

Negar mediante supresiones: la *aphaíresis* como ejercicio espiritual en la *Teología Mística* de Dionisio Pseudo-Areopagita

Denying by deletions: the *aphairesis* as a spiritual exercise in *Mystical Theology* of Dionysius Pseudo-Areopagite

Daniel Gutiérrez
Universidad de Buenos Aires
almejasapera@gmail.com

Resumo

Siguiendo la línea de trabajo propuesta por Pierre Hadot en *¿Qué es la filosofía antigua?* y en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, se puede pensar que desde la Antigüedad hasta la Edad Media la filosofía fue concebida esencialmente como una práctica de carácter oral basada en diferentes ejercicios espirituales aplicados sobre la propia interioridad del practicante. En esta corriente de pensamiento, es decir, en el modo de vida practicado por los aspirantes al conocimiento filosófico y en los ejercicios espirituales al mismo vinculados, se centrará este trabajo, haciendo especial hincapié en el testimonio que ofrecen algunos pasajes de la *Teología Mística* del Pseudo-Areopagita, en función de la lección de espiritualidad que Dionisio parece estar transmitiéndole a Timoteo.

Palavras-chave

Teología Mística; Ejercicios Espirituales; Aphaíresis.

Abstract

Following the framework proposed by P. Hadot in *What is Ancient Philosophy?* and *Spiritual Exercises and Ancient Philosophy*, you may think that from antiquity to the Middle Ages philosophy was conceived essentially as a practice of oral character based on different spiritual exercises applied on the interiority of practitioner. In this line of thought, that is, in the life mode practiced by the aspirants to philosophical knowledge and in the spiritual exercises at the same linked, will focus this work with particular emphasis on the testimony offered by some passages of the *Mystical Theology* of pseudo-Areopagite, depending on the lesson of spirituality that Dionysius seems to be transmitting to Timotheus.

Keywords

Mystical Theology; Spiritual Exercises; Aphaíresis.

I

En las últimas décadas, uno de los nombres asociados al tratamiento del problema de la ejercitación espiritual en la Antigüedad es el de Pierre Hadot. Este historiador y filósofo francés ha dedicado gran parte de su obra a estudiar la noción de 'ejercicio espiritual', haciendo especial hincapié en el desarrollo que tuvo como práctica inherente al modo de vida filosófico entre los siglos VI a.C. y los primeros siglos de la era cristiana (Hadot, 1998; 2001; 2006).

Alusiones a la práctica de la ejercitación espiritual se pueden encontrar ya en los filósofos de la *phýsis* o presocráticos.¹ Empédocles, por ejemplo, parece referirse a la ejercitación

¹ Remontándose más atrás en el tiempo, Gernet (1945) estima que la filosofía tendría su origen en antiquísimas prácticas místicas y ascéticas. Del mismo modo, Dodds (1980) considera que el interés por el alma como sede de la interioridad remite a antiguas prácticas chamanísticas introducidas en el mundo mediterráneo. Ideas similares son sostenidas por Joly (1974), Detienne (2004) y Vernant (2007).

de técnicas de control de la respiración,² mientras que documentos más tardíos testimonian acerca de la recurrencia de ciertas prácticas ascéticas en la secta pitagórica.³ Por su parte, Sócrates se habría revelado como auténtico maestro en la práctica de algunos de estos ejercicios.⁴ En Platón, a su vez, hay desperdigadas aquí y allá alusiones a la práctica de la ejercitación espiritual.⁵ Escuelas de inspiración socrática, como la cínica, la escéptica, la estoica o la epicúrea, parecen otorgarle un papel preponderante a este aspecto del modo de vida promovido por Sócrates (Hadot, 1998, p. 105-162). Un pensador más tardío como Plotino también debe ser adscripto a este grupo, a juzgar por lo que acerca de él testimonia su discípulo Porfirio.⁶ Se puede decir, entonces, que el fenómeno filosófico en la Antigüedad aparece estrechamente ligado a la práctica de la ejercitación espiritual, en tanto “la filosofía era un ejercicio efectivo, concreto, vivido” (Hadot, 2001, p. 153). Pero ¿qué es un ejercicio espiritual y de qué manera se puede decir que está relacionado con la actividad filosófica?

Considerado en sí mismo, un ejercicio espiritual sería, ante todo, una práctica de tipo respiratorio (espiritual proviene de *spiritus*, que a su vez proviene del verbo latino *spiro*, que significa «respirar»), la cual supone un trabajo de aplicación personal sobre la propia interioridad del practicante. Como tal, es una ejercitación que debe ser experimentada por y en uno mismo, por lo que incluye una serie de actividades cuyo objeto es el ‘sí mismo’ –o “yo”– del practicante. Pero no se trata simplemente de una práctica introspectiva, sino que adopta modalidades que involucran la interioridad ajena, como el ejercicio del diálogo con otro/s, por ejemplo.⁷

Dado que todo ejercicio espiritual está destinado a producir una transformación total o parcial de la *psykhé*, se puede decir que, más allá de generar sentidos, su verdadera finalidad reside en reconfigurar el ‘yo’ del practicante, otorgándole nueva/s forma/s. Hadot da la siguiente definición de ejercicio espiritual:

Designo con este término las prácticas, que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario, o discursivo, como el diálogo y la meditación, o intuitivo, como la contemplación, pero que estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba (Hadot, 1998, p. 15).

Que ya desde la Antigüedad la noción de ejercicio espiritual aparezca relacionada con la práctica de la filosofía se debe al hecho de que esta era entendida como una actividad cuyo fin era la búsqueda del saber, o dicho en términos más abstractos, de la verdad. Por definición, un filósofo era un individuo que, en principio, no se consideraba *sophós*, es decir, avezado en algún saber. A diferencia de este, quien se supone ya tiene adquirido el (o algún) saber, el filósofo perfila una serie de técnicas que le permitan acercarse a esa posibilidad. Basado en dichas técnicas, desarrolla unas prácticas que, aplicadas sobre su propia interioridad, le permitan ir operando, poco a poco, una serie de cambios sobre su ‘yo’, preparándolo para la búsqueda del saber. Dicho en términos foucaultianos, la ejercitación espiritual supone un conjunto de técnicas

² Interpretando el fragmento 129 de Empédocles, Vernant cree que la expresión *páseisin oréksaito prapídessin* (129.12) aludiría a prácticas de tipo yóguico: “en el empleo de una fórmula como ‘tensión del diafragma’ hemos creído reconocer el recuerdo de una disciplina de tipo yoga, apoyada sin duda sobre una técnica de control del soplo respiratorio” (Vernant, 2007, p. 124).

³ Cf. Jámblico, *Vida Pitagórica*; remito a la traducción de Periago Lorente (2008).

⁴ “La práctica de ejercicios espirituales se desarrolló probablemente en tradiciones que se remontan a tiempos inmemoriales. Pero será Sócrates quien los sacará a la superficie de la consciencia occidental” (Hadot, 2006, p. 34).

⁵ Cf. Platón *Fedón* 67e, 81a, y especialmente *Carta VII* 330c-341a.

⁶ Cf. Porfirio, *Vida de Plotino*; remito a la traducción de Igal (1992).

⁷ Remes y Sihvola (2008, p. 01) remarcan que la conceptualización de la noción de ‘sí mismo’ en los pensadores antiguos formaba parte de toda una problemática asociada a una concepción del hombre como sujeto capaz de razonamiento y de acción, en tanto individuo que debía responder de sus actos en el ámbito ético y político.

aplicadas sobre uno mismo, que operan una progresiva transformación del “ser del sujeto” para acceder al saber/verdad:⁸

Llamamos ‘filosofía’ la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos ‘filosofía’ a eso, creo que podríamos llamar ‘espiritualidad’ la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad (Foucault, 2006, p. 33).

Es importante remarcar que un ejercicio espiritual no debe ser concebido tan sólo como un ejercicio ‘intelectual’, ‘físico’, ‘ético’, ‘mental’ o ‘psíquico’, pues “estos –señala Hadot– son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo” (Hadot, 2006, p. 24). Decir que un ejercicio es ‘espiritual’ supone, entonces, concebirlo como una práctica mucho más vasta que incluye a todas las facultades y habilidades del ser humano, es decir, a la corporal, a la sensitiva, a la imaginativa, a la intelectual y a la volitiva. La ejercitación, entonces, es espiritual, cuando pone en juego la totalidad de las capacidades del practicante. Siempre que se dice que un ejercicio es ‘espiritual’, se está pensando, pues, en una experiencia ‘gestáltica’ que engloba todos los aspectos de la *psykhé*, del espíritu, por lo que dirigir la atención sólo a alguno de ellos sería considerar a los ejercicios espirituales desde un punto de vista demasiado limitado.⁹

Teniendo en cuenta lo que se acaba de decir, es posible elaborar un listado de los distintos ejercicios espirituales. A partir de la exposición que realiza Hadot en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*,¹⁰ estos pueden ser clasificados en función de dos criterios: por un lado, teniendo en cuenta su filiación con una determinada corriente de pensamiento (socratismo, estoicismo, etc.), por otro, atendiendo al aspecto ‘espiritual’ predominante (pensamiento, imaginación, etc.). Los ejercicios espirituales antiguos pueden ser clasificados de la siguiente manera:

(1) ejercicios de inspiración socrático-platónica:

(1.1) la (pre)ocupación de sí mismo (*epimeleîsthai tês psychês/heautoû*, contenido subrepticamente en la máxima delfica del *gnôthi seautón*).¹¹

(1.2) dialogar (*dialégesthai*):

(1.2.1) consigo mismo (*heautô*).

(1.2.2) con otro (*állo*).

(2) ejercicios de inspiración socrático-estoico-platónica:

(2.1) «de pensamiento»: la concentración (*prosokhê*), la ejercitación de la memoria (*mnême*), la meditación (*phrontízein ti*).

⁸ Hay que destacar que Foucault no habla de ‘ejercicios espirituales’ sino de ‘técnicas del yo’; una discusión de esta diferencia conceptual puede encontrarse en Hadot (1989, p. 261-270).

⁹ “La denominación de ejercicios espirituales resulta, pues, finalmente la más adecuada, porque subraya que se trata de ejercicios que comprometen la totalidad del espíritu” (Hadot, 2006, p. 60).

¹⁰ Las fuentes en las que se basa Hadot para su exposición de los distintos ejercicios espirituales antiguos son dos textos de Filón de Alejandría en los que aparecen listados ejercicios espirituales: *Quis rerum divinarum heres sit*, §253 y *Legum Allegoriarum*, III.18 (cf. Hadot, 2006, p. 27). Sin embargo, Hadot no ofrece una lista de los diferentes ejercicios espirituales antiguos, sino que hace una exposición descriptiva de los mismos (cf. Hadot, 2006, p. 27-48 y p. 257). La clasificación propuesta aquí está elaborada a partir de esa descripción.

¹¹ Foucault (2006, p. 20-24) considera que la máxima delfica aparecía como una exhortación concreta situada en el marco más general de la *epiméleia heautoû*, que era el fundamento a partir del cual se justificaba el imperativo del ‘conócete a ti mismo’.

(2.2) «mentales»: la escucha (*akróasis*), el examen en profundidad (*eksétasis*), la abstracción/supresión (*aphaíresis*).

(2.3) «práctico-éticos»: la indiferencia ante las cosas indiferentes, el dominio de uno mismo (*enkráteia*), el cumplimiento de los deberes.

(3) ejercicios de inspiración escéptica:

(3.1) la equivalencia de opiniones (*isosthéneia*).

(3.2) la suspensión del juicio (*epokhé*).

(4) ejercicios de inspiración epicúrea:

(4.1) la terapia de las pasiones (*therapeúein*).

(5) ejercicios de inspiración platónica, epicúrea, estoica:

(5.1) ejercitarse en y aprender de la muerte I:

(5.1.1) Platón, Zenón: la meditación sobre la muerte (*meléte thanátou*).

(5.1.2) Epicuro, Epicteto, Séneca, Marco Aurelio: la meditación sobre los males (*meléte kakôn, praemeditatio malōrum*).

(5.2) ejercitarse en y aprender de la muerte II:

(5.2.1) el progreso espiritual.

(5.2.2) alejar el pensamiento de todo lo que es carnal y mortal (= cuerpo).

(5.2.3.) Plotino, Porfirio: entregarse a la actividad del *Noûs*.

(6) ejercicios de inspiración estoica y peripatética:

(6.1) Aristóteles, Diógenes, Lucrecio, Epicteto, Marco Aurelio, Filón: la contemplación de la naturaleza.

Resta decir que todos estos ejercicios espirituales antiguos serán actualizados y refuncionalizados por la tradición cristiana hasta ser compendiados por Ignacio de Loyola en sus *Exercitia Spiritualia*, dando origen a la tradición moderna de la práctica de la espiritualidad en relación con la actividad filosófica (Hadot, 2006, p. 24-25).¹²

II

Puede pensarse que para Dionisio Pseudo-Areopagita la conversión¹³ al *modo de vida* filosófico consiste en una suerte de “revelación”, cuyo primer paso se puede dar escuchando el consejo de un “iniciado” acerca de cómo practicar dicho modo de vida.

La situación enunciativa presentada en *Teología Mística* (TM) I.1 parece recrear una instancia en la que un maestro o guía espiritual (*symbolēutēs*) aconseja a un discípulo o aprendiz (*mathētēs*).¹⁴ En efecto, es diferenciada con claridad la voz del enunciador (*emoi mèn*

¹² En otro lugar, el mismo autor (1998, p. 260) remarca que a semejanza de la filosofía antigua, la filosofía cristiana consistía en “un estilo de vida y un modo de ser”, por lo cual “con esta asimilación del cristianismo a una filosofía, vemos aparecer en él prácticas, ejercicios espirituales, que eran propios de la filosofía profana” (Hadot, 2006, p. 261), aunque “no hay que olvidar que, si la espiritualidad cristiana tomó de la filosofía antigua algunos ejercicios espirituales, éstos encuentran su lugar en un conjunto más amplio de prácticas específicamente cristianas” (Hadot, 2006, p. 269). Fue obra de Rabbow (1954) haber resituado los *Exercitia Spiritualia* de Ignacio de Loyola dentro de la tradición antigua.

¹³ A propósito del concepto de conversión en su acepción religiosa y filosófica, Hadot señala que “se trata en este caso de un cambio de concepción mental, que puede ir desde la simple modificación de una opinión hasta la transformación absoluta de la personalidad” (Hadot, 2006, p. 177).

¹⁴ Sobre lo ficticio de esta relación, sobre todo por la diferencia de *status* y de edad que habría entre Dionisio y Timoteo, véase Cavallero (2008, p. 353), y Herrán-Riani (1968, p. 22).

oûn taûta eûkhtho, “en efecto, que quede hecha por mí esta oración”,¹⁵ TM 997B) con respecto al enunciatario de su mensaje (*sû dé, ô phîle, Timóthee*, “tú, por tu parte, querido Timoteo”, TM 997B). Un yo y un tú, contruidos por el texto, uno que transmite su palabra fundado en su propia experiencia acerca de los asuntos divinos, el otro que espera recibir la enseñanza a causa de su impericia en los mismos. De este modo, el *symboleutês*, Dionisio, quién hablaría desde su propia vivencia de la unión mística con Dios, aconseja al principiante, Timoteo, que *se ejercite* (*diatribê*)¹⁶ intensamente en las *mystikà theámata*, en las visiones místicas (*tê perì tà mystikà theámata syntóno diatribê*, “con una intensa ejercitación acerca de los espectáculos místicos”, TM 997B),¹⁷ practicando una suerte de *epokhé*, de suspensión del juicio, con respecto a las percepciones sensibles y a las operaciones intelectuales (*kai tàs aisthéseis apóleipe kai tàs noeràs energeías*, “abandona no sólo las percepciones sensibles sino también las actividades intelectuales”, TM 997B), como a todo lo sensible y lo inteligible (*kai pánta aisthetà kai noetá*, “y todo lo sensible e inteligible”, TM 997B) e incluso a todo lo existente e inexistente (*kai pánta ouk ónta kai ónta*, “y todo lo no existente y existente”, TM 997B), como condición indispensable para alcanzar la *hénosis*, la unión mística, (*pròs tèn hénosin*, TM 997B), cuyo efecto inmediato sobre la *psykhé* del practicante debería vivenciarse como una elevación trascendente (*hos ephiktón, agnóstos anátátheti*, “según la aspiración, sé extendido incognoscitivamente a lo alto”, TM 997B), pues va más allá de toda esencia y de todo conocimiento (*pròs tèn hénosin (...) tou hypèr pàsan ousían kai gnôsin*, “hacia la unión de lo que está por encima de toda esencia y conocimiento”, TM 997B).

Ahora bien, esta suerte de *illuminatio*, de *éllampsis*, que debería experimentar el practicante consumado de la espiritualidad, requiere, como momentos¹⁸ de la *epokhé*, una *apóleipsis*, un abandono total del plano de lo existente (sensible-inteligible) (*kai tàs aisthéseis apóleipe kai tàs noeràs energeías*, “abandona no sólo las percepciones sensibles sino también las actividades intelectuales”,¹⁹ TM 997B.), así como una *apólisis*, una total liberación del punto más íntimo de la interioridad, el *heautón*, el *sí-mismo* (*tê gàr heautoû kai pánton askhétō kai apolytō katharôs ekstásei*, “pues con el éxtasis irresistible y purificadamente liberado de ti mismo y de todas las cosas”,²⁰ TM 1000A). La señal de la correcta aplicación de este ejercicio espiritual se revela como la vivencia de un estado de *ékstasis*, en el que el *determinado y finito* *sí-mismo* del practicante sale de sí por la promesa de fundirse plenamente en y con la *indeterminada e infinita* *theîos skótos*, la tiniebla divina (*pròs tòn hyperoúsion tou theîou skótous aktîna (...), anakhthése*, “hacia el supraesencial rayo de la tiniebla divina, serás conducido a lo alto”, TM 1000A).²¹

Así, el ejercicio de la *epokhé*, con sus momentos de la *apóleipsis*, con el que se realiza el abandono de los datos sensibles-inteligibles, y el de la *apólisis*, con el que se lleva a cabo la liberación del punto de determinación y finitud que supone la propia interioridad del practicante (*pánta aphelôn kai ek pánton apolytheis*, “dejando todo y liberado de todo”, TM 1000A), tiene como consecuencia inmediata la purificación de la *psykhé* del practicante, para elevarla, orientándola hacia la unión con el principio –más allá– de(l) Todo.

¹⁵ En este trabajo se sigue el texto fijado por Heil-Ritter (1991), mientras que todas las traducciones de los pasajes citados pertenecen a Cavallero (2008).

¹⁶ Entre sus acepciones, el verbo *diatribô* puede tener el significado de «ejercitarse en» (cf. Isoc. I.4, Pl. Rep. 540b, Pl. Prm. 126c, Arist. Pol. 1309a8); de ahí que el sustantivo *diatribê* pueda significar «modo de vida»; cf. Liddell-Scott-Jones (1996, s. v. διατριβή: «way of life»).

¹⁷ Según Vanneste (1959, p. 55), las *mystikà theámata* no se corresponden en el tratado dionisiano con las visiones sobrenaturales en el sentido que le da la mística cristiana, sino que su empleo en este pasaje haría alusión a una actividad senso-intelectiva de concentración.

¹⁸ Como señala Vanneste, hablando de las tres fases de la ascensión espiritual en *Teología Mística*, el término ‘momento’ no designa una simple sucesión de etapas temporales, sino que se trata de una “«implication» de différents aspects dans une même démarche mystique” (Vanneste, 1959, p. 49).

¹⁹ La cursiva me pertenece.

²⁰ La cursiva me pertenece.

²¹ “Car l’extatisme dionysien insiste avant tout sur la dépossession de soi dans la plus haute union de l’amour” (Courcelle, 1974, p. 179).

Asimismo, puede ponerse en evidencia el estrecho vínculo que habría entre espiritualidad y oralidad, haciendo manifiestas las aptitudes requeridas y las condiciones formales del auténtico modo de vida filosófico. En *Teología Mística* I.2, el maestro espiritual llama la atención sobre el carácter oral que tiene esta relación entre guía y aprendiz. En efecto, el *symboleutes* le advierte a su *mathetes* lo siguiente: *toúton dè hóra, hópos medeís tôn amyéton epakoúse* ("cuida que ninguno de los profanos escuche estas cosas", TM 1000A). Además del uso de un verbo de percepción auditiva (*epakoúo*), la referencia a los profanos se hace mediante el término *amýetos*, cuya semántica remite a los no iniciados en los misterios de cualquier tipo. Sin embargo, en esta línea de *Teología Mística*, se está poniendo el foco en un tipo muy peculiar de misterios: las *mystagogíai*, los divinos misterios iniciáticos, que –como se vio– requieren de una especial preparación mediante la práctica de la espiritualidad.²² *Mystagogíai* que, al tener como condición la práctica de la espiritualidad, pueden ser entendidas como una verdadera *psykhagogía*, en tanto orienta a la *psyché* del practicante con una doctrina divina conforme a la que hay que vivir, obrar y expresarse. Por esta razón es tan importante que los *amýetoi* no escuchen estas palabras, ya que los divinos misterios iniciáticos están fuera de su alcance (*hypèr toútous eisin hai theíai mystagogíai*, "sobre éstos están las divinas mistagogias", TM 1000A), misterios que –se puede pensar– requieren del silencio (*éntha tà haplá kai apólyta kai átrephta tês theologías mystéria katà tôn hypérphoton enkekályptai tês kryphiomýstou sigês gnóphon*, "allí los simples y absolutos e inmodificables misterios de la 'Teología' se descubren según la supraluminosa niebla del silencio oculto-misterioso", TM 997A-997B)²³ y de las inteligencias purificadas (*en tô skoteinotátō tò hyperphanéstaton hyperlámponta kai en tô pámpan anapheî kai aorátō tôn hyperkálōn aglaïōn hyperpleroúnta tous anommátous nóas*, "[niebla] que suprailumina lo supramanifiesto en lo tenebrosísimo y que supracolma las inteligencias sin miradas, en lo totalmente intangible e invisible de los suprabellos esplendores", TM 997B).

Esta situación "psicagógica" construida en *Teología Mística* I.1-2, en la que un maestro de espiritualidad guía a un aprendiz en trance de iniciación,²⁴ es enfatizada mediante un ejemplo. Tal ejemplo no puede, para un pensador cristiano,²⁵ más que provenir de las Sagradas Escrituras. El paradigma de esta iniciación a través de la *apóleipsis* de lo sensible-inteligible y de la *apólysis* del sí-mismo está representado en el ascenso de Moisés al monte Sinaí. Buena parte del pasaje de *Teología Mística* I.3 refiere los ejercicios espirituales que debió practicar el patriarca hebreo como condición de acceso a su unión mística con Dios.²⁶ A este se le ordenó (*keleúetai*, TM 1000C), primero purificarse (*apokatharthênai prôton autós*, "primero purificarse él mismo", ibídem) y luego apartarse de los que no lo estuvieran (*kai aúthis tôn mē toióuton aphoristhênai*, "y después apartarse de los que no están así", TM 1000C). Sólo una vez cumplida esta *apokátharsis*, esta ejercitación purificadora (*kai metà pâsan apokátharsin*, "y tras toda purificación", TM 1000C), está en condiciones de percibir (*akoúei tôn poluphónōn salpíngōn kai horâ phôta pollá*, "escucha las polifónicas trompetas y ve muchas luces",²⁷ TM 1000D) en éxtasis contemplativo la *akrôtes tês theías anabáseos*, la cima de las cumbres divinas (*epì tēn akróteta tôn theiōn anabáseōn phthánei*, "alcanza la altitud de los divinos ascensos", TM 1000D).²⁸ En este punto el ejemplo del primer

²² "También tiene las acepciones –comenta Cavallero a propósito del sentido del término *mystagogía* en *Jerarquía Eclesiástica* I.1– de 'celebración de ritos', 'sacerdocio', 'revelación', 'explicación de un misterio', 'enseñanza espiritual'" (Cavallero, 2008, p. 220, nota 3 – la cursiva me pertenece).

²³ Acerca del silencio místico, véase Herrán (1977) y Baughwitz (2003).

²⁴ Para un examen completo de la *Teología Mística* como tratado de guía espiritual, véase Vanneste (1959, pp. 47-70).

²⁵ De Andía (2000) intenta dejar bien testimoniada la influencia tanto del pensamiento neoplatónico como del pensamiento cristiano en la obra dionisiana.

²⁶ "This embellishment of the biblical record presents the sequence of Moses progress up Mt. Sinai and into the 'cloud' as the model for one's own progress in the ascent of the spirit" (Rorem, 1989, p. 276).

²⁷ Las cursivas me pertenecen.

²⁸ Rorem (1989) propone leer el relato del ascenso de Moisés al monte Sinaí, en este tratado dionisiano, como modelo de interpretaciones anagógicas de la Biblia y de la liturgia eucarística.

practicante de la espiritualidad deja de lado su función ilustrativa para hacer manifiesto al aprendiz que con la sola práctica de la *apóleipsis* de lo sensible-inteligible y de la *apólisis* del sí-mismo no basta, pues la percepción de la *akrótes tēs theías anabáseos* no implica la contemplación de Dios (*theorēi dē ouk autōn (athēatos gár)*, “no lo contempla a Él (pues es incontemplable)”, TM 1000D), porque aún no está en relación íntima con Él (*kan toútois autō mēn ou syngínetai tō theō*, “y con estas cosas no llega a estar con Dios mismo”, TM 1000D). El abandono total de las cosas sensibles-inteligibles y la liberación de sí-mismo no puede darse como contemplación, pues esta supone aún algo de lo sensible-inteligible así como un residuo del sí-mismo que contempla (*toúto dē oímai semáinein tō tē theiōtata kai akrótata tōn horoménōn kai noouménōn hypothetikoús tinas eínai lógous tōn hypobebleménōn tō pánta hyperékhoñti*, “creo que esto significa que lo divinísimo y lo altísimo de las cosas vistas e inteligidas son unas expresiones básicas de lo que subyace al Que-supraexcede-a-todo”, TM 1000D-1001A). La verdadera unión mística con Dios (*syngígnesthai tō theō*) adviene como fusión con Dios, que se va revelando como una *gnóphos tēs agnosías*, una bruma de in-conocimiento (*kai tóte kai autōn apolíjetai tōn horoménōn kai tōn horónton kai eis tōn gnóphon tēs agnosías eisdynei tōn ontos mystikón*, “y entonces se libera también de las cosas vistas mismas y de las que ven y se introduce en la niebla realmente misteriosa de la incognoscibilidad”, TM 1001A), que enmudece toda captación de lo sensible-inteligible (*kath’ hōn apomýei pásas tās gnostikās antilépeis*, “según la cual [niebla] cierra los ojos a todas las captaciones cognoscitivas”, TM 1001A.) y “desintegra” la determinación y la finitud del sí-mismo (*kai en tō pámpan anapheî kai aorátō gígnetai, pás òn toû pánton epékeina kai oudenós, oúte heautoû oúte hetérou*, “y deviene en lo totalmente intangible e invisible, siendo todo del Que-está-más-allá-de-todo, y de nadie, ni de sí mismo ni de otro”, TM 1001A),²⁹ para unirse, por el cese de todo conocimiento, *katà tò kreítton*, con su mejor parte (*tō pantelōs dē agnóstō tē pásēs gnóseos anenergesía katà tò kreítton henoúmenos*, “uniéndose de la mejor manera al totalmente Incognoscible, con la ineficacia de todo conocimiento”, TM 1001A),³⁰ que está por encima de la inteligencia, a lo totalmente incognoscible (*kai tō medèn ginóskein hypèr noûn ginóskōn*, “y conociendo por encima de la inteligencia con el no conocer nada”, TM 1001A).³¹

En función de lo dicho, se ve cómo a lo largo de *Teología Mística I* el consejo del guía espiritual a su aprendiz es complementado por el ejemplo de Moisés, con el propósito de sugerirle al aprendiz que alcanzar el estadio de la unión mística con Dios consiste en un trabajo arduo y penoso, porque supone practicar la *apháiresis*, en tanto vía apofática,³² como modo de vida.³³ De hecho, la *theia gnóphos* no se “ve” ni se “escucha” sino que se *accede* a ella (*katà toúton hemeîs genésthai tōn hypérphoton eukhómetha gnóphon*, “de acuerdo con esto, nosotros rogamos que se produzca la niebla supraluminosa”, TM 1025A).³⁴ Dicho acceso motiva el reconocimiento de

²⁹ “La ‘niebla’ representa la ‘barrera cognitiva intelectual-sensorial’ que existe entre el hombre y Dios, dadas la insuficiencia humana y la supraeminencia divina” (Cavallero, 2008, p. 357, nota 9).

³⁰ La expresión *katà tò kreítton henoúmenos* “recoge –observan Herrán y Riani– otro de los elementos claves de toda experiencia mística, la convicción de que hay en el hombre una ‘zona’ o ingrediente absolutamente puro, capaz de ser divinizado o ya divino por naturaleza” (Herrán-Riani, 1968, p. 31, nota 46).

³¹ La unión mística tiene para Dionisio el carácter de un don: “Dios es ante todo la oscuridad supralumínica a la que se esfuerza por subir el teólogo trascendiendo lo sensible y lo inteligible, pero a la que sólo accede por generosidad y gracias finales de Dios mismo” (García-Baró, 2009, p. 226).

³² Para Hadot “sería preferible hablar de apofatismo (del griego *apophasis*, «negación») o de método afairético (del griego *aphairesis* «abstracción») en lugar de teología negativa” (Hadot, 2006, p. 191), aunque puntualiza que “para ser todavía más precisos, valdría más hablar en términos de método afairético que de método apofático” (Hadot, 2006, p. 191).

³³ “La *apháiresis* no es solamente un valor lógico-metodológico sino que tiene un alcance epistémico-gnoseológico que redunde en una perfección moral” (Cavallero, 2008, p. 359, nota 25). Para los diversos sentidos que cubre la noción de *apháiresis* en el pensamiento antiguo, puede verse Vanneste (1959, p. 64-66), Herrán-Riani (1968, p. 29, nota 32), Hadot (2006, p. 192-198).

³⁴ “Sólo se accede a Dios en ocasión de un éxtasis personal intransferible, una intuición espiritual, experiencia de pocos” (Cavallero, 2006, p. 335).

la *aphaíresis* como ejercicio capital (*kai tôn hyperoúsion hyperousíōs hymnēsai dià tēs pánton tôn ónton aphaíréseōs*, “y alabemos con himnos, supraesencialmente, al Supraesencial, mediante la supresión de todos los entes”, TM 1025A).³⁵ Pues la *aphaíresis*, en tanto ejercicio espiritual –que se apoya en los ejercicios de la *apóleipsis* y de la *apólýsis*–, es aconsejada como práctica suprema de la espiritualidad, no sólo porque supera el ámbito de lo sensible-inteligible, conservándolo, sino también porque ofrece el auténtico camino que lleva a la *agnosía*, al in-conocimiento, en tanto condición última para alcanzar la unión mística con Dios (*khṛē dé, hōs oĩmai, tās aphaíréseis enantíōs taís thésēsin hymnēsai· kai gār ekeínas mēn apō tôn protístōn arkhómēnoi kai dià méson epì tà éskhata katióntes etíthemen· entaũtha dē apō tôn eskhátōn epì tà arkhikótata tās epanabáseis*, “según creo, hay que alabar con himnos las supresiones opuestamente a las aserciones; pues por una parte establecíamos éstas comenzando por las primerísimas y bajando por las medianas hasta las últimas cosas; ahora, por otra, desde las últimas, haciendo ascensiones hasta las más principales”, TM 1025B).³⁶ Sin la práctica de la *aphaíresis*, la *psykhé* quedaría en un estadio intermedio, en el que equivocadamente gozaría con la contemplación de una realidad que no es la suprema, porque resulta todavía de alguna manera cognoscible, sin llegar a aprehender aquel in-conocimiento que se oculta debajo de todo lo cognoscible en todos los seres (*poioúmenoi tà pánta aphaíroumen, hína aperikalýptos gnōmen ekeinēn tēn agnosían tēn hypō pánton tôn gnostōn en pāsi tois oĩsi perikekalymménēn*, “suprimimos todo para conocer desencubiertamente aquel in-conocimiento encubierto bajo todo lo cognoscible en todos los entes”, TM 1025B).³⁷

En esto parece consistir la gran enseñanza, el gran *lógos*, que debe recoger e interiorizar Timoteo: el acceso a la *theía gnóphos* se revela como una absoluta *alogía* y *anoesía* (*katháper kai nūn eis tôn hypēr noȗn eisdýnontes gnóphon ou brakhylogían, all' alogían pantelē kai anoesían heurēsomen*, “así como también ahora al penetrar en la niebla por-encima-de-la-inteligencia, encontraremos no brevedad de palabras sino total ausencia de palabra e ininteligibilidad”, TM 1033C).³⁸

Mediante la práctica de la *aphaíresis* se espera, además, ejercitar la *epistrophé* como condición de acceso a la Verdad. Verdad que va desde lo múltiple a la realidad trascendente, innombrable e incognoscible, de Dios, a través de un camino de ascenso que se va angostando a medida que se asciende, a punto tal que al final del mismo el *lógos* del practicante quedará *áphonos*, mudo, porque quedará unido a lo inefable (*nūn dē apō tôn káto prōs tò hyperkeímenon anión katà tò métron tēs anódou systélletai kai metá pāsan ánodon hólos aphonos éstai kai hólos henothésetai tò aphthénktō*, “ahora, en cambio, subiendo desde lo de bajo hacia lo supremo, se restringe según la medida del camino ascendiente y, después de todo camino ascendiente, será enteramente sin voz y será unido enteramente al Indecible”, TM 1033C). El *lógos* surgido de esta práctica, entonces, no es cualquier tipo de palabra o discurso, sino un *lógos*, una palabra/discurso *singularizada*, especial y específica, cuyo contenido concreto emana de una experiencia absolutamente *personal* y que tiene el doble propósito de germinar tanto en la *psykhé* del propio maestro de espiritualidad como en la de su aprendiz, por cuanto lo guía en su camino de aprendizaje hasta consumir la propia experiencia de vida con el acceso a la posibilidad de sabiduría.

³⁵ “C’est en vue de réaliser l’union, de connaître l’incognoscibilité et de voir la Ténèbre, que Denys préconise l’aphaíresis” (Vanneste, 1959, p. 70).

³⁶ Acerca del vínculo entre *aphaíresis* y *unio mystica*, Campanile (2007) señala lo siguiente: “Les négations de la connaissance mystique ont l’objectif d’exprimer le contact, la rencontre, l’union avec Dieu” (2007, p. 8), que está en consonancia con lo que observa Lossky (1939) al respecto: “Le but de la théologie négative est l’union avec Dieu, union qui dépasse l’entendement (...) Ainsi la voie négative en théologie se trouve être un *exode*, c’est-à-dire littéralement, une extase (ἐκστασις)” (Lossky, 1939, p. 214).

³⁷ Según Vanneste (1966) la vía apofática consta de tres momentos: la *aphaíresis* (“supresión de los datos sensibles-inteligibles”), la *éllam̐psis* o *phótisma* (“iluminación”) y la *hénōsis* (“unión”).

³⁸ Enseñanza apoyada en la constatación de que Dios no es nada de lo sensible, ni nada de lo inteligible (cf. *Teología Mística* IV, V).

III

A modo de conclusión, se puede decir que tanto el obrar como el decir del practicante de la espiritualidad se sustenta en la condición de vivir conforme con un determinado género de vida constante y esforzado. Considerada, entonces, desde la perspectiva de la práctica de los ejercicios espirituales, la filosofía no se manifiesta tan sólo como la elaboración de un sistema abstracto o teoría, sino *originariamente* como la práctica de una forma de vida, con la subsecuente conversión/transformación de la *psykhé/heautón* del practicante de la espiritualidad, lo que consiste –en palabras de Hadot– en una “actitud concreta” (Hadot, 2006, p. 25). Mediante su ejercicio, el practicante se eleva desde una perspectiva parcial hacia una perspectiva universal y trascendente, en la que su yo individual queda desplegado en el plano de la totalidad.

La práctica de la espiritualidad, tal como está presentada en *Teología Mística*, exige, a su vez, un compromiso ético-político-religioso con el otro (del maestro-guía con el discípulo-aprendiz y viceversa, pero también de cada uno consigo mismo), que es el complejo resultado de toda una forma de vida, y que requiere como única condición la práctica exhaustiva, esforzada y cotidiana de diversos ejercicios espirituales, entre los que destaca la *aphaíresis*, que cifra su esencia en una diversidad de otros ejercicios, complementarios y superpuestos (*epokhé*, *apóleipsis*, *apólipsis*), pero que no por ello deja de constituir un conjunto coherente de acciones, de prácticas y de discursos.

Asimismo, el estrecho vínculo entre espiritualidad y oralidad pone de manifiesto las aptitudes requeridas y condiciones formales del auténtico modo de vida filosófico, así como la unidad intrínseca y poder de la palabra viva que, como resultado de ejercicios espirituales, se actualiza en el *lógos* del practicante que está dispuesto a vivir conforme a las exigencias de la espiritualidad en tanto condición de acceso a la posibilidad del auténtico saber, de la sabiduría, fuente de lo obrado y dicho *personalmente*. De esto modo, el practicante de la *espiritualidad* (sea maestro o aprendiz) pone en evidencia que existiría una diferencia y complementación entre filosofía y espiritualidad, en tanto transformación del «ser del sujeto» para acceder a la verdad.³⁹

Referencias

- BAUCHWITZ, O. *A caminho do silêncio: a filosofia de Escoto Eriúgena*. Río de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- CAMPANILE, G. *La connaissance humaine de Dieu dans la pensée du Pseudo-Denys*, 2007. Disponible en <<http://www.medio-evo.org/dionigif.htm>> Acceso en: 20/06/2016.
- CAVALLERO, P. *Dionisio Areopagita; La jerarquía celestial; La jerarquía eclesiástica; La teología mística; Epístolas*. Buenos Aires: Losada, 2008.
- COURCELLE, P. *Connaît-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*. Paris: Études augustinienes, 1974.
- DE ANDÍA, Y. Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita. *Anuario Filosófico*, v. 33, p. 363-394, 2000.
- DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México: Sexto Piso, 2004.
- DODDS, E. Los chamanes griegos y el origen del puritanismo. In: DODDS, E. (Ed.) *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1980. p. 133-169.
- FOUCAULT, M. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE, 2006.

³⁹ Foucault (2006, pp. 33-38) señala que ya desde (y aún antes de) Sócrates, existía una diferencia y complementación entre filosofía y espiritualidad, en tanto transformación del ‘ser del sujeto’ para acceder a la verdad.

- GARCÍA-BARÓ, M. El Uno y la Supraesencia. In: GARCÍA-BARÓ, M. (Ed.) *Sócrates y herederos*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- GERNET, L. Les origines de la philosophie. *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc*, v. 183, p. 1-12, 1945.
- HADOT, P. Réflexions sur la notion de "culture de soi". In: Michel Foucault Philosophe. Rencontre International. Paris: Seuil, 1989. p. 261-270.
- HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE, 1998.
- HADOT, P. *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001.
- HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- HEIL, G.; RITTER, A. *Pseudo-Dionysius Areopagita; De coelsti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; Theologia mystica; Epistulae*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991.
- HERRÁN, C. El silencio místico. *Cuadernos de Filosofía*, v. 26-27, p. 139-150, 1977.
- HERRÁN, C.; RIANI, M. Dionisio, Pseudo Areopagita, 'Sobre la Teología Mística'. *Cuadernos de filosofía*, v. 9, p. 91-121, 1968.
- IGAL, J. *Porfirio: Vida de Plotino*. Madrid: Gredos, 1992.
- JOLY, H. *Le Renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis*. Paris: Vrin, 1974.
- LIDDELL, H.; SCOTT, R.; JONES, H. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LOSSKY, V. La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Areopagite. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, v. 28, p. 204-221, 1939.
- PERIAGO LORENTE, M. *Jámblico: Vida Pitagórica*. Madrid: Gredos, 2008.
- RABOW, P. *Seelenführung, Methodik der Exerziten in der Antike*. Munich: Kösel, 1954.
- REMES, P.; SIHVOLA, J. *Ancient Philosophy of the Self*. New York: Springer, 2008.
- ROREM, P. Moses as the paradigm for the liturgical spirituality of Pseudo-Dionysus. *Studia Patristica*, v. 18, n. 2, p. 275-279, 1989.
- VANNESTE, J. *Le mystère de Dieu: Essai sur la structuré rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite*. Bruselas: Desclée de Brouwer, 1959.
- VANNESTE, J. La doctrine des trois voies dans la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys l'Areopagite. *Studia Patristica*, v. 8, n. 2, p. 462-467, 1966.
- VERNANT, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 2007.