Los divinos resplandores del Sol. El discurso de Juliano acerca del Rey Sol, como caso de interrelación entre lo divino, lo cósmico y lo humano' en *Epimeleia* XVII, 33/34, Buenos Aires, 2008, pp. 125-149

²⁷ DIONISIO AREOPAGITA, *CH* M272 d (II. 40)

²⁸ *Ibid.*, *EH* M501 b (II. 104-105)

La honestidad intelectual del Areopagita está para mí fuera de duda. Sin embargo se siente obligado a fabricar un neologismo para designar a lo divino. En el neologismo 'Thearquía' resuena, aunque sea parcialmente, ese estado de ebullición que explota en el seno del Uno, según Damascio, tanto en dirección a lo que vendrá a continuación del sí mismo propio de la Unidad, como respecto de la inefabilidad de lo que lo antecede como Inefable. La *Thearquía* en sí misma es calificada por Dionisio de benefactora²⁹, venerable³⁰, principio de perfección³¹, totalmente sabia y hacedora de sabiduría³².

Dionisio se pregunta - como también lo hace Damascio inquieto por una problemática casi idéntica- de qué manera la *Thearquía* puede ser dadora de bienes y pueda ser participada a pesar de que sobrexceda (*hyperechei*) y trascienda a todo (*pasês exêrêtai*)³³. Es llamada además 'todopoderosa (*pantokratôr*)' -dice Dionisio- porque todo lo provee y todo lo gobierna pero sin mezclarse con nada (*amigôs*)³⁴.

Situada más allá de sus productos, Dionisio le adjudica a la sobreexcedencia de lo divino el epíteto de 'supraesencial (*hyperousios*)'. Debido a este rasgo de superioridad por sobre todo lo que existe sólo puede aludirse a la *Thearquía* analógicamente y mediante símbolos³⁵. La supraesencial *Thearquía* es reconocida no sólo como una subsistencia en sí misma realmente existente (*ontôs ousan hyparxin*) sino también como la verdadera causa de la subsistencia de todo lo demás que no es ella. Pero ninguna de estas afirmaciones alcanza para definirla, debido a su supraesencial (*hyperousion*), ininteligible (*anoêton*) e inefable (*arrêton*) indeterminación (*aoristian*), puesto que la *Thearquía* es invisible (*aoraton*), ilimitada (*apeiron*) e inabarcable (*achôrêton*)³⁶. Es evidente que Dionisio razona de manera muy similar a Damascio, sin aplicar a sus enunciados las elaboradas demostraciones del pagano.

²⁹ *Ibid.* EH M513 c (II.113)

³⁰ *Ibid.* EH M557 b (II.124); CH M212 c (II. 32)

³¹ *Ibid.* EH M564 c (II.129)

³² *Ibid.* EH M568 a (II.131); 564 b (II.128)

³³ *Ibid.* DN M889 c (I. 200)

³⁴ *Ibid.* DN M937 a (I. 215)

³⁵ *Ibid.* EH M376 d (II. 67)

³⁶ *Ibid.* CH M140 c-141 a (II. 12); cf. CH M168 a (II.19); CH M177 c (II.20)

Pero no podemos dejar de señalar que el recurso a la simbología y el uso de la analogía es frecuente también tanto en Proclo como en Damascio³⁷.

Para los teólogos –sostiene Dionisio- la *Thearquía* es ‘anónima’³⁸, porque su integridad total (*tês holês*)³⁹ es inasible. Dionisio y Damascio⁴⁰ coinciden en considerar admirable a lo divino, justamente por la inabarcabilidad que impide nombrar a Dios. “Esto es admirable (*thaumaston*)” nos dice Dionisio: que el nombre realmente (*ontôs*) admirable sea “lo por encima de todo nombre”⁴¹. Dionisio, basándose obviamente en fuentes bíblicas, aplica como Damascio el adjetivo ‘admirable’ a la sobreexcedencia de lo divino. El Areopagita señala asimismo que hemos recibido de Melquisedec la guía para el ascenso en dirección “a la verdadera y única *Thearquía* (*tês epi tên alethê kai monên thearchían anagôgês*)”⁴², fórmula en la que la predicación de ‘única (*monên*)’ se aproxima bastante sugestivamente a ‘permanencia (*monê*)’. *Monos* y *monê* son usados con la intención de aludir al Uno como instancia inaugural que reposa en su mismidad⁴³.

Por otro lado, el Areopagita utiliza el inesperado adjetivo ‘*aphthegmonos*’ para calificar a la *Thearquía*. Con este adjetivo Dionisio se refiere a la imposibilidad de articular sonidos y palabras. Imposibilidad que caracteriza al máximo grado de ocultamiento (*kryphiotêta*) que envuelve y aleja a la *Thearquía*⁴⁴.

³⁷ Puede verse RITACCO, Graciela Lidia ‘*Filosofía. Alma, Símbolo*’ en *Epimeleia*, X, 19-20, Buenos Aires, 2001, pp. 37-67, ‘*La palabra misteriosa en el Neoplatonismo ateniense*’, *Epimeleia*, XIV, 27-28, Buenos Aires, 2005, pp. 41-64

³⁸ DIONISIO AREOPAGITA, DN M596 a (I.118)

³⁹ *Ibid.* DN M636 c (I. 122); M637 c (I. 124)

⁴⁰ DAMASCIO, *De princ.*, I.6; (WC 14; Rappe 76). Como vimos anteriormente también Damascio se sorprende por el carácter ‘admirable’ de lo divino.

⁴¹ Véase Salmo 8:2; Jueces 13:18

⁴² DIONISIO AREOPAGITA, CH M261 a (II. 38)

⁴³ Puede verse PROCLO, *Th. Pl.* III.7-8; RITACCO, Graciela Lidia ‘*El Misterio de la Unidad. Un tema del Neoplatonismo ateniense según Proclo*’, en *Epimeleia*, XV, 29/30, Buenos Aires, 2006, pp. 99-119

⁴⁴ DIONISIO AREOPAGITA, CH 336 d (II. 57). Puede verse el alcance del significado de ‘oculto’ y ‘ocultez’ para el Areopagita en RITACCO, Graciela Lidia ‘*Hombres de Dios, secretas contemplaciones y alados enigmas* (Dionisio del Areópago, EH IV.2)’ en *Anuario Epimeleia. Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones*, Buenos Aires, Sección de Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios

El Areopagita agrega que el camino de ascenso (*anateinometha*) hacia ella recorre dos etapas. Pasa primero por la sacra veneración (*hierais eulabeiais*) intelectual de lo oculto (*kryphion*) que está más allá de *ousía* e inteligencia y es propio de la *Thearquía*; para alcanzar luego la segunda instancia que es adorar (*timôntes*) a lo Indecible (*ta arrêta*) con un reverente silencio (*sôphroni sigêi*)⁴⁵. Dos momentos extrañamente comparables con el juego desplegado por Damascio entre lo Uno y lo Inefable sumido también en el silencio. Por consiguiente la *Thearquía* oficia, por un lado, de Principio de todo principio, puesto que es supraesencialmente supraprincipial (*archês hapasês hyperousiôs hyperarchios archê*) como Principio que está absolutamente separado. Pero, por otro lado, la *Thearquía* hace entrega de una bondadosa donación de lo oculto (*toû kryphiou...agathê metadotis*) - según lo permitido- en cuanto es Bondad productora y cohesiva (*paraktikên kai synochikên agathotêta*) de todo lo que es⁴⁶.

De modo que el Areopagita nos presenta a la *Thearquía* supraesencial, por un lado, como Suprabondad suprasubsistente, inexpresable para todo lenguaje e impensable a causa de su supraeminente aislamiento (*hyperochikôs aphêirêmenên*). Pero por otro lado, en tanto es Bondad subsistente (*hyparxis*) – en virtud del hecho mismo de ser bondadosa- es causa de todos los seres. O sea la Bondad Primigenia (*agatharchikên*) de la *Thearquía*, aunque en cierto modo subsista en una mismidad que es inabarcable por nosotros, no se queda encerrada en su lejanía sino que atiende amorosamente a sus obras⁴⁷. Dionisio se detiene en la consideración de estas dos

Filosóficos E. Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, I 1-2, (2010/1), pp. 141-158

⁴⁵ Véase el silencio según Dionisio Areopagita y Proclo en RITACCO, Graciela Lidia 'Acerca de la predicación apofática' en *III Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos E. Pucciarelli, 2007 *CD-ROM ISBN 978-987-537-072-2*; y 'Nominación divina y silencio' en *Imagem e Silêncio. Do Neoplatonismo Pagão ao Neoplatonismo Medieval*, Atas do I Simpósio ibero-americano de estudos neoplatônicos, Bauchwitz, Oscar Federico - Cunha Bezerra, Cicero (eds) Natal/RN, Brasil, EDUFRRN (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), Natal, 2009, pp. 123-142

⁴⁶ DIONISIO AREOPAGITA, *DN* M589 a-c (I. 111-112); *CH* M212 c-d (II. 32) Puede consultarse RITACCO, Graciela Lidia 'Los himnos theárquicos' en *Teología y Vida*, XLIII, 2-3 Santiago de Chile, PUC, 2002, pp. 350-376 (circula también digitalizado)

⁴⁷ DIONISIO AREOPAGITA; *DN* M593 c-d (I.117); cf. *Col.* I:17; *Rom.* 11:36

facetas de la *Thearquía* que parecieran contraponerse, como si fueran una cara interior y otra, volcada hacia la exterioridad. Lo Divino se muestra así tanto cerrado sobre sí mismo, como abierto y dispuesto a donarse. La simultaneidad de estos rasgos divinos contrapuestos ha incitado, tanto al Areopagita como a Damascio, a reflexionar con insistencia acerca de ambos aspectos.

La manifestación de la *Thearquía* acontece mediante benefactoras procesiones (*agathourgous...proodous*). Gracias a lo expuesto por las procesiones reconocemos y alabamos a la *Thearquía* como *mónada* y como *tríada*. Es Uno (*hénada*) en cuanto a su simplicidad (*haplotêta*), unicidad (*henotêta*) y sobrenatural indivisibilidad (*amereias*). Es *tríada* a través de la manifestación tripersonal de la supraesencial fecundidad⁴⁸.

Los iniciados sacramente (*hieromystai*) en nuestra tradición teológica –dice Dionisio– se refieren a la diversidad de estas dos instancias llamándolas ‘uniones (*henôseis*)’ y ‘distinciones (*diakriseis*)’. Las divinas uniones consisten en una estabilidad o permanencia (*monimotêtos*) suprainefable (*hyperarrêtou*) y supraincognoscible (*hyperagnôstou*) que es un suprafundamento (*hyperidryseis*) de lo divino que queda oculto sin difundirse ni salir de sí (*anekphoitêtous*). Debe prestarse atención a que, cuando Damascio⁴⁹ habla del Uno, también menciona al ‘suprafundamento (*hyperidryseis*)’, término de escasísimo uso en la lengua griega. Las distinciones, en cambio, tienen que ver con las procesiones de la *Thearquía* y sus manifestaciones acordes con la bondad⁵⁰.

Dionisio da todavía un paso más en cuanto al paralelismo con el tratamiento de los Principios según Damascio, cuando sostiene que la *Thearquía* íntegra (*tês holês*), como causa de todo, recibe el título de ‘Uno’ “por la indivisibilidad (*amereian*) que sobrepasa la entera Unidad (*henotêtos*) divina, en la cual todas las cosas convergen (*sunêkta*) unitivamente (*henikôs*) y están supraunidas (*hyperênôta*) y existen además supraesencialmente (*prosestin hyperousiôs*)”⁵¹. La completitud perfecta, plena e

⁴⁸ *Ibid.* DN M589 d-592 a (l. 112-113)

⁴⁹ DAMASCIO, *De Princ.* 26 (W.C. I. 69)

⁵⁰ DIONISIO AREOPAGITA; DN M640d-641 a (l.126-127)

⁵¹ DIONISIO AREOPAGITA, DN M980 b (l. 228). Puede consultarse acerca del nombre ‘Uno’ aplicado a Dios: RITACCO, Graciela Lidia ‘*Theurgy: Unity and Plurality in The Divine Names*’ en *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy* edited by Filip Ivanović, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2011, pp. 57-78

indivisible de lo *Thearquía* como una totalidad sin fisuras es repetida por Dionisio en diversas ocasiones. Llega incluso a hacernos una advertencia: nos dice que blasfema quien ilícitamente ose desgarrar la supraunificada Unidad (*tên hyperênômenên henada*)⁵².

Por último, después de haber recordado a *Hieroteo* y de haber citado un extenso párrafo legado por su sacro mentor referido a qué sea lo divino, Dionisio se plantea el grave asunto que concierne a la plurificación de la Unidad, a su modo de producción, a su trascendencia y a su integridad. La densidad de este párrafo requeriría una lectura muy minuciosa, pero concluyamos por ahora con Dionisio que lo Divino es un Uno por sobre el Uno (*hen estin hyper to hen*)⁵³.

Bibliografía

- DAMASCIUS, *Traité des Premiers Principes*, texte établi par Leendert Gerrit Westerink et traduit par Joseph Combès (3 volúmenes), Paris, Les Belles Lettres, 1986-1991
- DAMASCIUS, *Problems and Solutions concerning First Principles*, translated with introduction and notes by Sara Ahbel-Rappe, New York, Oxford University Press, 2010
- DELEUZE, Gilles *Diferencia y repetición*, traducido por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006
- MIGNE, *Patrologiae graecae cursus completus, Corpus Dionysiacum*, ed. Cordier, vol. III, Paris, 1857
- PLATÓN, *Fedón*, traducción de Conrado Eggers Lan, Bs.As., Eudeba, 1983
- PLATÓN, *Cartas*, José B. Torres Guerra (ed., Torrejón de Ardoz, Akal, 1993
- PLATÓN, *Sofista*, Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar, Madrid, Clásicos Políticos, 1959
- PLATÓN, *Diálogos V: Parménides*, Madrid, Gredos, 1988
- PROCLUS, *Theologie Patonicienne*, H. D. Saffrey-L.G. Westerink (seis volúmenes), Paris, Les Belles Lettres, 1974-2003
- PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum*, hrsg. Beate Regina Suchla-Günter Heil-Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und Studien, Bd. 33 und 36), Berlin- New York, de Gruyter, vol. I 1990-vol. II 1991
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y de Pablo Cavallero, *Los Nombres Divinos- La Jerarquía Celeste- La Jerarquía Eclesiástica- La Teología Mística- Cartas* (dos volúmenes), Bs. As, Losada, 2005 y 2008
- RITACCO, Graciela L. 'Filosofía. Alma, Símbolo' en *Epimeleia*, X, 19-20, Buenos Aires, 2001, pp. 37-67
- RITACCO, Graciela Lidia 'Los himnos theárquicos' en *Teología y Vida*, XLIII, 2-3 Santiago de Chile, PUC, 2002, pp. 350-376
- RITACCO, Graciela L. 'La palabra mística en el Neoplatonismo ateniense', en *Epimeleia*, XIV, 27-28, Buenos Aires, 2005, pp. 41-64
- RITACCO, Graciela Lidia 'El Misterio de la Unidad. Un tema del Neoplatonismo ateniense según Proclo', en *Epimeleia*, XV, 29/30, Buenos Aires, 2006, pp. 99-119
- RITACCO, Graciela L. 'Acerca de la predicación apofática' en *III Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos E. Pucciarelli, 2007 CD-ROM ISBN 978-987-537-072-2

⁵² DIONISIO AREOPAGITA, *DN* M636 c (I.122); *CH* M261 b (II.39)

⁵³ DIONISIO AREOPAGITA, *DN* M649 b-c (I.135-136)

- RITACCO, Graciela L. 'Los divinos resplandores del Sol. El discurso de Juliano acerca del Rey Sol, como caso de interrelación entre lo divino, lo cósmico y lo humano' en *Epimeleia* XVII, 33/34, Buenos Aires, 2008, pp. 125-149
- RITACCO, Graciela L. 'Teología vs teurgia ¿Ruptura o continuidad?', en *Simposio Internacional Helenismo Cristianismo*, Universidad Nacional de General Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa- Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2008 CD-ROM ISSN 1851-6718
- RITACCO, Graciela L. 'Flores y luces supraesenciales' en *Cristianismo y Helenismo en la filosofía tardo-antigua y medieval*, S. Filippi (ed.), Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario – Instituto Superior Don Bosco, 2009, pp. 93-104
- RITACCO, Graciela L. 'Nominación divina y silencio' en *Imagem e Silêncio. Do Neoplatonismo Pagão ao Neoplatonismo Medieval*, Atas do I Simpósio ibero-americano de estudos neoplatônicos, Bauchwitz, Oscar Federico -Cunha Bezerra, Cicero (eds) Natal/RN, Brasil, EDUFRRN (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), Natal, 2009, pp. 123-142
- RITACCO, Graciela L. 'Hombres de Dios, secretas contemplaciones y alados enigmas (Dionisio del Areópago, EH IV.2)' en *Anuario Epimeleia. Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones*, Buenos Aires, Sección de Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios Filosóficos E. Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 1 1-2, (2010/1), pp. 141-158
- RITACCO, Graciela L. 'La sacralidad de la Tríada. Damascio, De principiis' en *Revista de Filosofía Nuevo Pensamiento*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador-Área San Miguel, 2011 ISSN 1853-7596
- RITACCO, Graciela L. 'Theurgy: Unity and Plurality in The Divine Names' en *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy* edited by Filip Ivanović, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2011, pp. 57-78
- RITACCO, Graciela L. 'El Bien, el Sol y el Rayo de Luz según Dionisio del Areópago' en *Studia Patristica 68 - Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, edited by Markus Vincent, Leuven, Peeters Publishers, vol.16, 2012, pp. 181-200 ISBN 978-90-429-3001-8,
- RITACCO, Graciela L. 'La metafísica de la luz: de Dionisio del Areópago a Roberto Grosseteste' en *Fuentes del Pensamiento Medieval: Continuidad y Divergencias*, J. J. Herrera (ed.), Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, San Miguel de Tucumán, 2012, pp. 427-438;
- RITACCO, Graciela L. 'Los decires acerca de lo divino: Juliano y Dionisio' en *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, Juan C. Scannone-Roberto Walton-Juan P. Esperon editores, Bs.As., Biblos, 2014, pp. 373-396, ISBN 978-987-691-276-1