

Dionisio Areopagita y Juan Escoto Eriugena en torno a la teología afirmativa y negativa: el peso de la fuente

RESUMO

Juan Escoto Eriúgena realizó la traducción al latín del *corpus* dionisiaco y gracias a ello se vio fuertemente influenciado por el pensamiento del misterioso autor oriental. Para estos filósofos Dios es inefable e incognoscible, pero proponen distintos modos de acercamiento a la divinidad a partir de las distintas formas de la teología. Si bien en el caso de Dionisio las vías son variadas y complejas, Eriúgena parece seguirlo en cuanto a la teología afirmativa y negativa, aunque con alguna modificación. Se propone en este trabajo analizar algunos textos del Irlandés y su fuente en torno a estos temas.

Palvras clave: Teología; Juan Escoto; corpus dionisiaco.

ABSTRACT

John Scottus Eriugena translated the dionisyan *corpus* into latin and thanks that he was highly influenced by the thought of this mysterious eastern author. Both philosophers establish that God is ineffable and unknowable, but they suggest some sorts of approaching to divinity using several forms of theology. Though Dionisus proposes various and complex ways, Eriugena seems to follow him by adopting the affirmative and negative theology, but with some modifications. This article pretends to analyze some texts of the Irish philosopher and his source over those themes.

Key words: Theology; John Scottus; dionisyan corpus.

* Doctoranda en Filosofía, Universidad Buenos Aires (UBA)/CONICET

I

En las exposiciones filosóficas del llamado neoplatonismo el discurso sobre la divinidad, sea lo Uno sea Dios, se ha encontrado siempre limitado. Las características de aquello sobre lo que se quiere discurrir hacen que quede fuera de todo tipo de verbalización. De todas maneras, los filósofos han ensayado formas más verosímiles para referirse a Dios: la teología afirmativa y negativa, por ejemplo, han funcionado para expresarse, de alguna manera, sobre lo inexpresable.

Este trabajo pretende llamar la atención sobre algunos pasajes del libro I del *Periphyseon* de Juan Escoto Eriúgena en los cuales se trata el tema de las teologías afirmativa y negativa, para luego dar cuenta de algunos pasajes de su fuente principal, Dionisio Areopagita. Intentaremos mostrar hasta qué punto el Irlandés del siglo IX realmente sigue el planteo de su predecesor, teniendo en cuenta que no sólo leyó las obras sino que además las tradujo.

Eriúgena: traductor y filósofo

La creación del imperio de Occidente había dado a los latinos un nuevo gusto por los griegos. En septiembre de 827 Luis el Piadoso recibe en Compiègne una embajada enviada por el emperador bizantino Miguel el Tartamudo. Entre los presentes que ofrecía al emperador de Occidente, había un manuscrito griego de las obras de Dionisio Areopagita. Este manuscrito fue llevado como reliquia a Saint Denys el 8 de octubre de 827.

Juan Escoto Eriúgena nació en Irlanda en el siglo IX. No se conoce la fecha exacta de su nacimiento pero se estima que fue entre 810 y 828, durante el primer cuarto del siglo. Tampoco se tienen testimonios precisos sobre su vida en Irlanda pero se cree que alrededor de 840 Eriúgena llegó a Francia. Allí se convirtió en el maestro de la escuela palatina de Carlos el Calvo. No se sabe con seguridad si Eriúgena aprendió griego en las islas británicas o si fue durante su estadía en el continente, pero sus

conocimientos satisficieron las necesidades del momento. Carlos el Calvo encargó a Eriúgena en 860 la traducción del *corpus* dionisiaco.

Este Dionisio se creía que habría sido el Dionisio convertido por San Pablo en el Areópago de Atenas. Tan cercano a los discípulos de Cristo y a Cristo mismo, este misterioso personaje cobró el valor de una muy grande autoridad. Pero, además, también se creía que era el mismo Patrono de los Francos, San Dionisio el mártir. Esta confusión permaneció en la Edad Media por unos siglos más. Milagrosamente este Dionisio había vivido más de 200 años, y por tanto, era alguien a quien habría que prestar especial atención, incluso en la Iglesia griega era venerado aun más que el texto de los *Hechos de los Apóstoles* (Actas, 17.34) en el cual se relataba la conversión de Dionisio después del discurso de San Pablo. MORAN, 1990, p. 48). Sin pretender desarrollar aquí lo que se conoce como la "cuestión dionisiaca",¹ diremos simplemente que la crítica textual ubica a este autor en los inicios del siglo VI en un monasterio sirio.

Hilduino, Abad de Saint Denys, ensayó una primera traducción del *corpus* dionisiaco, en 832-835, pero la misma no tuvo la mejor recepción por lo cual Carlos el Calvo encargaría más tarde una nueva traducción a Eriúgena, como ya mencionamos. El Irlandés aceptó el pedido del rey aunque se sintiera un novato en filología helénica. Este hecho ocasionó un giro fundamental en el pensamiento de Escoto. Hasta el momento él sólo se había alimentado del platonismo agustiniano, pero ahora descubre en los escritos de Dionisio otro platonismo: el de Proclo. Por primera vez en Occidente se encuentran estas dos dimensiones del platonismo y su fruto más importante en esta época estará en el pensamiento de Juan Escoto Eriúgena.²

La primera Edad Media occidental conoció las obras de Dionisio a través de la traducción latina de Escoto y, por supuesto, también por sus interpretaciones. Roques afirma que un intermediario de la talla del Irlandés imprime su marca propia a las doctrinas que trasmite (ROQUES, 1967, p. 419) y Sheldom

¹ Sobre la cuestión dionisiaca: Cf. DE GANDILLAC, 1998; ROQUES, 1962, p. 63-91; RUH, K, 1990, p. 31-41.

² Cabe mencionar que hay una tesis de Courcelle que marca una gran influencia de Proclo sobre el pensamiento de Boecio, por lo cual sería Boecio el primero en hacer ingresar el pensamiento del neoplatonismo de Atenas en Occidente. (Cf. COURCELLE, 1967, p. 164-168.).

Williams entiende que Eriúgena adopta el sentido del autor que está traduciendo para armonizarlo con sus propias ideas, hecho que encontramos en el *Periphyseon* (SHELDON-WILLIAMS I. P. 1975, p. 151). En este sentido, Roques también afirma que el Irlandés encontró en Dionisio el lenguaje que defenderá en *De praedestinatione* y que radicalizará en el *Periphyseon*.³ Aquí se presenta una unión entre el filósofo-teólogo y el traductor, la filología parece subordinarse indefectiblemente a la filosofía.

II

Periphyseon

En el libro I del *Periphyseon*, obra principal del Irlandés, maestro y discípulo –personajes del diálogo– se preguntan por la posibilidad de predicar las categorías de Dios (*Periphyseon* I 458 A 669-673. Se utilizó la última edición de E. Jeanneau). Ante este interrogante explica el maestro:

Ignoro qué pueda decirse breve y claramente sobre este asunto. Pues o bien hay que callarse sobre este problema totalmente y entregarse a la simplicidad de la fe ortodoxa, ya que sobrepasa todo entendimiento, como fue escrito: “Tú, que solo tienes la inmortalidad y habitas una luz inaccesible”; o bien, si alguno comenzara a disputar sobre estas cuestiones, deberá demostrar con muchos procedimientos y con muchas argumentaciones una verdad verosímil (verosimile), usando las dos ramas principales de la teología: una ciertamente afirmativa (affirmatiua), que es llamada por los griegos *kataphatiké*, y otra negativa (abnegatiua), que es llamada *apophatiké* (*Periphyseon* I 458 A 674-682. Se sigue la traducción española de Lorenzo Velázquez. (2007).

Eriúgena encuentra un problema al reflexionar sobre qué se puede predicar sobre Dios, pues como dice la Sagrada Escritura, Él es incognoscible, habita una luz inaccesible.⁴ Pero encuentra dos posibilidades: por una parte, entregarse a la fe ortodoxa, sin indagar sobre lo incognoscible, por otra parte, intentar alcanzar una verdad tan sólo verosímil por medio de mucha argumentación y con las dos partes de la teología como herramientas.

De este modo se introduce en el tema de las partes de la teología, la afirmativa y la negativa, que los griegos llamaban *kataphatiké* y *apophatiké* respectivamente. Inicia su exposición sobre estas partes por la teología negativa:

“Una, en verdad –esto es, *apophatiké*, niega que la Esencia divina o la Sustancia sea algo de todo lo que existe, esto es, nada que pueda ser dicho o comprendido” (*Periphyseon* I 458 B 682-685).

La esencia divina es incognoscible, la teología negativa remarca esto. A partir de negaciones sobre la esencia de Dios nos acercamos a un discurso verosímil con respecto al mismo. De esta forma podemos decir que Dios no es piedra, ni agua, ni oso, ni gusano, pero tampoco verdad, bien o esencia, pues nada puede afirmarse con certeza sobre la divinidad. Esta teología *apophatiké* resalta la característica trascendente de la divinidad.

Define con respecto a la teología afirmativa:

La otra, *kataphatiké*, predica acerca de la Esencia divina todo lo que existe, y por tanto se llama afirmativa, no porque afirme que es algo de todo lo que existe, sino porque demuestra que se puede predicar de Ella todo lo que procede de Ella. Pues, razonablemente la causa puede ser significada por sus efectos. (*Periphyseon* I 458 B 685-689).

La teología *kataphatiké*, entonces, realiza afirmaciones sobre Dios y por eso es denominada afirmativa. Pero de este modo tampoco estamos

³ Cf. ROQUES, R. (1973), p. 68. El artículo ofrece una comparación entre las traducciones de Dionisio realizadas por Hilduino y Eriúgena: el primero parece ser más literal, mientras que el segundo parece ofrecer una interpretación más pensada del texto.

⁴ Debemos notar que ya en *De praedestinatione*, primera obra del Irlandés, leemos que el lenguaje humano es insuficiente para expresar a Dios de manera adecuada (*De Praedestinatione*. 9, 1, 390 a-c). Resulta interesante el análisis que realiza Cappuyns en torno a la radicalización del planteo de Eriúgena desde esta obra al *Periphyseon*, gracias al encuentro con las obras de Dionisio y Máximo el Confesor. (Cf. CAPPUYNS, 1969, p. 316-331).

diciendo qué es Dios con certeza sino que predicamos, a la manera en que lo proponen algunos autores neoplatónicos, los efectos de la Causa de todas las cosas. Así, Dios es agua, oso, tigre, gusano, justicia, verdad, porque es causa del agua, del oso, del tigre, del gusano, de la justicia y de la verdad. Este aspecto de la teología se alimenta del hecho de que la creación es teofanía, toda creatura es manifestación divina.

A partir de esta caracterización de la teología, Eriúgena remite directamente a Dionisio Areopagita y explica que Dionisio sentenció que estos nombres con los que se denomina a Dios, como Justicia, Bondad, etc., se toman como metáfora, como trasferidos de la creatura al Creador.

Pues, si no me equivoco, dijimos que existen dos formas muy sutiles de teología, y esto, no porque lo digamos nosotros, sino por la autoridad de Dionisio Areopagita que recibimos, quien abiertamente –como fue dicho– afirmó que la teología está dividida en dos partes, a saber: en *kataphatiké* y en *apophatiké*, a las que Cicerón tradujo como *intentio* y *repulsio*, sin embargo nosotros, para que la fuerza de los nombres brille con mayor claridad, quisimos traducir como afirmación y negación. (Periphyseon I 461 A 811-817)

Eriúgena entiende que esta división de la teología es estrictamente lo que propuso Dionisio. El Irlandés quiere marcar el hecho de que está siguiendo al pie de la letra lo aprendido en las obras traducidas un tiempo antes. Sin embargo, lo que intentaremos poner de manifiesto es que, a pesar de que en términos generales ambos autores coinciden, Eriúgena transita un camino que se aleja del de Dionisio. En este sentido, retomamos las palabras de Sheldon-Williams al afirmar que Escoto podía leer en latín y griego pero pensaba por sí mismo (SHELDON-WILLIAMS, 1975, p. 154).

Pensando en que los nombres y sus propiedades encuentran opuestos, nuevamente maestro y discípulo entienden que ningún nombre le corresponde a Dios:

Así pues, si los citados nombres divinos corresponden a otros nombres desde una perspectiva opuesta a ellos, nece-

sariamente también se comprende que las propiedades que propiamente se significan con ellos poseen propiedades contrarias opuestas entre ellos. Y por esto, no puede predicarse propiamente de Dios, al que nada se le opone (*cui nil oppositum*), o con el que nada que difiera de Él puede coexistir en modo coeterno (*coaeternaliter*). (JOHANNIS 1978).

Para el Irlandés en Dios no se da oposición, y nada puede serle coeterno sin serle coesencial. Si esto fuera posible, no habría un único principio de la realidad, sino más de uno. De esta manera, ningún nombre puede significar rectamente la esencia divina, porque siempre podría encontrarse al mismo un opuesto.

Perfectamente refleja este hecho la armonía que se observa entre las dos teologías. Escoto resalta que ambas se complementan cuando se trata de decir algo acerca de la divinidad. Afirma:

Pues con todos los significados que *kataphatiké* viste (*induit*) a la divinidad, *apophatiké* no ignora desnudarla (*spoliare*). Pues una dice 'Es la Sabiduría', *verbigracia*, vistiéndola (*induens*); la otra dice 'No es Sabiduría', desnudando a la misma (*exuens*). Por tanto, una dice "esto puede ser nombrado", pero no dice "esto propiamente es"; la otra dice "esto no es", aunque también esto puede nombrarse (Periphyseon I, 461 D 838-843).

Ambas teologías van de la mano. Para referirse a la divinidad inefable e incomprensible cualquier denominación con que la vista una, llega inmediatamente la otra para desvestirla, pues Dios se encuentra más allá de toda oposición. Cappuyns afirma que es de suma importancia la simultaneidad en el empleo de ambas teologías (CAPPUYNS, 1969, p. 326).

Atendiendo, entonces, a este uso simultáneo Eriúgena entiende que son nombres más apropiados para Dios los compuestos del griego *hypér*, que él traduce al latín como *super*. Así, por ejemplo, si no se puede decir propiamente esencia de Dios y tampoco es estrictamente correcto decir que Dios no es esencia, sí conviene más el término "sobreesencial":

"Así pues, a Dios se le llama Esencia, pero propiamente hablando, no es Esencia.

Pues el ser se opone al no ser. Por tanto, es *hyperousios*, es decir, es más que esencial (*superessentialis*)" (*Periphyseon* I 459 D 748-750).⁵

Escoto explica que en la lengua latina estos nombres se forman con *plus quam* (más que), los compuestos de *super* no son tan frecuentes, por ello no tienen un único sonido ni una sola armonía, pero entre los griegos se pronuncian de un modo uniforme como compuesto de *hypér* (*Periphyseon* I 461 A 797-799). Los compuestos de *super* o *plus quam*, reflejo del griego *hypér*, tienen el aspecto de ser positivos pero su contenido es negativo, por lo cual se convierten en el término más conveniente para referirse a la divinidad (FORTUNY, 1984, p. 24), ya que marca una superación de la oposición entre la afirmación y la negación, por contener a una y otra en él, eliminando la contradicción. Estos compuestos engloban tanto afirmación como negación, por ello Eriúgena los encuentra superadores de las dos teologías. Podemos entender que la introducción de estos compuestos en la terminología teológica para nuestro autor conforma un progreso considerable y la forma más adecuada para referirse a la divinidad (CAPPUYNS (1969), p. 327-330).

Ahora bien, Eriúgena afirma que Dios es incognoscible incluso para sí mismo cuando pensemos que conocer es recortar el objeto de conocimiento. Afirma: "Así pues, Dios desconoce qué es Él mismo, puesto que no es algo, pues es incomprendible en algo tanto para sí mismo, como para cada uno de los intelectos" (*Periphyseon* II, 589 B 2067-2068). En todo caso, Dios se conoce como realidad infinita, conocimiento inefable y, en este sentido, la divina ignorancia es suma sabiduría.⁶

Dionisio

Resulta indudable que la inspiración de este planteo se encuentra en la obra de Dionisio, con todo, conviene aludir a algunos de sus textos para valorar las semejanzas y diferencias.

Dionisio inicia el tratado sobre *Los nombres divinos* afirmando que no debemos pretender hablar sobre la divinidad más allá de lo manifestado a nosotros, a partir de los Sagrados Oráculos, es decir, las Sagradas Escrituras. Pero en ellos mismos se nos dice que la divinidad es absolutamente incognoscible.⁷ En esta misma obra Dionisio se introduce en el estudio de los nombres de Dios, a partir de la "Teología"⁸, es decir, analizando los nombres que los teólogos han dado a Dios en las Sagradas Escrituras. Afirma Dionisio:

Así, en efecto, no sólo lo sin nombre (*anónymon*) sino todos los nombres de los entes armonizan con la Causa de todo y que está sobre todo (*tê pánton aitía kai hyper pánta*) [...] (*De divinis nominibus* I, 7, 596 C).

Nada podemos decir con exactitud acerca de la divinidad supraincognoscible, pero esto no significa que no se pueda atribuirle nombres. Hallet explica que según el modo filosófico de conocer a Dios, Dionisio acepta que es afirmación total, es decir, la multiplicidad de los nombres (HALLET, 1986, p. 278).

Dionisio plantea la posibilidad de acercarse a la divinidad a partir de las distintas formas de la teología. Estas son la teología *kataphatiké* o afirmativa y la teología negativa o *apophatiké*,⁹ las cuales podrán moverse en un plano discursivo o en un plano simbólico (cuando se mueve en este plano, nos referimos a la teología simbólica), o en palabras de Hallet:

⁵ El traductor opta por traducir de la misma manera (como "más que") los compuestos de *super* cuanto las construcciones con *plus quam*, pero creemos que hubiera sido más recomendable diferenciarlas en castellano para respetar mejor el latín. Ubicaremos entre paréntesis los términos latinos para un mejor reflejo del texto.

⁶ Cf. MAZZARELLA P. (1957), p. 107. *Periphyseon* II 594 A 2213-2214: "Así pues, la (divina) ignorancia (ignorantia) es la propia sabiduría suprema y verdadera."

⁷ *De divinis nominibus* I, 2, 588C – 589A. La traducción que seguimos para esta obra es de Pablo Cavallero (2007).

⁸ Roques distingue tres usos del término *theologia* en Dionisio: 1) en el sentido amplio de Escritura, sinónimo de *theo* e *logos*; 2) en un sentido más restrictivo, como palabra de Dios; 3) en el sentido técnico de "ciencia de Dios". Cf. ROQUES, 1962, p. 133 – 139.

⁹ Carabine explica que estas dos teologías pueden convertirse en cuatro: afirmativa, simbólica, negativa y mística, aunque Dionisio no haga esta distinción. La catafática culmina en la simbólica, en tanto atiende a la manifestación de Dios; la apofática parte de afirmaciones para negarlas y culmina en la mística, concierne a Dios en sí mismo, ya no en sus efectos. Cf. CARABINE, 1995, p. 287.

en un modo filosófico y un modo simbólico (HALLET, 1986, p. 277). En este mismo sentido, Roques encuentra en Dionisio cuatro técnicas del conocimiento de Dios conectadas íntimamente, en modo simbólico o filosófico, sumando la teología mística a las antes referidas. Estas cuatro se implican unas a otras (Cf. ROQUES, 1962, p. 140). Por su parte, Lossky afirma que en el *corpus* dionisiaco encontramos por primera vez una demarcación neta entre la teología negativa y la afirmativa, en tanto reúne en su pensamiento teológico la inaccesibilidad total con la perceptibilidad total (Cf. LOSSKY, 1939, p. 206).

La teología catafática es aquella que propone afirmar de Dios las características de lo por Él creado, marcando el hecho de que la Causa deja una impronta en el efecto, de este modo nos podemos remontar de lo causado a la causa. En *Los nombres divinos* Dionisio afirma que se utilizan nombres apropiados a lo divino para, a partir de ellos, elevarnos al rayo supraluminoso (Cf. *De divinis nominibus* I, 4, 592 D). En este sentido, afirma Lossky que Dionisio se pronuncia con vigor sobre el contenido real de los nombres divinos (Cf. LOSSKY, 1939, p. 206).

Metodológicamente, en la teología afirmativa se alaba a Dios a partir de las cosas creadas más excelsas, descendiendo hacia las inferiores. En este sentido, la teología afirmativa es la que refiere al acto creador, la *proódos* hacia la multiplicidad de la creación, y este camino se da con cierta jerarquía en el pensamiento del Areopagita, pues hay una gradación en la participación en la realidad divina.

La teología afirmativa también hace referencia a las potencias creadoras de Dios:

Por ejemplo, si a la supraesencial ocultez denominamos Dios o vida o esencia o luz o palabra, no inteligimos otra cosa sino las potencias llevadas adelante desde ella hacia nosotros, deificantes o esencializadoras o engendradoras de vida o dadoras de sabiduría. Y a ella nos aplicamos con independencia de todas las actividades

intelectuales, sin ver divinización alguna o vida o esencia que sea exactamente parecida a la causa de todo, trascendente según toda supraeminencia (*De divinis nominibus* II, 7, 645 B).

Dionisio no deja de marcar el hecho de que la causa de todo es absolutamente trascendente, pero la creación es manifestación de esa causa más allá de todo. Lossky explica que al distinguir entre Esencia y Virtudes, Dionisio afirma la realidad de los nombres divinos y la posibilidad de un conocimiento de Dios, sin por eso ir en contra de la inaccesibilidad de la Esencia. Las Virtudes aparecen como múltiples en la creación, como sus nombres, así como los radios se multiplican al alejarse del centro y llegar a la circunferencia (Cf. LOSSKY, 1939, p. 208-210).

Por su parte, la teología simbólica se encarga de encaminar al alma desde lo sensible hacia lo inteligible, a través de imágenes, es decir, se ocupa de las creaturas como símbolo de la divinidad. Para alcanzar un conocimiento filosófico de la divinidad, primero se debe transitar el camino de la simbología. En él la multiplicidad de la creación se aparece en infinitud de imágenes que se traducen a una infinitud de palabras. Por eso afirma Dionisio en la *Teología mística*: "Creo que has visto Timoteo que más pródigo en palabras (*polylogótera*) es lo último que lo primero, y que necesariamente los "Esbozos teológicos" y "Sobre los nombres divinos" son más pobres en palabras (*brackylógótera*) que la "Teología simbólica".¹⁰ A medida que se avanza hacia el modo filosófico, se ingresa en una modalidad de expresiones más sintéticas.

Cabe afirmar con Bernard que una y otra teología se complementan recíprocamente, la imagen y el concepto inducen a una misma ascensión espiritual (Cf. BERNARD, 1978, p. 65). Pero en este acercamiento a Dios la intención es la de seguir avanzando desde lo múltiple a lo Uno, hasta enmudecer, una vez realizadas todas las afirmaciones. Entonces, desde el ámbito sensible donde abundan las palabras se debe ascender por la vía negativa hasta la

¹⁰ Teología mística III, 1033 B 4-7. Se sigue la traducción de Carlos Manuel Herrán y Mercedes Riani (1968).

carencia absoluta de palabras. Así lo describe Dionisio en la *Teología mística*:

[...] cuanto más nos alzamos hacia lo escarpado tanto más las palabras y los discursos se revisten con las expresiones sintéticas de lo inteligible. (*Teología mística* III, 1033 C).

Cuanto más sublime es aquello sobre lo que hablamos, con menos palabras contamos para expresarnos.

La revelación divina se produce de dos maneras, nos explica en la *Jerarquía celestial*. Por una parte, a través de imágenes semejantes a lo que significan; por otra parte, a través de figuras desemejantes hasta la total desigualdad y el absurdo (*Jerarquía celestial* II, 3, 140 C). Y en este sentido, Dionisio nos afirma que la vía más adecuada para referirse a la divinidad es la vía negativa, es decir, la simbología desemejante tiene más valoración con respecto a la semejante (ROQUES, 1967, p. 428).¹ Bernard entiende a partir de esto que en tanto los símbolos sean más desemejantes que los conceptos, resultan más adecuados de alguna manera (BERNARD, 1978, p. 66). En oposición a esto último, Hallet afirma que las afirmaciones del modo filosófico son superiores a las del modo simbólico (HALLET, 1986, p. 286).

Ahora bien, Dios no es ninguna de las cosas creadas y todas las cosas creadas son símbolo divino. Siguiendo el axioma neoplatónico: la causa tiene más realidad que el efecto, Dios no es siquiera ser porque todo ser está limitado. Pero no es tampoco no ser, porque el no ser se opone al ser y Dios está más allá de toda oposición. Podemos decir que a la base de la teología afirmativa se encuentra, pues, la teología negativa o apofática.

Entre los nombres que acepta la divinidad, encontramos los compuestos de *hypér* a los cuales hará referencia Eriúgena. Gracias a ellos se marca el carácter sobreesencial de Dios, su trascendencia. Estos compuestos, explica Hallet, niegan de Dios todo lo que se encuentra en las creaturas, "niegan todos sus efectos a la Causa universal; sin embargo, descansan en ellos para nombrarla." (HALLET, 1986, p. 280). En estos nombres, entonces, interviene la teología

negativa ya que, a pesar de parecer los más positivos de todos, niegan que esas realidades puedan estar presentes en Dios tal y como las percibimos o imaginamos. Decir que Dios es "más que vida" es afirmar que contiene eminentemente toda vida de manera absolutamente superior, desafiando cualquier captación mental.

Carabine explica que el prefijo *hypér* es un dispositivo lingüístico que muestra la clave de acceso a la dialéctica central del pensamiento de Dionisio: Dios está por sobre toda afirmación y negación, los compuestos de *hypér* indican algo positivo pero son una afirmación que no puede ser pensada. Podemos afirmar que Eriúgena sigue a Dionisio en este punto (CARABINE, 1995, p. 293).

La teología mística se inicia con una plegaria y en sus palabras a Timoteo Dionisio nos deja ver cuál es la meta de la teología: la experiencia mística por la cual nos elevamos hacia la divina supraesencialidad (*Teología mística* I, 1, 997 A-B).

Afirma en esta misma obra:

[...] cuando más bien es preciso establecer y afirmar sobre ella – en tanto es causa de todo- todas las posiciones de los seres, pero mejor aún es preciso negarlas a todas –en tanto planea más allá de todo (*hypèr pánta hyperoúse*) -, y no considerar que las negaciones son contrarias a las afirmaciones, sino que ella misma, que está más allá de toda ablación y de toda posición (*hypèr pâsan kai aphairesin kai thésin*), está más allá de las privaciones (*hypèr tás steréseis*). (*Teología mística* I, 2, 1000 B).

En estas palabras encontramos una aserción importante, la teología afirmativa y la teología negativa van de la mano, y no se oponen en tanto Dios está más allá de toda oposición. En todo caso, la una y la otra se complementan, Lossky explica que ambos métodos se aplican simultáneamente a la naturaleza divina (LOSSKY, 1939, p. 220). He aquí otra semejanza con Eriúgena.

Dionisio explica que la vía afirmativa y la vía negativa metodológicamente tienen desarrollos contrarios (*Teología mística* II, 1025 B).

¹¹ Roques afirma que los símbolos teratológicos, como negación de la naturaleza, son superiores a las nociones semejantes y desemejantes, pues lleva la negación al corazón mismo de la naturaleza.

Porque al poner lo que está más allá de toda posición era necesario establecer la afirmación hipotética a partir de lo que tiene el máximo parentesco con aquello; en cambio, al suprimir lo que está más allá de toda supresión (era necesario) suprimir a partir de las cosas que están más distantes de ello. (Teología mística III, 1033 C 16-19).

La teología afirmativa parte de lo más excelso hacia lo inferior, recreando el camino de descenso ontológico de la creación, mientras que la teología negativa parte de lo inferior y va ascendiendo hacia lo superior para que quien desarrolla este camino no tenga posibilidad de errar. Se reproduce de esta manera la senda de la *epistrophé*. Así como resulta más natural afirmar de Dios las cosas más excelsas para luego ir descendiendo hacia las más bajas, resulta más lógico negar de Dios las cosas más disímiles para luego ir ascendiendo hasta negar las cosas más similares.

De este modo, se produce un camino en el cual conocemos a Dios a partir de la disposición de los entes, ascendiendo por supresiones. Afirma Dionisio que la divinidad es conocida a través del conocimiento y de la ignorancia. Y, de hecho, la meta a alcanzar se da en la ignorancia que se produce en la unión sobreinteligencia. En razón de este punto, se considera superior al conocimiento negativo de Dios, pues el desconocimiento de Dios es el superior conocimiento al que pueden acceder los hombres (Cf. *De divinis nominibus*, VII, 3, 872 A).

Y existe además el divinísimo conocimiento de Dios conocido a través del desconocimiento, según la unión sobre inteligencia, cuando la inteligencia, alejándose de todos los entes, luego también dejándose a sí misma, es unida a los rayos suprabrillantes desde allí, iluminada también allí por la inescrutable profundidad de la sabiduría (De divinis nominibus VII, 3, 672 A 12 – 672 B 15).

El método negativo conduce a una ignorancia total de Dios. Pero este desconocimiento es superior a la ciencia, por lo tanto el camino negativo es superior al afirmativo (LOSSKY, 1939, p. 212-213).

Podemos afirmar que la meta de la teología negativa es la unión con Dios, como ya adelantamos, unión que sobrepasa el entendimiento y que requiere en consecuencia sobrepasar los límites de toda ciencia, y así, los límites de todo lo que existe, alcanzando un éxtasis (LOSSKY, 1939, p. 214). En este sentido, decimos que esta unión sobrepasa también toda teología. Hallet explica que Dionisio llega a proponer una separación entre teología y mística pues se debe entrar en la Tiniebla no sólo más allá del conocimiento sino también más allá del inconocimiento (HALLET, 1986, p. 290). Por su parte, Lossky entiende que ya en el título de la *Teología mística* se puede mostrar que para el autor el conocimiento negativo equivale a una experiencia mística (LOSSKY, 1939, p. 214).¹²

En este punto el Eriúgena en el *Periphyseon* no parece seguir a su maestro, porque encuentra la superación en la formación de estos compuestos de *super* o *plus quam* y no hace referencia a una unión más allá de la inteligencia, no se pronuncia por una experiencia mística. Pero debemos decir que ambos autores vuelven a coincidir en que el mayor conocimiento de Dios que puede tener el hombre es el inconocimiento.

III

Conclusión

Si bien en ambos autores hay una complementariedad entre las vías afirmativa y negativa, los compuestos de *hypér* son utilizados constantemente por Dionisio a lo largo de su obra, pero los mismos no representan ninguna superación de las teologías afirmativas y negativas, como luego entenderá Eriúgena. En todo caso, los compuestos de *hypér* muestran la

¹² Para ahondar en el tema de la llamada mística de Dionisio conviene prestar atención a los artículos de J. Vanneste 1962: "La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite", *Studia Patristica* V, p. 401-415 y, 1963: "Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius genuine?", en *International Philosophy Quarterly* III, p. 286-306, donde diferencia esta experiencia de la de los llamados místicos cristianos tradicionales.

necesidad de Dionisio de acentuar la trascendencia e incognoscibilidad de Dios.¹³

Escoto, pues, se aleja del planteo de Dionisio en lo que respecta a la superación de estas dos teologías. Como ya repetimos, Dionisio encuentra la superación de la teología negativa, que metodológicamente sigue a la afirmativa y a la simbólica, en la unión más allá de la inteligencia. Lo ha dicho explícitamente en la plegaria con la cual se inicia la *Teología mística*.

Trinidad supraesencial, supradivina, suprabuena, que orientas la Sabiduría de los cristianos acerca de lo divino, condúcenos a la cima más alta, supraincognoscible y supraluminosa de las místicas Escrituras, donde los misterios simples, absolutos, inmutables de la teología quedan envueltos en la bruma supraluminosa del silencio arcano, donde lo supraplendente se supra-manifiesta en lo más tenebroso, y en lo totalmente invisible e intangible supra-colma de esplendores a las inteligencias que cierran los ojos. (Teología mística I, 997 A-B).

En el *Periphyseon* Eriúgena sólo está presentando definiciones de las teologías afirmativa y negativa, encontrando una superación de las mismas en los compuestos de *super* que bien podemos denominar como teología hiperbólica. No hay una referencia al método por el cual se afirma y se niega en aquellas dos, sino que se acota a explicar por qué una es negativa y la otra afirmativa. De todos modos, debemos aceptar el hecho de que Escoto sigue a Dionisio en el planteo de estas dos definiciones.

Con todo, estos dos autores comparten un suelo común. Ambos entienden que la divinidad es absolutamente trascendente, y siendo la causa de todo lo creado, se manifiesta en todas ellas. Tanto para uno como para otro, hay dos formas en las cuales Dios se hace presente a los hombres, estas son las Sagradas Escrituras y las creaturas mismas. Por esta razón, los dos son exegetas bíblicos.

Tanto Dionisio como Eriúgena plantean la imposibilidad de realizar un discurso absolu-

tamente preciso con respecto a la divinidad. Los dos muestran que cualquier predicado que se pueda realizar de Dios puede encontrar su opuesto, y esto refleja la imposibilidad del lenguaje para referirse a aquello que está más allá de toda oposición, estando más allá de toda determinación. En este sentido, la suprema sabiduría es la divina ignorancia.

Analizando estos pasajes de Eriúgena llegamos a la conclusión de que realiza un resumen del planteo de Dionisio –y en lo que respecta a este tema el Areopagita es, sin duda, su fuente principal- pero, como siempre, agrega o modifica según sus ideas propias. Esto convierte a Escoto en un autor original, pues haciendo uso de cada una de sus fuentes, tomando todo lo que puede de aquellos autores, las reúne de modo original y agrega un plus de su propia cosecha.

Referências Bibliográficas

1. Ediciones

HEIL G. - RITTER, A. *Pseudo-Dionysius Areopagita, De caelisli hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, Theologia mistica, Epistolae*. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1991.

IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE, *De divina praedestinatione liber*. Turnhout: Brepols, 1978.

IOHANNIS SCOTTI SEU ERIUGENAE, *Periphyseon - Liber primus*. Editado por E. Jeaneau, Turnhout-Leuven, 1996.

IOHANNIS SCOTTI SEU ERIUGENAE, *Periphyseon - Liber secundus*. Editado por E. Jeaneau Turnhout: Brepols, 1997.

SUCHLA, Beate Regina. *Corpus Dionysiacum I, Pseudo Dionysius Areopagita De Divinis Nominibus*. Berlín-New York, Walter De Gruyter. 1990.

2. Traducciones

CAVALLERO, Pablo (2005), *Dionisio Areopagita, Los nombres divinos*, estudio preliminar, trad., y notas de -, Buenos Aires, Losada. 2005.

HERRÁN, Carlos M. Riani, Mercedes, Dionisio. *Pseudo Areopagita, Sobre la Teología mística*,

¹³ Carabine afirma que hasta Dionisio ningún autor cristiano había sentido tanta necesidad de remarcar esto. Cf. CARABINE, 1995, p. 282.

Buenos Aires, UBA Facultad de Filosofía y Letras, 1968.

FORTUNY, F. (1984), Juan Escoto Eriúgena, *División de la naturaleza*, introducción y traducción de, Barcelona, 1984.

JEANNEAU, E. (1969), Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean*, introducción y traducción de ---, París.

VELÁZQUEZ, Lorenzo (2007), Juan Escoto Eriúgena, *Sobre las naturalezas* (Periphyseon), Introducción y notas de, traducción castellana de Pedro Arias y L. Velázquez, Navarra, EUNSA.

3. Bibliografía secundaria

BELLINI, E. (1980): "Teologia e teúrgia in Dionigi Areopagita", en *Vetera Christianorum* 17, pp. 199-216.

BERNARD, Ch. (1978): "Les formes de la Théologie chez Denys l'Areopagite", en *Gregorianum* 59, pp. 39-69.

CAPPUYNS, Maieul (1969), *Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxelles, Culture et Civilisation.

CARABINE, D. (1995), "The Pseudo-Dionysius beyond theology", *The Unknown God: negative Theology in the platonic tradition from Plato to Eriugena*, Louvain, Peeters Press, pp. 279-300.

DE GANDILLAC, M., *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys L'Aréopagite*, París, 1998.

DES PLACES, Edouard (1982): "La théologie négative du Pseudo-Denys: ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Âge", en *Studia Patristica* XVII, pp. 81-92.

FISHER, J. (2001): "The theology of dis/similarity: negation in Pseudo-Denysius", en *The journal of religion* 81/4, pp. 529-548.

HALLET, Carlos (1986): "El modo filosófico de conocer a Dios, según el Pseudo Dionisio

Areopagita, su valor y sus límites", en *Teología y vida* 27, pp. 277-290.

HANKEY, W. (1997): "Ad intellectum ratiocinatio: three Procline logics, The divine names of Pseudo-Dionysius, Eriugena's *Periphyseon* and Bpethius' *Consolatio philosophiae*", en *Studia patristica* 29, pp. 244-251.

JONES, J. (1996): "Sculping God: the logic of Dionysian negative theology", en *Harvard theological review* 89/4, pp. 355-371.

LOSSKY, V. (1939): "La Théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite", en *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 28, pp. 204-221.

MAZZARELLA, Pasquale (1957), *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, Padua, Casa Editrice Dott. Antonio Milani.

MORAN, Dermot (1990), *The philosophy of John Scottus Eriugena*, Cambridge, Cambridge University Press.

ROQUES, R., "Teratologie et théologie chez Jean Scot Erigène", en *AAVV, Mélanges offerts a M.-D. Chenu, Paris, 1967*, pp. 419-437.

ROQUES, R. "Traduction ou interpretation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys", en J. O'Meara y L. Bieler (eds.), *The mind of Eriugena*, Dublin, 1973, pp. 59-77.

ROQUES, R., "Les théologies dionysiennes: notions, fonctions et implications", en *Structures Théologiques*, París, 1962, pp. 135-150.

RUH, K., "Dionysius Areopagita", en *Geschichte der Abendländischen Mystik*, vol. I, München, 1990.

SHELDON-WILLIAMS, I. P. (1970): "The Pseudo-Dionysius", en A. Armstrong ed., *Cambridge's history of later Greek and early medieval philosophy*, Cambridge, cap. 30, pp. 457-472.

SHELDON-WILLIAMS, I. P. (1975): "Eriugena's interpretation of the ps-Dionysius" en *Studia patristica* XII, p. 151-154.

Recebido em 06/03/2009
Aceito em 08/06/2009