



EL SÍMBOLO EN EL *CORPUS DIONYSIANUM*

Trabajo de Fin de Grado

Grado en Filosofía

Presentado por

Pablo Caballero Fernández

Dirigido por

Prof. Dr. Don Jesús Francisco de Garay Suárez-Llanos

Sevilla 2021

EL SÍMBOLO EN EL *CORPUS DIONYSIANUM*

«Sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística (...) con alguna manera de palabras se pueden bien explicar (...). Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde [el Espíritu del Señor] mora hace entender? y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. Que esta es la causa por qué con figuras, comparaciones y semejanza, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misteriosos, que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez de el espíritu de amor et inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón.»

(San Juan de la Cruz, Prólogo al *Cántico espiritual*, 1584)

RESUMEN:

El objetivo principal de este trabajo es analizar la interpretación y utilización de los elementos simbólicos presentes en la tradición cristiana (tanto en las Sagradas Escrituras como en el culto mismo) propuestas por el autor (posiblemente un monje sirio de comienzos del siglo VI) del *Corpus Dionysianum*, corpus filosófico, teológico y místico compuesto por cuatro tratados y diez epístolas redactado bajo el nombre de Dionisio el Areopagita, ateniense convertido durante la predicación de San Pablo. Nuestra labor se ha dividido, asimismo, en dos partes: en la primera (correspondiente a los apartados I-II) nos proponemos delimitar con precisión la noción de «símbolo religioso» y aquello que entenderemos como la «perspectiva simbólica» de interpretación de un texto, representación o conducta; en la segunda (apartados III, IV y V) seguimos las nociones e indicaciones generales expuestas a lo largo de la parte anterior y analizamos de manera pormenorizada ciertos aspectos concretos de la presencia y consideración del símbolo en el *Corpus Dionysianum*.

PALABRAS CLAVE:

Símbolo religioso, *Corpus Dionysianum*, Dionisio Areopagita, Teología simbólica, Símbolo material, Acto ritual

ABSTRACT:

The aim of this essay is to analyse the interpretation and use of the symbolic elements present in the Christian tradition (both in the Holy Scriptures and in worship itself) proposed by the author (possibly a Syrian monk at the beginning of the 6th century) of the *Corpus Dionysianum*, a philosophical, theological and mystical corpus composed of four treatises and ten epistles written under the name of Dionysius the Areopagite, an Athenian convert during the preaching of St. Paul. Our study has been divided into two parts: in the first part (sections I-II) we propose to define precisely the notion of "religious symbol" and what we will understand as "symbolic perspective" of interpretation of a text, representation or conduct; in the second part (sections III, IV and V) we follow the notions and general indications exposed in the previous part and analyze in detail certain aspects of the presence and consideration of the symbol in the *Corpus Dionysianum*.

KEY WORDS:

Religious symbol, *Corpus Dionysianum*, Dionysius the Areopagite, Symbolic theology, Material symbol, Ritual act

ÍNDICE

I. Introducción. Aspectos generales del símbolo en el <i>Corpus Dionysianum</i>	8
II. Objeto de la teología simbólica como vía del pensamiento teológico y como labor exegética	12
2.1 La <i>Teología simbólica</i>	12
2.2 Juan Escoto Eriúgena. Teología simbólica y vías de la teología en general. Objeto de la teología simbólica	13
2.3 San Buenaventura. Teología simbólica y exégesis bíblica	18
2.4 Naturaleza y función del simbolismo bíblico en la interpretación del Pseudo Dionisio	21
2.4.1 Las «insimilares similitudes»	22
2.4.2 El símbolo y los «no iniciados»	25
III. El propósito del tratado <i>Teología simbólica</i>	28
3.1 Según <i>Los nombres divinos</i>	28
3.2 Según la <i>Epístola IX</i>	33
3.2.1 Parte primera. Percepción corriente del símbolo	34
3.2.2 Parte segunda. Vía de interpretación	35
IV. La significación «existencial» del símbolo religioso	39
4.1 La hipótesis de la «situación existencial». Definición y valor metodológico	39
4.2 Ejemplo. El símbolo de la <i>tiniebla</i> en la Biblia y en la mística cristiana	42
4.2.1 Interpretación	42
V. El simbolismo ritual	48
5.1 La <i>jerarquía eclesiástica</i> y los sacramentos en general	48
5.2 La Eucaristía	50
5.2.1 Estructura del Sacramento	50
5.2.2 Interpretación del simbolismo eucarístico	51
Consideraciones finales	55
Bibliografía	57

Los textos del *Corpus Dionysianum* se citarán por medio de las siguientes abreviaturas, indicándose a continuación el número de la página correspondiente a la edición de los textos utilizada (salvo que se indique lo contrario, seguimos la traducción de Pablo A. Cavallero en Losada, Buenos Aires, 2007 y 2008):

- ND: *Los nombres divinos*
- JC: *La jerarquía celestial*
- JE: *La jerarquía eclesiástica*
- TM: *La teología mística*
- Ep: *Epístolas*

Cualquier otra obra se citará de modo convencional.

I. INTRODUCCIÓN. ASPECTOS GENERALES DEL SÍMBOLO EN EL *CORPUS DIONYSIANUM*

Cuál sea el lugar que el símbolo ocupa en el conjunto de la obra del Pseudo Dionisio¹ –cuestión que nos corresponde examinar– puede inicialmente advertirse en las (tal vez enigmáticas) palabras que el autor recoge en su *Epístola X*: “Verdaderamente las cosas visibles son imágenes manifiestas de las invisibles”². El sentido de tal afirmación, no obstante, no podrá más que entreeverse superficialmente por el momento, en cuanto que la comprensión de dicho sentido es, en esencia, la meta del presente trabajo. No cabe duda, en cualquier caso –ello nos indicará por dónde comenzar–, de que Dionisio tiene aquí presente la conocida afirmación del Apóstol en Romanos 1:20: “Porque lo invisible de Dios, entendido desde la creación del mundo *mediante* las criaturas, es conocido”.

Por todo lo anterior, en principio, reconocemos que lo que aquí se definirá como la «perspectiva simbólica» de la reflexión filosófico-teológica y de la práctica religiosa en sí misma presentará, por así decir, la forma de un “entender teológicamente a través de los sentidos”³. En la medida en que, como señala San Pablo, la criatura (en el sentido de la realidad sensible accesible a la experiencia corriente del hombre) representa un *medio* en el camino de la comprensión de «lo invisible de Dios», aquella labor que comprenderemos como «teología simbólica» se regirá fundamentalmente por la máxima dionisiana “No nos quedemos detenidos bajamente en las imágenes figurativas”⁴, en

¹ Los cuatro tratados del *Corpus* (ND, JC, JE y TM) fueron dedicados por el autor (es de suponer que como parte de su intento por lograr que estos fuesen tomados por escritos de Dionisio el Areopagita) a un religioso de nombre Timoteo (parece tratarse de Timoteo de Listra, discípulo de San Pablo y, posteriormente, obispo de Éfeso): el título completo de ND, por ejemplo, es “Al copresbítero Timoteo, el presbítero Dionisio, acerca de los nombres divinos” (ND, p. 207). Las diez epístolas van igualmente dirigidas a personajes de los tiempos apostólicos. Aclarado todo ello, y puesto que no suscitará confusión alguna, aquí nos referiremos al autor del *Corpus* indistintamente con los nombres Dionisio y Pseudo Dionisio. Por otra parte, acerca del personaje de Dionisio Areopagita, véase Hechos 17:34: “Algunos, sin embargo, se unieron a él [a San Pablo tras su predicación en el Areópago] y creyeron; entre los cuales se encontraba Dionisio Areopagita y una mujer llamada Dámaris y otros con ellos”. Lo cierto es que el autor del *Corpus* se refiere a sí mismo únicamente como Dionisio (y tan solo en Ep. VII, p. 410, donde pone en boca del destinatario de la carta la afirmación siguiente –tras haber presenciado ambos el eclipse que siguió a la Crucifixión–: “Estas cosas, bueno Dionisio, son cambios de divinas acciones”), no como Dionisio el *Areopagita*. En cualquier caso, que su intención era la de ser tomado por el discípulo de San Pablo se muestra en lo siguiente: (1º) afirma seguir, en la exposición de una determinada tesis en ND II, a San Pablo y a Hieroteo de Atenas, discípulo de aquel y, según la tradición, primer obispo de la mencionada ciudad (DN, p. 244); (2º) alude también a San Pablo en Ep. VII p. 406; (3º) como acabamos de señalar, afirma, además, haber presenciado el eclipse que siguió a la muerte de Cristo; (4º) dice haber estado presente durante la Dormición de la Virgen (ND, pp. 245-246).

² Ep. X p. 440

³ DE COL, Rossano Zas: *Teología del símbolo de San Buenaventura*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, p. 91

⁴ JC XV p. 190

cuanto que, justamente, “lo invisible de Dios, entendido desde la creación del mundo mediante las criaturas, es conocido”.

El símbolo religioso, concepto que en adelante será suficientemente desarrollado, es (digámoslo así, de modo aún abstracto, tan solo por el momento) indicio de lo invisible de lo divino *en* lo manifiesto a nosotros. Lo manifiesto en el símbolo religioso reproduce el eco⁵ de lo “oculto de Dios, cualquier cosa que sea”⁶, y que, con todo, “nadie ha visto jamás”⁷. En el pensamiento del Pseudo Dionisio, el símbolo, en cuanto que posee una especial función reveladora –una vez este es comprendido por el iniciado–, aparece como guía o mediación en el camino de la instrucción religiosa, entendida esta como *epistrophé*⁸ (como el comino de «procesión» y «retroversión» o «retorno»⁹ del hombre hacia lo divino, “de asimilación y unión a Dios, según lo accesible”¹⁰). Pues, como lo expresa el autor del *Corpus* al comienzo de JC (siguiendo, una vez más, las palabras de San Pablo), “desde Él y hacia Él va todo”¹¹.

El símbolo, en el modo preciso en que aquí lo entenderemos, deberá diferenciarse de toda comprensión corriente del término: este no expresa sentido literal alguno, en la medida en que no se propone *definir* aquello que aspira a mostrar; tampoco se obtiene con él, en sentido estricto (en cuanto que lo divino ha de permanecer siempre, en sí mismo, ajeno a toda experiencia corriente –razón por la cual el significado no manifiesto del símbolo excede siempre su representación, el aspecto sensible, superficial y manifiesto del mismo¹²), *explicación* alguna. El símbolo constituye la contraparte material y accesible a la experiencia humana de aquello que con él se señala. Ante un símbolo de esta clase, cabría decir, “nos movemos en el plano de la evocación, pero no en el de la identidad”¹³: la mediación sensible posee, en sentido estricto, un valor instrumental para el pensamiento y para la vida religiosos; su significado le viene dado en virtud de su peculiar conexión¹⁴ con aquello que evoca (en nuestro caso, bien a Dios mismo, bien una dimensión de lo divino que ha de ponerse de manifiesto de cierta forma).

⁵ JC, p. 128

⁶ *Ibidem* p. 139

⁷ Cfr. Juan 1:18, I Timoteo 6:16, I Ep. Juan 4:12

⁸ Cfr. Romanos 11:36: “Porque de él [Dios] y por él y en él son todas las cosas”.

⁹ JE p. 278

¹⁰ *Ibidem*, p. 225 y 229

¹¹ JC, p. 117. Véase, asimismo, la nota 8.

¹² DE GARAY, Jesús: *Mystery Religions and Philosophy in Proclus*, en *Greek Philosophy and Mystery Religions* (coord. M. J. Martín Velasco), ed. Cambridge Scholars Publishing, 2016, 149-170

¹³ DE COL, Rossano Zas: *Op. Cit.*, 100.

¹⁴ Más adelante se averiguará cuál es la naturaleza de dicha conexión y de qué modo se hace manifiesta.

El símbolo religioso, propiamente, ni define ni conduce a explicación alguna: *muestra* un aspecto propio de aquello de lo que él pretende ser mero *eco*.

En la ya citada sentencia «Verdaderamente las cosas visibles son imágenes manifiestas de las invisibles» viene expresado el carácter fundamental de la *visión* (de talante eminentemente religioso) del mundo sostenida por el autor del *Corpus*: no en vano ha llegado a hablarse de una “consideración del universo en clave simbólica”¹⁵ por parte del mismo. La sentencia en cuestión, a su vez, y como ya se ha señalado, asume la tesis expuesta por San Pablo en Romanos 1:20, en que se muestra la premisa central de la teología simbólica. Establecida aquella afirmación, enseguida aclararíamos que, en la perspectiva particular que aquella disciplina despliega, “el valor del conocimiento no está (...) en conocer la cosa sino en conocer lo que [en un sentido preciso que pronto habrá de explicitarse] se esconde detrás de ella. Es decir, las cosas valen por su *densidad simbólica*”¹⁶. De igual modo, se advertirá que “entre el signo y lo señalado en el símbolo no solo hay una relación de conocimiento, sino que también reina una relación de *presencia*”¹⁷.

El símbolo *no* es, en ningún caso, cierto signo arbitrario que ocuparía quizás la posición de segundo término en una relación biunívoca establecida –también arbitrariamente– entre un conjunto de «cosas reales» y un conjunto de signos puramente convencionales y con significados explícitos. Muy al contrario –bastará, a nuestro juicio, esta última indicación para conducirnos en la dirección correcta–, la llamada «teología simbólica», como tendremos oportunidad de comprobar, considera, en general, “the use of images drawn from the material world when applied to God”¹⁸.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto, y atendiendo al contenido, la metodología y el propósito general de nuestro trabajo, señalamos lo siguiente: de requerirse la asignación de la tarea aquí propuesta al campo de una disciplina particular, entendemos que esta se enmarcará, fundamentalmente, en los ámbitos de la historia y la filosofía de las religiones. Ello puede justificarse por las dos razones siguientes: en primer lugar, y como corresponde a la labor propia de las disciplinas mencionadas, se aspira aquí a la interpretación y comprensión de una serie de datos histórico-culturalmente situados en el

¹⁵ DE COL, Rossano Zas: *Op. Cit.*, p. 88 (la cursiva es nuestra).

¹⁶ *Ibidem*, p. 88 (la cursiva y la aclaración entre corchetes son nuestros).

¹⁷ O. SEMMELROTH, «Die Theologie symboliké», 9, cit. en *Ibidem*.

¹⁸ LOUTH, Andrew: *Denys the Areopagite*, Continuum, Londres, 1989, p. 20

marco de una religión determinada con el objetivo de dilucidar su sentido y función¹⁹ (nos referimos, en este caso, a ciertos símbolos de naturaleza particular –descrita en el apartado siguiente– cuyo lugar en el *Corpus* se examinará a lo largo de este trabajo); al mismo tiempo, desarrollamos una aproximación a la importante herencia de las doctrinas dionisianas en la historia de la cultura y el pensamiento occidentales²⁰ (más adelante tendremos ocasión de referirnos, en la exposición de nuestros argumentos, a cierto número de pensadores en cuyas obras se hace especialmente manifiesta la influencia del Pseudo Dionisio, entre los cuales cabría destacar a Juan Escoto Eriúgena, a San Alberto Magno, a Santo Tomás de Aquino, a San Buenaventura, al Maestro Eckhart y la mística renana en general, a los místicos carmelitanos españoles –con Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz como más célebres exponentes– y a Edith Stein, entre otros).

¹⁹ Cfr. ELIADE, Mircea y KITAGAWA, Joseph M.: *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1986, p. 118 y 128

²⁰ V. Lossky señala, precisamente, hasta qué punto los textos dionisianos gozarán “de una autoridad indiscutida tanto en la tradición teológica de Oriente como en la de Occidente” (LOSSKY, Vladimir: *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona, 2009, p. 19). Si bien, con tal de no extendernos en exceso, el lugar del pensamiento dionisiano en aquella primera tradición no será aquí objeto de estudio, debemos señalar que tanto la *vía negativa* de la teología como el talante *místico* propio de los escritos dionisianos (véase, ante todo, TM, varios de cuyos pasajes esenciales recogemos aquí) marcarán de modo especial la religiosidad ortodoxa durante los siglos posteriores al descubrimiento del *Corpus* hasta nuestros días: el *apofatismo* (véase, sobre este término, el apartado 2.2), señala Lossky, “constituye el carácter fundamental de toda la tradición de la Iglesia de Oriente” (*Ibidem*, p. 21).

II. OBJETO DE LA TEOLOGÍA SIMBÓLICA COMO VÍA DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO Y COMO LABOR EXEGÉTICA

En el presente apartado se delimitará con precisión el alcance de la vía o disciplina aquí denominada «teología simbólica», para lo cual se acude a los testimonios de dos intérpretes fundamentales de la obra del Pseudo Dionisio. Por otro lado, se considerará brevemente –al margen de la cuestión de su existencia real– el posible contenido del tratado *Teología simbólica* con el propósito de diferenciar tanto el objeto del mismo como su enfoque particular frente a otros textos del *Corpus*, así como de averiguar la relación de dicho tratado con la «teología afirmativa»²¹ en general (enseguida nos referiremos a la problemática propia de dicho tratado; el contenido al que aludimos será, asimismo, examinado con más detenimiento en el apartado III). En el apartado 2.4, finalmente, analizamos con más detenimiento el *objeto* de la disciplina que nos ocupa, a saber, el concepto de «símbolo religioso» en el ámbito particular del *Corpus Dionysianum*, atendiendo, por el momento, principalmente a dos aspectos técnicos o formales del mismo (su contenido estrictamente filosófico-teológico será examinado con profundidad más adelante).

2.1 La *Teología simbólica*

Las referencias al tratado *Teología simbólica* a lo largo del *Corpus* se encuentran en ND I 8, IV 5, IX 5, XIII 4, en JC XV 6, en TM III y en Ep. IX. Nada definitivamente acertado podrá decirse, no obstante, acerca del contenido del texto: parece tratarse de una obra fingida por el autor o, a lo sumo, perdida ya en los años en que comenzó a citarse la obra del Pseudo Dionisio, razón por la cual no llegó siquiera a sus primeros intérpretes. De haber existido, deducimos, siguiendo lo expuesto en la conclusión de ND XIII 4 y en JC XV 6²², que el tratado en cuestión debería haber ocupado un lugar intermedio entre ND y JC.

A pesar de todo, la cuestión de la existencia real de un tratado titulado *Teología simbólica* no es aquí especialmente relevante. Si lo será, en cambio, considerar lo siguiente: las alusiones a dicha obra a lo largo del *Corpus* serán uno de los recursos por

²¹ En el apartado 2.2 se expondrá cuál es, en esencia, el contenido y la labor de la teología afirmativa.

²² Respectivamente, ND p. 346 (el tratado se cierra con las palabras “Y pasará, guiándome Dios, a la *Teología simbólica*”) y JC p. 185 (en que, acerca de una cierta cuestión a la que se alude en el tratado, se dice que ya “ha sido indicado por nosotros con más detalle en la *Teología simbólica*”).

medio de los cuales podremos comenzar a entender el modo en que el Pseudo Dionisio comprendió el uso del símbolo (en el sentido en que aquí utilizaremos el término) en el camino de la iniciación religiosa, en la trasmisión de las revelaciones de los ‘teólogos’ (término con que en el *Corpus* se alude, específicamente, a los autores de las Sagradas Escrituras), en la configuración y posterior interpretación de los aspectos rituales del culto cristiano y, en definitiva, como medio de expresión de aquello que generalmente se ha comprendido bajo el concepto de *lo divino*.

2.2 Juan Escoto Eriúgena. Teología simbólica y vías de la teología en general. Objeto de la teología simbólica

Escoto Eriúgena, traductor –entre los años 851 y 862– y comentador de la obra del Pseudo Dionisio, alude en su *División de la naturaleza* (862-866) a la «teología simbólica» de Dionisio:

“Una [de las partes de la teología], la *apofatiké* [negativa], niega que la divina esencia o substancia sea alguna de las cosas que son, esto es, que pueden ser dichas o entendidas. La otra, *katafatiké* [afirmativa], predica de ella todo lo que las cosas son, y en consecuencia es denominada afirmativa, no porque asegure que es algo de las cosas que son, sino porque enseña que cuantas cosas son desde ella, pueden de ella predicarse; *es razonable que la Causa pueda ser significada por medio de las cosas causadas*. Así asegura que es Verdad, Bondad, Esencia, Luz, Justicia, Sol, Estrella, Espíritu, Agua, León, Oso, Gusano, y otras muchas innumerables cosas. Y no solo aquellas cosas que son concordes con la naturaleza, sino también contra la naturaleza, como cuando se dice que se embriaga, que es estulticia, que es locura; pero por ahora no es nuestro propósito hablar de ellas; suficientemente habla de ello San Dionisio Areopagita en su *teología simbólica*.”²³

Es necesario advertir que, en la traducción aquí utilizada, las dos últimas palabras del fragmento citado aparecen escritas, en realidad, del modo siguiente: *Teología simbólica*, pareciendo así mencionar el tratado homónimo (perdido o fingido por el autor del *Corpus*). No obstante, la edición del texto original de la *División* en la *Patrología Latina* muestra, sin lugar a dudas, que el autor no alude al mencionado tratado, sino que

²³ JUAN ESCOTO ERIÚGENA: *División de la naturaleza*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984, p. 68 (la cursiva es nuestra).

se refiere a la teología dionisiana en su conjunto como «simbólica»: “Sed de his nunc non est nostri propositi disserere; satis enim de talibus a sancto Dionysio Areopagita in *symbolica Theologia*”²⁴.

Más adelante se considerarán otros pasajes de la obra de Juan Escoto Eriúgena aquí citada que serán de interés para nuestra labor. Nos ocuparemos primero del que acabamos de exponer: ¿qué puede deducirse, según lo dicho por el autor, acerca de la naturaleza *simbólica* de la teología del Pseudo Dionisio, así como de la teología simbólica en cuanto perspectiva particular de la reflexión teológica? En principio, se advierte (1) que la teología simbólica guarda, de algún modo, relación con aquello que se ha denominado «teología afirmativa» (más adelante se matizará esta idea), y (2) que si asumimos como premisa general la idea (expuesta en la sentencia de San Pablo en Romanos 1:20) de que la causa puede ser *significada* por medio de lo causado, concluimos que, por definición, forman parte de la teología simbólica, como objeto propio de su labor, aquellas denominaciones de lo divino que proceden del mundo material²⁵.

El fragmento se presta, sin embargo, a la siguiente ambigüedad: ¿cuáles son exactamente las denominaciones acerca de las que aquí se dice “suficientemente habla de ello San Dionisio Areopagita en su *teología simbólica*”: aquellas que son “contra la naturaleza” divina o tanto estas como las que “son concordes” con ella? Sea cual sea la respuesta, parece cierto, en cualquier caso, que,

“de alguna manera, casi todo cuanto se predica estrictamente de la naturaleza de las cosas creadas, también puede decirse del Creador como metáfora para significarlo. (...) Pueden decirse de la Causa de todo (...) no propiamente porque signifiquen «qué es» sino para que, por transferencia, nos comuniquen con probabilidad qué es lo que hay que pensar de Ella a quienes la buscamos.”²⁶

Es por ello que Escoto Eriúgena no dudará en concluir, precisamente, (1) que ninguna de las divinas denominaciones se predica de Dios *con propiedad*, (2) que, en sentido estricto, ninguna de estas denominaciones *define* qué es Él²⁷ y (3) que todas ellas se aplican –en

²⁴ MIGNE: *Patrología Latina*, vol. 122, 458 B – 458 C

²⁵ En el fragmento de la página anterior figuran varias de estas denominaciones. En JC XV se recogen también algunas de ellas: «fuego» (véase en el apartado 2.4.1 lo expuesto acerca de este símbolo, junto con las correspondientes referencias bíblicas), «nube» (véase el apartado IV), «lluvia», «vientos», etc., además de diferentes nombres de animales y otras tantas entidades materiales (pp. 180-188).

²⁶ JUAN ESCOTO ERIÚGENA: *Op. Cit.*, p. 75

²⁷ Véase *Ibidem*, p. 74, por ejemplo, además de los fragmentos ya citados.

palabras del autor— de modo traslaticio²⁸ y metafórico, ya se trate de denominaciones contrarias la naturaleza divina o de aquellas que —en apariencia, al menos, o según el pensar corriente— concuerdan con ella y tienden a concebirse como apropiadas.

Pero, por el momento, estas conclusiones no resuelven aún la mencionada ambigüedad ni permiten dilucidar la naturaleza de la teología simbólica (cuyo alcance y objeto pretendemos de determinar). Simplificando la cuestión, podría decirse que Escoto Eriúgena concibe toda divina denominación como simbólica, en la medida en que cada una de ellas alude de modo metafórico, traslaticio y no plenamente apropiado a aquello que trata de figurar; el autor, asimismo, entiende la teología dionisiana en su conjunto como simbólica. Ahora bien, debe establecerse *en* la propia doctrina del Pseudo Dionisio la distinción entre la teología simbólica y las restantes vías de la disciplina, para así señalar de modo preciso el ámbito de aplicación de la vía concreta que nos ocupa.

La pregunta siguiente nos sitúa ante una cuestión técnica: ¿es la teología simbólica un componente más de la teología afirmativa²⁹? Desde luego, y es esta la opinión de Juan Escoto Eriúgena, si bien en el *Corpus*, no obstante, al menos tres tratados de contenido distinto tienen (o se dice que tuvieron³⁰) por objeto aspectos diversos de la teología afirmativa, a saber: los *Esbozos teológicos*, *Los nombres divinos* y la *Teología simbólica* (de las menciones de los tres escritos en ND I y XIII se deduce que su orden debió ser el que aquí figura³¹, si bien solo el segundo nos ha llegado). En TM se resume por orden el contenido de estos tratados:

“En efecto, en los *Esbozos teológicos* alabamos con himnos lo más relevante de la teología afirmativa: cómo a la divina y buena Naturaleza se le dice unitaria, cómo triádica; a qué se dice en Ella paternidad y filialidad; qué quiere develar la ‘teología’ del Espíritu; (...) cómo el supraesencial Jesús se ha esencializado con verdades antroponaturales (...). En *Acerca de los nombres divinos* [alabamos con himnos] cómo [la divina Naturaleza] es denominada ‘buena’, cómo ‘ente’, cómo ‘vida’ y ‘sabiduría’ y ‘potencia’ y cuantas otras cosas son propias de la inteligible denominación divina. En la *Teología simbólica*, cuáles son las metonimias desde lo sensible hacia lo divino, cuáles las

²⁸ 463 D, por ejemplo.

²⁹ Es decir, la *katafatiké*, ya definida en el primer fragmento de la *División de la Naturaleza* citado.

³⁰ De nuevo nuestra tarea nada tiene que ver con la cuestión de la existencia de tales tratados: nos interesará, insistimos en ello, aproximarnos a la comprensión dionisiana del símbolo religioso atendiendo a aquello que, bien debió ser, bien se finge que fue, el contenido de los tratados perdidos o ficticios.

³¹ ND p. 207 (el tratado comienza con las palabras siguientes: “Ahora, oh bienaventurado, tras los Esbozos teológicos, pasaré a la explicación de los nombres divinos, según sea accesible”) y p. 346 (véase la nota 22 para la cita en cuestión).

formas divinas, cuáles los aspectos y partes y órganos divinos, cuáles los divinos lugares y ornatos, cuáles las animadversiones, cuáles las penas y los rencores, cuáles las borracheras y las resacas, cuáles los juramentos y cuáles las maldiciones, cuáles los sueños y cuáles las vigilias y cuantas otras conformaciones de sagrada plasmación son propias de la simbólica modelación divina.”³²

Se añade, finalmente, una interesante puntualización acerca de la extensión de los tratados:

“Y creo que tú [Timoteo³³] habrás visto cómo es mucho más multilocuaz la última [la *Teología simbólica*] que las primeras obras: pues era preciso que los *Esbozos teológicos* y la explicación de los *Nombres divinos* fuesen más breves en palabras que la *Teología simbólica*. Dado que cuanto nos alzamos hacia lo escarpado, tanto se revisten las palabras con la sinopsis de lo inteligible (...).”³⁴

Se observa ahora fácilmente que los *Esbozos teológicos* se proponen el estudio de los aspectos centrales del dogma cristiano (la Trinidad y la Encarnación, fundamentalmente); el tratado *Los nombres divinos*, por su parte, tiene por objeto la recopilación de las principales denominaciones inteligibles³⁵ aplicadas a lo divino (a las tres Personas de la Trinidad indistintamente, según ND II); la *Teología simbólica*, por último, pretende analizar «las metonimias desde lo sensible hacia lo divino». Nótese que la alusión a las “denominaciones divinas inteligibles” en ND p. 216 sigue a una breve exposición en las páginas 215-216 de algunas denominaciones que cabría llamar, en oposición a las anteriores, «sensibles», y acerca de las cuales dice el autor que “[de ellas] hablaremos en lo posible en la *Teología simbólica*”³⁶. Atendiendo, por tanto, a los dos fragmentos anteriores reparamos en lo siguiente:

1. Efectivamente, de acuerdo con lo dicho en TM, el contenido de los tres tratados que ahora nos ocupan es comprendido como vinculado a la vía afirmativa de la teología: se mantiene, por tanto, una de las conclusiones extraídas de la lectura de la *División de la naturaleza*. Sin embargo:

³² TM p. 364-365

³³ Véase la nota 1.

³⁴ TM, p. 365

³⁵ ND p. 216

³⁶ *Ibidem*

2. El objeto de los tres tratados, aun habiéndose adoptado en todos ellos la perspectiva general de la vía afirmativa de la teología, difiere en aspectos fundamentales: el objeto de la *Teología simbólica* queda perfectamente diferenciado del de los dos restantes en el momento en que los términos examinados en ND son definidos como “denominaciones *inteligibles*” y los de la *Teología simbólica* como “metonimias desde lo *sensible*”. Aun siendo, ciertamente, simbólica toda afirmación relativa a lo divino (ni paternidad, ni filialidad, ni trinidad, ni unidad, ni bien, etc. se predicán de Dios en un sentido *propio y definitivo*³⁷), deberán propiamente distinguirse, como modos distintos de afirmación, los tres aspectos recogidos en los tratados mencionados, a saber, la teología dogmática fundamental, el conjunto de las denominaciones inteligibles y el conjunto de las denominaciones, metonimias y símbolos de naturaleza «sensible».

Puede concluirse que, efectivamente, y como señalaba Escoto Eriúgena, la teología simbólica pertenece, por lo general, a la vía afirmativa de la reflexión teológica. Sin embargo, se advierte ahora que la tarea de esta última –en cuanto perspectiva o enfoque general– atañe, profundizando más en la cuestión, propiamente a tres aspectos: 1) la teología dogmática fundamental (*Esbozos teológicos*), 2) el establecimiento de las denominaciones inteligibles aparentemente acordes a Dios (*Los nombres divinos*) y 3) el análisis de los símbolos sensibles –comprendidos como metonimias– que pretenden figurar lo divino (*Teología simbólica*)³⁸.

³⁷ Véase TM p. 368-370: “[La Causa de todo no es] uno ni unidad, ni deidad o bondad; ni es espíritu *como nosotros lo conocemos*; ni filialidad ni paternidad ni ninguna otra cosa de las conocidas por nosotros” (los términos aquí negados respecto de la divinidad lo son justamente en su acepción corriente: no se trata, de ninguna manera, de un rechazo del dogma de la Trinidad). Asimismo, véase JUAN ESCOTO ERIÚGENA: *Op. Cit.*, p. 65: “No se trata, en efecto, de *una unidad o una trinidad tales que puedan ser pensadas por un intelecto humano* (...). Mejor se trata de algo inefable e incomprensible de lo que algo pueden pensar y afirmar las inclinaciones religiosas de las almas piadosas”. Precisamente, “que el Padre es divinidad fontanal y que el Hijo y el Espíritu son de divinidad engendradora de divinidad (...) los hemos acogido de los Sagrados Oráculos. Pero cómo es esto *no es posible decirlo ni inteligirlo*” (ND p. 234).

³⁸ Deberemos insistir más adelante en este asunto: en contraste con el discurso teológico desarrollado en ND y, según hemos visto, también (supuestamente) en los *Esbozos teológicos*, que forma parte exclusivamente de la vía afirmativa de la teología, y también en contraste con TM (vía negativa), la *Teología simbólica*, a pesar de lo que acabamos de decir, presenta, al mismo tiempo, rasgos de una y otra vía (véanse, por ejemplo, las llamadas «disimilares similitudes» en JC II, a las que nos referiremos en el apartado 2.4.1).

2.3 San Buenaventura. Teología simbólica y exégesis bíblica

Merece la pena señalar que, si bien nos hemos referido a la teología simbólica como «vía» o «perspectiva» teológica, e incluso como «disciplina», esto último, no obstante, no ha de entenderse en un sentido estricto, por cuanto no cabe diferenciar de modo pleno aquella que aquí nos ocupa respecto de las restantes vías de la labor teológica (a saber, las así llamadas «teología negativa», «teología mística» o «teología superlativa»³⁹ –que aspira a suplir las insuficiencias de la clásica contraposición afirmación/negación⁴⁰–, etc.), ni tampoco respecto de las perspectivas de la propia vía afirmativa ya señaladas en el apartado 2.2. Nos encontramos únicamente ante caminos distintos, ante aproximaciones parciales a un mismo objeto llevadas a cabo desde una actitud propia y particular en cada caso⁴¹.

Dicho lo anterior, debe ahora concretarse aún más el sentido de la teología simbólica en el *Corpus*, especialmente en cuanto que de ella decimos que es una «vía» o «perspectiva» particular de las disciplinas teológicas. Atiéndase, pues, ahora a las palabras de San Buenaventura en su *Reducción de las ciencias a la teología*:

“Todos los libros de la Sagrada Escritura, además del sentido literal que las palabras externamente expresan, encierran tres sentidos espirituales⁴², a saber: el

³⁹ ESCOTO ERIÚGENA: *Op. Cit.*, p. 73-74: “Los nombres que con la adición de las partículas «super» y «más que» se predicán de Dios –tales como Superesencial, «Más que Verdad», «Más que Sabiduría», y similares– comportan en sí mismas de un modo pleno las dos mencionadas partes de la teología [las *katafatiké* y *apofatiké*], de manera que, en una pronunciación de forma afirmativa, por su contenido adquieren fuerza negativa”.

⁴⁰ TM p. 369: “(...) haciendo aserciones y supresiones de las cosas tras Ella [de la Causa de todo], no La establecemos ni la suprimimos, dado que está por encima de toda aserción la totalmente perfecta y unitiva Causa de todo y está por encima de toda supresión la supraexcedencia de Lo simplemente liberado de todo y más allá de todo”.

⁴¹ Cfr. STEIN, Edith: *Obras Completas V*, eds. El Carmen (Vitoria), Espiritualidad (Madrid), Monte Carmelo (Ávila), 2005, p. 131: “Las diversas «teologías» que cabe diferenciar en su escrito [del Pseudo Dionisio] «Teología mística», no son (...) «disciplinas» o asignaturas, sino modos diversos de hablar de Dios y caminos y formas diferentes del conocimiento de Dios (o del no-conocimiento). La teología mística ocupa el grado superior”. Por otro lado, forman parte –en el *Corpus*– de la teología afirmativa aquellos textos “que se ocupan de las principales verdades de la fe, acerca de las cuales nos instruye la Sagrada Escritura. Sobre todo: la doctrina de la Trinidad y de la Encarnación que habría tratado [Dionisio] en su escrito *Instituciones teológicas* [los *Esbozos teológicos*, según la traducción del *Corpus* que aquí seguimos], y el significado de los nombres de Dios, a partir de lo espiritual, y a los que dedica la obra *Los nombres de Dios* [ND]; mientras que en la *Teología simbólica* estudia las relaciones que son trasladadas de las cosas sensibles a lo divino”.

⁴² Las disciplinas teológicas en general prestaron, en tiempos de San Buenaventura, especial atención a la pregunta por la existencia de sentidos diferentes en la Biblia. Merece la pena subrayar que también Santo Tomás (véase *Suma Teológica* I, C. 1, a. 10) considera esta cuestión en su obra más célebre: es interesante que –de un modo semejante a como lo haría San Buenaventura– distinga, además del sentido “histórico o literal”, otros tres sentidos en las Escrituras, a saber, “el alegórico, el tropológico o moral” y el “anagógico” (en particular, “lo que es figura de la eterna gloria”, indica el autor, “corresponde al sentido anagógico”) (SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1994, p. 98-100).

alegórico, que nos enseña lo que hemos de creer acerca de la Divinidad y de la Humanidad de Cristo; el moral, que enseña a vivir bien; y el anagógico⁴³ [*anagogicus*], que nos muestra el camino de nuestra unión con Dios; de donde se deduce que toda la Sagrada Escritura enseña estas tres cosas: la generación eterna y la encarnación temporal de Cristo, la norma del vivir y la unión del alma y Dios. La primera mira a la fe, la segunda a las costumbres, la tercera al fin de entrambas. Sobre la primera ha de ejercitarse con ahínco el estudio de los Doctores; sobre la segunda, el de los predicadores; sobre la tercera, el de las almas contemplativas. San Agustín enseña con preferencia la primera, San Gregorio la segunda, San Dionisio la tercera.”⁴⁴

Los tres «sentidos espirituales» distinguidos por San Buenaventura se corresponden, respectivamente, con lo que comúnmente entendemos bajo los términos «dogma», «moral» y «mística» (no será necesario analizar por ahora en profundidad el alcance de los mismos)⁴⁵. Subrayamos algo esencial: cuando San Buenaventura sostiene que Dionisio enseña con preferencia el tercero de los significados expuestos (a saber, el «anagógico»⁴⁶) no alude, en ningún momento, a uno u otro de sus tratados en particular, razón por la cual creemos justificado asumir que debió concebir el *Corpus* en su conjunto como fundamentalmente dirigido a la comprensión y explicitación de aquel tercer sentido «espiritual» contenido en las Sagradas Escrituras.

No nos ocuparemos, en principio, del carácter específicamente místico de ciertos aspectos de la doctrina del Pseudo Dionisio. Bastará, por el momento, señalar el hecho de que, tanto del primer fragmento de la *División de la naturaleza* ya citado, como del de la *Reducción de las ciencias a la teología* de San Buenaventura que se acaba de considerar, pueden extraerse, respectivamente, dos indicaciones de carácter general para una –a nuestro juicio– correcta comprensión del *Corpus Dionysianum* en su totalidad: 1) la teología del Pseudo Dionisio es, en esencia, simbólica (en el sentido preciso ya aclarado)

⁴³ Cfr. JC, p. 118 y 189, por ejemplo.

⁴⁴ SAN BUENAVENTURA: *Reducción de las ciencias a la teología*, en *Obras de San Buenaventura I*, BAC, Madrid, 1945, p. 651-653

⁴⁵ Cfr. BOUGEROL, Jacques Guy: *Introducción a San Buenaventura*, BAC, Madrid, 1984, p. 106. Sería posible explicitar el vínculo existente entre los tres sentidos indicados por San Buenaventura en el texto bíblico, los momentos de la *epistrophe* (véase el apartado I) y las conocidas tres vías de la mística cristiana: la comprensión de San Buenaventura del retorno del hombre a lo divino se muestra como esencialmente dinámica (cfr. *La triple vía*, una de cuyas ediciones será citada más adelante), y es comparable al talante *iniciático* de la doctrina del Pseudo Dionisio. No obstante, con tal de no extendernos en exceso, dejamos la cuestión tan solo apuntada.

⁴⁶ Véanse las notas de las páginas siguientes.

y 2) el *Corpus* en conjunto constituye una aproximación a *un* sentido concreto de las Escrituras.

La obra del Pseudo Dionisio puede ahora ser vista como una propuesta completa de interpretación del texto bíblico (o, al menos, de determinados pasajes centrales) desde la perspectiva del tercero de los sentidos distinguidos por San Buenaventura, es decir, por medio de un análisis de lo revelado “a nosotros simbólica y anagógicamente”⁴⁷. Es, por ello, una labor de interpretación de las Sagradas Escrituras lo que, en principio, hallamos en el conjunto de los tratados⁴⁸. San Buenaventura, por cierto, en su conocido *Itinerario del alma a Dios*, indicará también que, de entre “las tres formas de la teología –simbólica, literal⁴⁹ y mística–”, la primera (el momento inferior, más primario y accesible de la iniciación en la teología; también E. Stein señalará que “el Areopagita considera la teología simbólica como el grado inferior de la teología afirmativa”⁵⁰) muestra el modo de “usar rectamente las cosas sensibles”⁵¹ en el camino del conocimiento de Dios⁵², puesto que, existiendo “entre los seres creados algunos tienen la condición de vestigios”⁵³, “huellas”⁵⁴, “sombras”⁵⁵, “ecos”⁵⁶ o “signos”⁵⁷ de lo divino, estos pueden, precisamente, ser *utilizados* en el modo que indicaba el autor⁵⁸.

¿Cuál es, pues, la tarea de la teología simbólica? ¿Qué supone para la reflexión teológica la adopción de la perspectiva del análisis del símbolo religioso? Eran estas las preguntas a las que aquí se pretendía dar respuesta, y ante las cuales podemos finalmente

⁴⁷ JC p. 118

⁴⁸ A este respecto, señala A. Louth lo siguiente: “If, then, we are going to take Denys at his own words, at least to begin with, we should recognize that his immediate concern is with the meaning of the Scriptures; not, again, as an abstract academic matter of theological hermeneutics, but quite concretely, with the meaning of the Scriptures as they are used in the Christian community” (LOUTH, Andrew: *Op. Cit.*, p. 19).

⁴⁹ O «propia», según la traducción que hallamos en SAN BUENAVENTURA: *Itinerario de la mente a Dios*, en *Obras de San Buenaventura I*, BAC, Madrid, 1945, p. 569

⁵⁰ STEIN, Edith: *Op. Cit.* p. 133

⁵¹ SAN BUENAVENTURA: *Itinerario del alma a Dios*, en *Experiencia y teología del misterio*, BAC, Madrid, 2018, p. 12

⁵² Téngase en cuenta, además, que “el objeto de la teología solo puede ser Dios, y si Dionisio diversifica su discurso no es en razón del objeto [de dicho discurso], sino de las diversas formas de aproximación a él impuestas por la naturaleza humana” (C. H. BONNARD, 1978: “Les formes de la théologie chez Dénys l’Areopagite”, en *Gregorianum* 59/1, p. 41, citado por EYMAR, C. 2019: “Edith Stein y el camino de la teología simbólica”, *Revista de Espiritualidad* 78, p. 128).

⁵³ SAN BUENAVENTURA: *Itinerario del alma a Dios*, en *Experiencia y teología del misterio*, BAC, Madrid, 2018, p. 10

⁵⁴ *Ibidem*, p. 10

⁵⁵ *Ibidem*, p. 26

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ *Ibidem*, p. 27

⁵⁸ Igualmente, así como –según se ha dicho– el modo simbólico de la teología enseña “el buen uso de lo sensible”, “el modo especulativo [enseña] el buen uso de lo inteligible”, y, finalmente, “el modo místico (...) nos lleva hacia los arrobamientos y los éxtasis del espíritu” (BOUGEROL, Jacques Guy: *Op. Cit.*, p. 104).

decir lo que sigue: con las palabras «teología simbólica» se designa la labor –de exégesis bíblica, en primer lugar– de análisis e interpretación del sentido de los símbolos materiales con que lo divino ha sido plasmado tanto en las Escrituras mismas como a lo largo de la tradición cristiana en distintas formas (plástica, ritual o lingüísticamente). Todo ello, recordando las palabras de Escoto Eriúgena con que comenzábamos, constituye uno de los aspectos más característicos de la doctrina del Pseudo Dionisio. Es más: el término «teología simbólica» designa ahora tanto la propia utilización del tipo de símbolo ya descrito como, por otro lado, la ulterior interpretación de los mismos con el propósito de esclarecer el significado profundo de lo transmitido “simbólica y anagógicamente”⁵⁹ por la tradición.

2.4 Naturaleza y función del simbolismo bíblico en la interpretación de Dionisio⁶⁰

Como se señaló en la introducción a este apartado II, es nuestra intención concluir (una vez reconocido tanto el alcance como la razón de ser de la teología simbólica) con una aclaración de los contenidos principales de la misma: examinaremos el objeto de dicha disciplina atendiendo, en este caso, a dos aspectos fundamentales del mismo que en seguida se indicarán. Por otra parte, a lo largo de los puntos anteriores se ha advertido con frecuencia que el material que propiamente atañe a la labor de la teología simbólica es, ante todo, el uso simbólico de los nombres de realidades sensibles que, en las Escrituras, son utilizados para nombrar o aludir a Dios de modos distintos y con propósitos enteramente diversos. Así pues, nuestra tarea se resume ahora en las dos preguntas siguientes: cuál es, en la interpretación de Dionisio, la función general del símbolo material en la Biblia y, en segundo lugar, por qué ha sido necesario evocar la presencia de lo divino por medio de símbolos de esta clase.

El símbolo material, objeto del tratado *Teología simbólica*, debía –como ya se indicó– diferenciarse con claridad del símbolo «inteligible» de (o de la denominación «apropiada» a) lo divino. Ello guarda una estrecha relación con el hecho de que, como se deduce, por ejemplo, de lo expuesto por San Buenaventura en su *Itinerario*⁶¹, la teología

⁵⁹ JC p. 118: “(...) alcémonos hacia las iluminaciones de los sacratísimos Oráculos, trasmitidas por los padres, e iniciémonos en los sagrados gobiernos jerárquicos de las inteligencias celestiales *revelados* por ellos a nosotros *simbólica y anagógicamente*”. Véase también JC, p. 189: “Es posible también, según otra *anagogía*, esclarecer la descripción imaginaria de las ruedas intelectuales [en una interpretación en clave simbólica de Ezequiel 10:13-14]”.

⁶⁰ En este apartado se omitirá intencionadamente el examen del simbolismo ritual en el *Corpus*: nos ocuparemos de esta cuestión en el apartado V.

⁶¹ Véase la página 20 de este trabajo.

simbólica ocupe el lugar inferior en la disciplina de la que forma parte, y, por ende, resulte ser el (aparentemente) más accesible en la iniciación religiosa. Es por esto que el símbolo sensible cumple, precisamente, la doble función descrita a lo largo de los apartados siguientes.

2.4.1 Las «insimilares similitudes»

El primer cometido del símbolo material es el de proporcionar –en palabras del propio Dionisio– una “guía manual, material” acorde a los no iniciados en la cual lo divino aparezca “bordado con esquemas materiales”⁶², esto es, representado de modo apropiado y accesible a quien a su comprensión y estudio se aplica. Pongamos un ejemplo. En JC se insiste especialmente en la idoneidad de la imagen del *fuego* como símbolo de lo divino (Cfr. Éxodo 3: 2, 14:24 y 19:18, Deuteronomio 2:24, Daniel 7:9-10, Isaías 4:5, Ezequiel 1:13-14 y 10:2, Mateo 28:3, etc.):

“El fuego sensible (...) a través de todo va y viene inmixtamente y es trascendente a todo, (...) participador de sí mismo a todo lo que de alguna manera se le acerca, (...) inmenguado en todas sus comunicaciones (...) [e] incognoscible en sí mismo, salvo con materia antepuesta.”⁶³

La interpretación de pasaje del *Corpus* citado requerirá, por su complejidad (que tal vez no haya sido reconocida aún completamente), nuestra atención unas páginas más adelante. Por el momento bastará señalar tan solo lo siguiente: en él han sido descritas ciertas características propias de aquel elemento sensible convertido en medio simbólico de figuración, atendiendo al modo en que este se propaga y se hace presente a la mirada del hombre; ahora bien, es justamente por estos y otros aspectos por los que ha resultado, en cierta medida, idóneo a la hora de figurar la naturaleza divina, la razón por la cual un símbolo como este puede ser utilizado como analogía de dicha naturaleza (sobre el aspecto de lo divino que pretende simbolizarse por medio del fuego, véase ND p. 237, JC, p. 185, JE p. 252 y JE, p. 277-278, pasajes que se citarán en apartados posteriores; en adelante se examinará un buen número de ejemplos similares y se volverá sobre la interpretación del símbolo indicado). Precisamente, como se señalaba en una de las anteriores citas de la obra de Juan Escoto Erígena, toda denominación sensible –incluida

⁶² JC, p. 119

⁶³ *Ibidem*, pp. 181-182

la que aquí consideramos sucintamente— resulta aplicable a “la Causa de todo” en la medida en que, “por transferencia”, esta pueda indicar con cierta precisión “qué es lo que hay que pensar de Ella a quienes la buscamos”⁶⁴, sin por ello *definir* o *describir* en sentido estricto aquello que figura.

Como advierte Dionisio, “es doble el modo de la sagrada revelación: uno, avanzando como es natural mediante similares imágenes sacrofiguradas⁶⁵; el otro, plasmando mediante *insimilares formalizaciones* hasta lo totalmente inverosímil y desacorde”⁶⁶. ¿Cuál es, por tanto, la razón de ser de esta segunda forma de revelación? “Si ciertamente las negaciones son verdaderas respecto de lo divino y las afirmaciones son inadecuadas para la ocultez de lo inexpresable, es mucho más apropiada, respecto de lo invisible, la revelación mediante disímiles plasmaciones”⁶⁷. Si Dionisio subraya la importancia del símbolo desemejante —tan frecuentemente utilizado, como ya se ha mostrado varias veces, en la Biblia (además de JC XV y de los fragmentos de la *División* ya citados, también TM y Ep. IX proporcionan una amplia lista de denominaciones de esta clase)— ello se debe, precisamente, a que logra evitar que, por medio del uso de un símbolo de naturaleza «espiritual» o «inteligible», este último sea tomado en sí mismo y de modo definitivo como descripción de la naturaleza divina, siendo, finalmente, concebido el símbolo como *realidad*: puesto que “los símbolos semejantes podrían hacer olvidar la desemejanza propia entre el símbolo y lo que simboliza”, se hace necesario “entender las semejanzas de modo [al mismo tiempo] desemejante”⁶⁸. Es este, precisamente, el primer aspecto técnico del símbolo material o sensible que nos proponíamos esclarecer.

El símbolo religioso se encuentra cargado de un sentido que *debe* exceder siempre su representación. Así, en la medida en que, en palabras de Dionisio, Dios, esto es, “la perfecta y totalmente unitiva Causa de todo [, se halla] por encima de toda aserción (...) y por encima de toda supresión”⁶⁹,

⁶⁴ JUAN ESCOTO ERIÚGENA: *Op. Cit.*, p. 75 (la cursiva es nuestra).

⁶⁵ Como los analizados en ND, por ejemplo (“Bien”, “ser”, “vida eterna”, “sabiduría”, “justicia”, “redención”, “todopoderoso”, “uno”, etc. son algunas de estas denominaciones que hemos entendido como inteligibles).

⁶⁶ JC, p. 124 (la cursiva es nuestra)

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 125-126

⁶⁸ SANCHEZ-VALDEPEÑAS, Ángel Vicente Valiente: *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus Dionysiacum*, Editorial Asociación Bendita María, Pozuelo de Alarcón (Madrid), 2013, p. 255

⁶⁹ TM, p. 369

“if we depict him using like symbolism and see him as, for example, an omnipotent, far-seeing creator, we are very likely to make the mistake of supposing that God is really like that (...). If, however, we use unlike symbolism of God, and say he is a man of war or a consuming fire, then there is little danger we will imagine that he is really like that. It will be obvious that such language tells us something about God, but *does not describe* him.”⁷⁰

La gran virtud del método de figuración por medio de insimilares similitudes (y aquello en que se revela su verdadera utilidad iniciática y religiosa en el *Corpus*) radica en el hecho de que estas, por sí mismas, conducen tras su comprensión a un cierto movimiento que cabría quizás denominar *dialéctico*: al tiempo que el símbolo material aproxima a la intuición de un cierto rasgo de lo divino (de suerte que, por así decir, “Quien no (...) conoce [a Dios] (...) puede conocerlo como quien a través de un buen retrato conoce a un desconocido, o a través de un rasgo descriptivo que se da de él”⁷¹), el *medio* mismo de representación con que dicho rasgo se muestra lleva a aquel que lo comprende, de inmediato, a distanciarse por completo de dicho medio, esto es, del símbolo material, en cuanto que este se revela –si resulta apropiado hablar de este modo– como necesariamente provisional e insuficiente de cara a la tarea que le había sido encomendada. No por otra razón se señaló al comienzo de este trabajo que bien podía comprenderse la instrucción dionisiana “No nos quedemos detenidos bajamente en las imágenes figurativas”⁷² como la máxima rectora de la tarea de la teología simbólica (se reconoce entonces que “la actitud profana respecto a los símbolos” será, por el contrario, “el estetismo o la idolatría”⁷³). El Pseudo Dionisio, como señala P. E. Rorem,

“consistently emphasized the discontinuity concerning scriptural symbols, insisting on their insufficiency and even on their helpfully obvious incongruity. This movement from the sensible appearance of symbols to their intended meaning is usually expressed as an ‘uplifting’ or ‘anagogical’ process. (...) The uplifting takes place not only away from the symbolical shapes and images, but also and specially through or by means of them.”⁷⁴

⁷⁰ LOUTH, Andrew: *Op. Cit.*, p 45 (la cursiva es nuestra).

⁷¹ STEIN, Edith: *Op. Cit.*, p. 169

⁷² JC XV p. 190

⁷³ SANCHEZ-VALDEPEÑAS, Ángel Vicente Valiente: *Op. Cit.*, p. 255

⁷⁴ ROREM, P. 1982: “Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysian Liturgical Theology”, *Studia patristica*, XVII, p. 454

En el apartado 3.2.2 se profundizará en esta cuestión. Por lo pronto, será necesario comprender hasta qué punto la utilidad de símbolo sensible se encuentra, en última instancia, en su relativa provisionalidad o parcialidad como instrumento de representación de lo divino, justamente en la medida en que tal situación *recordará* que lo representado en él ha de quedar siempre inevitablemente ausente, más allá de él: “unlike symbolism compels us to seek understanding of God by denying what we say about him”⁷⁵. En la misma línea, advertirá San Alberto Magno que,

“ya que de Dios conocemos con mayor certeza lo que no es que lo que en realidad es (como se deduce de la *Teología Mística*), resultará más apropiado que lo que obviamente está más alejado de él es lo más conveniente para remitirnos a él. De ahí que el uso de alegorías, parábolas, metáforas, en una palabra, de símbolos, sea el método más adecuado para la teología. (...) La teología se sirve de los símbolos, no con la intención de atarse a las imágenes, sino para entresacar y conducir, a través de las semejanzas transmitidas figurativamente, hacia lo que supera nuestra capacidad de comprensión.”⁷⁶

Con todo lo expuesto se ha logrado, finalmente, profundizar en el concepto del «sentido anagógico» de las Escrituras, distinguido tanto por Dionisio como por San Buenaventura.

2.4.2 El símbolo y los «no iniciados»

La interpretación dionisiana del símbolo religioso muestra un segundo aspecto técnico que enseguida trataremos de poner de relieve. Su carácter iniciático ha sido ya reconocido en el apartado anterior; no obstante, una lectura del *Corpus* muestra que, al mismo tiempo, el símbolo material, como medio de evocación de lo divino, cumple una segunda función práctica: ocultar toda doctrina acerca de lo sagrado a la mirada profana.

Nos es extraño encontrar a lo largo de la obra expresiones como la siguientes⁷⁷: “En efecto, oh buen Timoteo, necesario es para ti resguardar esto según la muy sagrada

⁷⁵ LOUTH, Andrew: *Op. Cit.*, p 46. La «negación» a la que aquí nos referimos habrá de extenderse, en último término, en el ámbito de la teología negativa (véase TM, p. 368-369), también a aquellas denominaciones «inteligibles» y aparentemente «apropiadas» a lo divino consideradas en ND (véase, por ejemplo, la nota 65, así como la primera cita de la *División de la Naturaleza* de Juan Escoto Eriúgena en el apartado 2.1).

⁷⁶ Albertus Magnus, *Super Dionysii Epistulas*, ep. IX, p. 529, traducido en ANZULEWICZ, H. 2010: “Alberto Magno, sobre el *ars de symbolica theologia* en Dionisio Areopagita”, *Revista Teología y Vida*, 51, pp. 307-343 (traducción española del original en alemán por Fr. Gabriel Chico OP, en *Anámnesis*, 48)

⁷⁷ Además de las citas que expondremos a continuación, deberá considerarse, acerca de la cuestión que nos ocupa, lo expuesto en Ep. IX. De este texto, sin embargo, nos ocuparemos más adelante por separado.

guía, a fin de no hacer lo divino ni expreso ni divulgado para los profanos”⁷⁸; “Tú, oh hijo, de acuerdo con la pía normativa de nuestra revelación del sagrado gobierno, (...) envolviendo lo santo en la oculteza de la inteligencia, guárdalo de la muchedumbre desacralizada”⁷⁹; “Cuida [Timoteo] que ninguno de los profanos escuche estas cosas”⁸⁰; “Pero mira que no divulgarás lo santo de los santos sino que tomarás precauciones y honrarás lo del oculto Dios conocimientos inteligentes e invisibles, preservándolos imparticipes e inmaculados para los no iniciados”⁸¹; “Si vieren o escucharen los sacrílegos estas cosas cumplidas por nosotros, reirán largamente, según creo, y se apiadarán de nosotros por el extravío. Mas no hay que admirarse por esto. Pues «si no creyeren» como afirman los Oráculos, «tampoco comprenderán» [Is. 7:9]”⁸².

De las citas anteriores se deduce con facilidad que el contenido *Corpus Dionysianum* posee, fundamentalmente, un carácter esotérico: su autor ha dado indicaciones explícitas para que este no sea dado a conocer más allá del ámbito de los iniciados⁸³ en la materia de sus enseñanzas. De igual modo, el contenido mismo de los tratados –es decir, en último término, el de los textos bíblicos que el autor interpreta– ha sido expuesto de un modo en particular con el propósito antes indicado. La razón de ser del lenguaje simbólico es, precisamente, “ocultar lo santo a la mirada profana de la muchedumbre, y descubrirla a aquellos que aspiran a la santidad y que (...) han adquirido la necesaria agudeza de espíritu para contemplar las verdades simples”⁸⁴.

El modo profano de comprensión del símbolo es, justamente, y así lo advierte Dionisio, la atención al mismo en su *literalidad*⁸⁵:

“Es necesario (...) decir con cuáles sagradas formas las sagradas descripciones de los Oráculos bosquejan los ordenamientos celestiales y hacia qué simplicidad es necesario ser elevado a través de las plasmaciones, para que tampoco nosotros no creamos también, desacralizadamente como la mayoría, que las inteligencias celestiales y deiformes son de muchos pies y de muchas caras y figuradas como

⁷⁸ ND, p. 216

⁷⁹ JC, pp. 130-131

⁸⁰ TM, p. 358

⁸¹ JE, p. 221

⁸² *Ibidem*, p. 317

⁸³ Hemos hecho uso de este término ya en varias ocasiones. En cualquier caso, es interesante señalar que, a lo largo de sus escritos, si bien Dionisio utiliza con frecuencia la palabra «iniciados», difícilmente se encuentran, por ejemplo, los términos «fiel», «creyente», «cristiano» u otros similares. El Bautismo, por cierto, es descrito en JE III como «sagrada ceremonia iniciática del Nacimiento a Dios» (JE, p. 247), etc.

⁸⁴ STEIN, Edith: *Op. Cit.*, p. 134

⁸⁵ Cfr. JC, p. 121:

animal apariencia, (...) y no los imaginemos como unas ruedas inflamadas [Cfr. Ez. 1] sobre el cielo (...) y cuantas otras cosas nos han sido trasmitidas por los Oráculos de modo sacramento plasmado en variedad de símbolos reveladores. Pues también sin artificios la ‘Teología’ hace uso de poéticas plasmaciones sagradas para las inteligencias anesquemáticas [sin apariencia sensible].”⁸⁶

Si bien más adelante volverá a insistirse en ello, subrayamos que, en pasajes como el anterior, se observa con claridad hasta qué punto el autor del *Corpus* reniega por principio de una interpretación literal del texto bíblico⁸⁷. Precisamente, los escritos dionisianos (desde el esclarecimiento de las representaciones simbólicas que figuran en JC hasta la interpretación en clave anagógica y mística de pasajes concretos del Éxodo en TM⁸⁸) constituyen, en su conjunto, y como ya se ha señalado, toda una labor de interpretación de las Sagradas Escrituras (atendiendo, ciertamente, a aquel tercer sentido en particular indicado por San Buenaventura), en la medida en que pretende proporcionar las claves necesarias para la comprensión del simbolismo empleado por los ‘teólogos’⁸⁹, simbolismo por medio del cual habrá de lograrse que “lo totalmente sagrado no sea fácilmente captable para los profanos”⁹⁰.

⁸⁶ JC, pp. 121-122

⁸⁷ Véase el análisis de Ep. IX en el apartado 3.2, en que retomamos esta cuestión.

⁸⁸ TM, p. 360-361

⁸⁹ En el sentido concreto en que, como ya se anotó, utiliza Dionisio el término (véase el final del apartado 2.1).

⁹⁰ Ep. IX, pp. 431-432

III. EL PROPÓSITO DEL TRATADO *TEOLOGÍA SIMBÓLICA*

Al comienzo del apartado II se expuso el motivo por el cual resulta necesario examinar las alusiones al posible contenido de la *Teología simbólica* a lo largo de la obra del Pseudo Dionisio. Este apartado se propone analizar aquello que acerca de dicho tratado se afirma en el *Corpus* (omitiendo, con tal de no extendernos más de lo necesario, el estudio de algunas alusiones que, a nuestro entender, recogen consideraciones ya desarrolladas en apartados anteriores). Recuérdense, ante todo, las palabras de Dionisio en TM ya citadas: era intención del autor esclarecer en su *Teología simbólica* –ya se trate de un escrito real o fingido– “cuáles son las metonimias desde lo sensible hacia lo divino”⁹¹.

3.1 Según *Los nombres divinos*

El fragmento siguiente contiene la primera referencia al tratado *Teología simbólica* en ND:

(A) “Y efectivamente los ‘teólogos’ no veneran estas denominaciones divinas a partir de providencias totalmente perfectas o parciales o providenciales, sino que también nombran la bondad supralumínica y supranominal (...) a partir a veces de algunas apariciones divinas que vierten luminosidad (...). Y con ella ciñen formas y figuras humanas o ígneas o ambarinas (...) y algunas otras cosas místicas acerca de las cuales hablaremos en lo posible en la *Teología simbólica*”.⁹²

Ocurre aquí algo similar a lo que, como podremos comprobar en el apartado IV, ocurre con determinadas clases de símbolos sensibles en la literatura mística cristiana y, en particular, en TM: la «manifestación» o «presencia» de Dios es figurada por medio de realidades materiales con cuyas características físicas guardan aquellas manifestaciones una cierta analogía. En lugar de ser representado por medio de “providencias totalmente perfectas” –entendemos que con estas palabras se alude a representaciones corrientemente entendidas como «apropiadas» o «acordes» a lo divino, en el sentido de las ya mencionadas «inteligibles denominaciones»– aquello que los ‘teólogos’ han tratado de expresar, se han utilizado aquí la luz y el brillo naturales (es decir, aquellos

⁹¹ TM p. 364-365

⁹² ND pp. 215-216

que, como indica el fragmento, cabría encontrar en objetos como el ámbar o en una simple llama) como medio para dicha representación: se ha plasmado la presencia de lo divino mediante la imagen o la descripción textual de “apariciones divinas que vierten luminosidad”, y ello, en principio, con independencia que la manifestación misma (caso de que haya sucedido realmente tal) presente necesariamente dicho aspecto –como tampoco la experiencia mística guarda (véase el apartado 4.1) necesariamente relación, en cuanto a su *aspecto*, con la *imagen* de la «tiniebla».

Se advierte entonces que la asunción principal de este planteamiento –y del pensamiento aquellos ‘teólogos’– es la siguiente: cierto rasgo de la presencia o experiencia de la divinidad permite que esta pueda plasmarse correctamente, y de modo accesible al hombre, por medio de la imagen de la luz (o lo que es lo mismo, parece existir un determinado aspecto en ella que vincula el símbolo y lo simbolizado, en virtud del cual es posible la semejanza). Será especialmente útil señalar las instrucciones que, según San Alberto Magno (en *Super Dionysii Epistulas*, obra ya citada), han de tenerse en cuenta en la interpretación de símbolos de esta naturaleza. Atiéndase especialmente al interés metodológico del fragmento:

“Hay que decir que, aunque tales símbolos oculten la verdad, por ser ciertas cosas sensibles, no obstante, por ser relativas a las cosas espirituales, manifiestan [la verdad]. (...) Refieren los símbolos de lo sensible a las cosas espirituales por la introspección de la similitud, aunque no por participación de la misma cualidad, ya que las propiedades de lo corporal y de lo espiritual difieren totalmente, ni por la proporción a ellas ni por ser desproporcionadas. Ni poseen dimensión alguna de la misma razón, sino solo similitud de proporcionalidad, en la que se requiere hacer cuatro cosas, a saber (1) tomar la propiedad de la cosa sensible y (2) compararla para su acto, luego (3) encontrar tal comparación de la propiedad de la cosa espiritual (4) para sus actos.”⁹³

El aspecto más relevante de las instrucciones de San Alberto Magno es, precisamente, el siguiente: la propiedad que, en primer lugar, se manifiesta en el símbolo sensible y que, en segundo lugar, conduce a una asociación de dicho símbolo a lo divino, no es, en modo alguno, *de la misma razón* en Dios y en el objeto simbolizado, de suerte que sería completamente equivocado entender que la propiedad en cuestión (cualquiera que esta sea) se halla en la naturaleza divina sencillamente en un grado más eminente, de

⁹³ Citado en ANZULEWICZ, H. 2010, cit., p. 79

lo cual se seguiría que no existe una diferencia sustancial entre el atributo divino y el del símbolo sensible que lo figura. Y dado que lo anterior resulta, como decimos, manifiestamente erróneo, se deduce que no cabe hablar aquí de *proporción* en un sentido riguroso⁹⁴. Es por todo ello que la clase de similitud en virtud de la cual se establece la conexión divinidad–símbolo se ha definido ya varias veces como *metonimia* o *analogía*.

Será interesante, asimismo, comparar lo aquí expuesto con las siguientes indicaciones de Jámblico (autor neoplatónico cuya influencia en el *Corpus* es hoy bien conocida) en *Sobre los misterios egipcios*:

“Preciso sería, creo, en cuanto a los actos dirigidos a dioses y hombres, por ejemplo, prosternaciones, adoraciones, dones, primicias, no interpretarlos del mismo modo en ambos casos, sino, de acuerdo con la diferencia en dignidad, tratar cada uno por separado.”⁹⁵

Que, en lo que respecta a sus aspectos *formales*, el símbolo y su contenido muestran una relación manifiestamente asimétrica es algo en lo que se profundizará en el apartado 3.2.2 y que, por lo pronto, comenzamos a reconocer a partir de las tesis de San Alberto Magno y, ahora, también de Jámblico: en este caso, no obstante, y como ya se habrá reconocido, no es nuestro propósito establecer paralelismos filosóficos entre ambos autores, sino únicamente mostrar la utilidad metodológica de lo expuesto por ellos en las citas anteriores de cara a la labor que aquí desarrollamos.

Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta ahora, la segunda referencia a la *Teología simbólica* en ND se comprenderá fácilmente:

(B) “[Tras aludir a las divinas denominaciones de ‘luz’ y ‘sol’] Y, por cierto, no afirmo según el razonamiento de la antigüedad, que el sol, siendo dios y forjador de todo esto, gobierna en nombre propio el mundo manifiesto, sino que «lo invisible» de Dios, «como también su sempiterna potencia y divinidad, es visto

⁹⁴ Cabría señalar, en relación con los argumentos de San Alberto Magno y con la cuestión que ahora nos ocupa, que “los símbolos de las realidades divinas no pueden ser llamados propiamente imitaciones, ya que trascienden completamente el conocimiento humano” (DE GARAY, Jesús: *Mystery Religions and Philosophy in Proclus*, en *Greek Philosophy and Mystery Religions* (coord. M. J. Martín Velasco), ed. Cambridge Scholars Publishing, 2016, 149-170). En efecto, como indica Proclo en su comentario a la *República*, “los símbolos de las realidades de las que son símbolos no son imitaciones (μιμήματα). Lo contrario no podría ser nunca una imitación de su contrario, lo feo una imitación de lo bello, lo natural una imitación de lo antinatural. La doctrina simbólica indica la naturaleza de las cosas incluso por las mayores oposiciones (διὰ τῶν ἐναντιωτάτων)” (PROCLO: In R, VI, 198, 15ss, citado en *Ibidem*). Nos topamos aquí, por cierto, no únicamente con la constatación de la necesaria e inevitable asimetría o desemejanza formal entre el símbolo y su contraparte, sino también con los vínculos que, como parece evidente, tal situación guarda con la teología negativa (véase el apartado 2.2).

⁹⁵ JÁMBLICO: *Sobre los misterios egipcios*, Gredos, Madrid, 1997, p. 81

desde la creación del mundo, como inteligido en las creaturas»⁹⁶. Pero esto está en la *Teología simbólica*.⁹⁷

La ya mencionada «consideración del universo en clave simbólica» conlleva, evidentemente, por así decir, una completa desmitificación del elemento natural –el sol, en este caso. El valor o utilidad del mismo *en cuanto mera imagen* (no en cuanto cuerpo celeste real, etc.) se encuentra entonces en la posibilidad de su *uso* simbólico, figurativo, en la medida en que este sea considerado. Decíamos unas páginas más atrás, por cierto, que “entre el signo y lo señalado en el símbolo no solo hay una relación de conocimiento, sino que también reina una relación de *presencia*”⁹⁸. En este caso, debe recordarse la varias veces citada sentencia de San Pablo en Romanos 1:20: no obstante, que “lo invisible de Dios, entendido desde la creación del mundo mediante las criaturas, es conocido” y que en el objeto de valor simbólico acontece “una relación de presencia” no supone, en ningún caso, la afirmación de una presencia real de lo divino en el medio de figuración, como tampoco con la afirmación dionisiana de que “lo ígneo manifiesta lo más deiforme de las inteligencias celestiales”⁹⁹ se pretende señalar la presencia de lo divino *en el fuego real*¹⁰⁰. Es por todo ello que aquí, con frecuencia, hablamos, en sentido

⁹⁶ De nuevo, cfr. Romanos 1:20

⁹⁷ ND p. 254

⁹⁸ O. SEMMELROTH, «Die Theologie symboliké», 9, cit. en DE COL, Rossano *Zas: Teología del símbolo de San Buenaventura*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, p. 88

⁹⁹ JC, p. 181

¹⁰⁰ La «presencia de Dios en la cosa», si puede hablarse de este modo, es la característica propia, no del símbolo religioso (en cuanto que este es la *representación* o *imagen* de un determinado objeto que resulta útil o apropiado para figurar lo divino), sino de lo que llamamos un *lugar* u *objeto sagrado*. Piénsese, por ejemplo, en el conocido pasaje del Génesis en que se describe el sueño de Jacob mientras duerme con la cabeza apoyada sobre una piedra: en dicho sueño, Yahvé habla a Jacob, este contempla una escalera hacia los cielos, etc. (omitimos –puesto que nos llevaría demasiado lejos en nuestra explicación– el análisis del contenido del propio sueño). A continuación se añade lo siguiente: “Despertó Jacob de su sueño y se dijo: «Ciertamente está Yahvé en este lugar, y yo no lo sabía»; y, atemorizado, añadió: «¡Qué terrible es este lugar! No es sino la casa de Dios y la puerta de los cielos». Levantóse Jacob bien de mañana, y tomando la piedra que había tenido de cabecera, la alzó, como memoria, y vertió óleo sobre ella” (Génesis 28:16-18). La piedra es interpretada aquí como lugar de manifestación de lo divino y (sin dejar de ser por ello una piedra, con el aspecto y las cualidades de una simple piedra) adquiere por ello un nuevo sentido para el hombre religioso: la piedra es ahora cualitativamente distinta a las demás piedras de su entorno, a pesar de que nunca ha dejado de ser lo que es. La piedra sobre la que Jacob pone en práctica un ritual no es, digámoslo así, adorada por sí misma, sino por el hecho de que revela algo más allá de sí (véase ELIADE, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2014, pp. 15 y 25). De la piedra de Jacob no cabe decir, en modo alguno, que sea semejante a lo que aquí entendemos como símbolo: la diferencia fundamental entre dicha piedra (la de Jacob) y la piedra *en general* (como posible símbolo de lo divino, al igual que otras tantas denominaciones sensibles ya citadas) es, justamente, la singularidad del objeto que aparece en el relato bíblico; la piedra de Jacob revela una dimensión sagrada en la medida en que es *esta* piedra en particular (como piedra real, etc., y que, precisamente, puede formar parte del propio ritual en cuanto que se trata de un objeto concreto y, además, insustituible) la que ha quedado, desde cierto momento, vinculada con la experiencia de lo divino. El símbolo de la piedra (en abstracto – así ocurre también con otras denominaciones sensibles aplicadas a lo divino), por el contrario, es completamente general, pues no señala ninguna piedra concreta; no es siquiera necesario encontrarse en presencia de la piedra real para

estricto, del *uso* del símbolo, o bien del uso de cierta entidad material en cuanto *mera imagen* con valor simbólico, representativo, evocador o figurativo.

Préstese ahora atención a un último pasaje de ND en que se alude a la *Teología simbólica*¹⁰¹:

(C) [A modo de conclusión en ND, y en alusión a la naturaleza de los contenidos de dicho tratado] “(...) sea este nuestro límite respecto de las denominaciones divinas inteligibles. Y pasaré, guiándome Dios, a la *Teología simbólica*”.¹⁰²

Entendemos que, en este caso, no serán necesarias demasiadas aclaraciones. Del anterior fragmento rápidamente se deduce, según adelantábamos unas páginas más atrás, que ND contendrá específicamente el análisis de la divinas denominaciones «inteligibles», mientras que (al margen –insistimos en ello– de la cuestión de su existencia real), la *Teología simbólica*, que sucede a ND (véase el final del fragmento anterior), se ocupará de ciertas denominaciones entendidas como «sensibles». Como se ha señalado, considerar también qué clase de nombres inteligibles¹⁰³ ocupan las páginas de ND permite distinguir cuáles habrían de ser las propias de un tratado como la *Teología Simbólica* y delimitar de modo preciso el objeto del tratado en cuestión¹⁰⁴.

reconocerla como tal símbolo (basta, por ejemplo, que aparezca como denominación simbólica de lo divino en un cierto pasaje de las Escrituras, que se pronuncie o se describa dicha denominación, que se conciba su *imagen* y esta sea comprendida).

¹⁰¹ Omitimos la explicación del tercer pasaje en que, en ND, se alude a la Teología Simbólica, pues entendemos que remite a cuestiones ya suficientemente aclaradas, y pasamos directamente al cuarto. Con todo, creemos oportuno recoger aquí dicho pasaje: “Pero para que, a partir de la explicación de los diferentes aspectos y formas, no mezclemos nosotros mismos, desapercibidos, las incorpóreas denominaciones divinas con las que se dan a través de símbolos sensibles, se hablará, por ello, acerca de esto en la *Teología simbólica*. Mas ahora, en cuanto a esto, no sospechemos que la divina diferenciación es una alteración de la suprainmodificable identidad, sino su unitaria multiplasmación y las monoformes procesiones de la multigeneración en todo” (ND, p. 323). Con ello se justifica, por tanto, el uso de símbolos diferentes y sumamente variados, sin que ello contradiga en modo alguno la *unidad* de Dios.

¹⁰² ND, p. 346

¹⁰³ Véase la nota 65.

¹⁰⁴ La única referencia a la *Teología simbólica* que aparece en JC proporciona un ejemplo más de uso simbólico de las realidades sensibles en las Escrituras. Si bien con tal de no extendernos más de lo necesario no se analizará en profundidad, lo exponemos a continuación: “Que los vientos [Cfr. Salmos 103:4, Ezequiel y Daniel 7:2, por ejemplo] sean nombrados tales revela su penetración y el vuelo que atraviesa casi intemporalmente sobre todas las cosas y el movimiento que traspasa desde arriba hacia lo de abajo y de nuevo desde lo de abajo hacia lo escarpado, elevando, por una parte, lo ulterior a la más elevada sublimidad, moviendo, por otra parte, lo primero hacia la progresión comunicativa y providencial de lo inferior. Podría uno decir que el sobrenombre de viento del espíritu aéreo revela también lo deiforme de las inteligencias celestiales. Pues también esto tiene imagen y figura de la energía ‘teárfica’ (como ha sido indicado por nosotros con más detalle en la *Teología simbólica* (...)), de acuerdo con lo movilizador y engendrador-de-vida de la naturaleza y con el penetrante e indomitable avance y oculte, invisible e incognoscible para nosotros, de los principios y terminaciones movilizadores. «Pues no sabes (...) de dónde viene y a dónde va» [Juan 3:8]” (JC, p. 185). Considérese, al mismo tiempo, el modo en que la imagen del «aire» es utilizada en I Reyes 19:11-12: “Yahveh le dijo [a Elías]: «Sal, y quédate de pie en la montaña ante la presencia de Yahveh». Y he aquí que Yahveh pasó. Sopló un viento fuerte e impetuoso que descuajaba

3.2 Según la *Epístola IX* (al Jerarca Tito)¹⁰⁵

La *Epístola IX* en conjunto gira en torno a la cuestión del símbolo y a la figuración de lo divino por medio de la clase de representaciones aquí analizadas. Citamos a continuación un largo pasaje de esta epístola (en la cual –según consideró San Alberto Magno– hallamos un compendio completo de la teología simbólica dionisiana¹⁰⁶) que enseguida se analizará en profundidad. Se omitirán tanto la mayor parte de los ejemplos bíblicos aportados por el autor como lo relativo a la simbología eucarística que ocupa la segunda mitad de la epístola (cuestión estudiada en apartados posteriores). Nuestro propósito es, por el momento, reconocer hasta qué punto la *Epístola IX* proporciona ciertas claves interpretativas fundamentales del simbolismo religioso. Asimismo, estimamos oportuno dividir el pasaje en cuestión en dos mitades en función de la temática general de cada una: en la primera se alude a ciertos aspectos técnicos o formales del símbolo bíblico (algunos ejemplos fueron estudiados en los apartados 2.4.1 y 2.4.2), así como a la percepción corriente del mismo; en la segunda se esboza la vía correcta de interpretación del símbolo.

“(1ª Parte) El sagrado Timoteo, oh buen Tito, no sé si se ha ido sin oír alguno de los símbolos teológicos distinguidos por mí. Pero en la *Teología simbólica* le discernimos bien todos los que parecen ser a la mayoría *relatos prodigiosos* de los Oráculos¹⁰⁷, acerca de Dios. Pues efectivamente imprimen un tremendo *absurdo* a las imperfectas entre las almas, cada vez que los padres de la inexpresable sabiduría, mediante unos enigmas ocultos y osados, revelan la verdad divina, misteriosa e inaccesible a los profanos. Por ello la mayoría también desconfiamos de las palabras relativas a los divinos misterios; pues los contemplamos solamente *mediante símbolos sensibles* aplicados a ellos. (2ª Parte) Y es necesario también que, *desvistiéndolos*, los veamos en sí mismos desnudos y puros. (...) En efecto, pensamos que es preciso para ti mismo y para otros que, por parte de nosotros, como seamos capaces, sean desplegadas

los montes y quebraba las peñas delante de Yahveh, pero Yahveh no estaba en el viento. Después del viento, un terremoto; pero Yahveh no estaba en el terremoto. Tras el terremoto, un fuego; pero Yahveh no estaba en el fuego. Y al fuego siguió un ligero susurro de aire. Al oírlo, Elías cubrióse el rostro [Cfr. Ex 33:20] con su capa y, saliendo fuera, se quedó en pie a la entrada de la gruta”

¹⁰⁵ Omitimos la explicación del fragmento de TM II en que se alude a la *Teología simbólica*, ya citado y analizado en apartado 2.1.

¹⁰⁶ ANZULEWICZ, H. 2010, cit., p. 65

¹⁰⁷ Ezequiel I es, a nuestro juicio, el caso paradigmático de testimonio profético que termina por adquirir el aspecto de mero «relato prodigioso» en el momento en que el texto es considerado desde su aspecto puramente externo y literal.

las omnímodas formaciones de la simbólica plasmación sagrada acerca de Dios. Pues lo que está *fuera* de ella, ¿de cuán increíble y fantástico prodigio está lleno? (...) No creamos que lo manifiesto de las composiciones ha sido plasmado *por sí mismo*, sino que ha propuesto la ciencia inexpresable e invisible para la mayoría, de modo tal que lo totalmente sagrado no sea fácilmente captable para los profanos, sino que es descubierto solamente a los legítimos enamorados de la divinidad, por estar dispuestos para toda la infantil imaginación de los sagrados símbolos y preparados para marchar, con *simplicidad* de mente y adecuación de potencia teórica, hacia la simple supranatural y supracimentada verdad de los símbolos.”¹⁰⁸

3.2.1 Parte primera. Percepción corriente del símbolo

En cuanto que «la mayoría» contempla la verdad divina —según se hace manifiesta en el texto bíblico— solo desde los símbolos sensibles utilizados para figurarla, tanto aquella como estos adquieren, a ojos de los profanos, el aspecto de meros «relatos prodigiosos»: tal es la tesis sostenida por Dionisio en la primera mitad del pasaje citado. Es por ello que la actitud que, ante todo, domina la *Epístola IX* es, a nuestro juicio, la de un rechazo explícito de la interpretación literal de lenguaje simbólico presente en las Escrituras en general.

En las primeras páginas de la epístola encontramos, entre otras, las siguientes clases de simbología sensible o material aplicada a lo divino: partes del cuerpo¹⁰⁹, plasmaciones vegetales¹¹⁰, estados anímicos¹¹¹, etc.; aparecen también en el texto referencias a hechos históricos (o tenidos por tales en cierta época) recogidos en la Biblia (véase en Ep. IX, por ejemplo, la alusión a la edificación de la torre de Babel: en el Génesis “se dice que por miedo [Dios] conspira contra aquellos hombres poderosos que habían maquinado la edificación (...) para salvación de sí mismos”¹¹²). Si bien hemos expuesto aquí tan solo algunos ejemplos significativos, se reconoce con facilidad acerca de qué clase de relatos y descripciones afirma Dionisio que son comúnmente consideradas desde su aspecto exterior. Entre el modo inapropiado de interpretación del símbolo

¹⁰⁸ Ep. IX, pp. 427-432 (la cursiva es nuestra). En las últimas líneas de la epístola que nos ocupa figura, como ya se indicó, la última referencia a la *Teología simbólica* a lo largo del *Corpus*: “Mandamos entera nuestra Teología simbólica, en la cual encontrarás (...) una buena investigación de todos los símbolos ‘teológicos’ y concordante con las sagradas transmisiones y verdades de los Oráculos” (Ep. X, p. 439).

¹⁰⁹ Ep. IX, p. 439: Salmos 33:6 y 45:12, Juan 1:18, etc.

¹¹⁰ *Ibidem*: Cantar 2:1, Isaías 27:6, etc.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 430: «Ira», en un buen número de versículos del Éxodo, etc., por ejemplo.

¹¹² *Ibidem*, p. 431

religioso y sus ulteriores consecuencias existe, como se habrá advertido, una relación de consecuencia bien precisa: en la medida en que la actitud corriente contempla la exposición de la doctrina acerca de Dios «solamente mediante los símbolos sensibles» utilizados para su figuración, la revelación de aquella termina, naturalmente, por manifestar un carácter «absurdo», hecho este que, a su vez –y en cuanto que la mirada profana continúa apegada únicamente a la consideración del aspecto material del símbolo–, no conduce –como habría de lograrse por medio del método de representación simbólica de las disimilares similitudes– a un modo particular de *apartamiento* del propio *medio* de figuración (siguiéndose así, como se indicó en el apartado 2.4.1 con más detalle, el precepto dionisiano «No nos quedemos detenidos bajamente en las imágenes figurativas»¹¹³, máxima que rige la tarea de la teología simbólica), sino a la concepción del mismo como mero «relato prodigioso» y a una posterior actitud de desconfianza (véase la línea 8 del fragmento anterior).

3.2.2 Parte segunda. Vía de interpretación

Si –como indica Dionisio– no es cierto que «lo manifiesto de las composiciones» haya sido «plasmado *por sí mismo*», se hace entonces necesaria una perspectiva distinta de consideración del símbolo (al mismo tiempo, ignorar la tesis anterior conduce a los errores de interpretación ya señalados). Del pasaje que aquí examinamos –ténganse en cuenta, de igual modo, aquellas instrucciones interpretativas de San Alberto Magno– cabe extraer, por lo pronto, el razonamiento que presentamos a continuación:

- 1º Tesis de partida: lo manifiesto en las composiciones simbólicas (en este caso, en las Sagradas Escrituras, fundamentalmente, pero también en la tradición posterior) no ha sido plasmado *por sí mismo*.
- 2º El símbolo¹¹⁴ es, por tanto, respecto de su contenido, «lo que está *fuera*» de este.
- 3º Si el contenido del símbolo es figurado *por medio de* dicho símbolo, se sigue que existe una diferencia formal entre ambos (si el símbolo es *medio* de figuración de un contenido, ambos han de ser –en un sentido u otro– forzosamente distintos).

¹¹³ JC XV p. 190

¹¹⁴ Nos referimos en todo momento al símbolo sensible, material, aquel que constituye el objeto de la teología simbólica, disciplina en que se centra este trabajo.

4º En consecuencia, la interpretación adecuada del simbolismo bíblico habrá de tener, en líneas generales, la forma de un «desvestir el símbolo material», de suerte que su contenido se revele «en sí mismo»¹¹⁵.

En la *Epístola IX* se indica, además, lo siguiente:

“¿Qué podría alguien decir en cuanto a (...) [siguen aquí un buen número de modos sensibles de figuración de lo divino], y cuantas otras cosas hay de la plasmación de Dios que se atreve a todo, manifiestas como sagradas composiciones propuestas y multiplicadas de las cosas ocultas, y divisiones de lo unitario e indivisible y modeladoras y polimorfos de lo amorfo e inmodelado?”¹¹⁶

El carácter paradójico –véase, una vez más, el apartado 2.4.1– de la utilización del símbolo material se hace especialmente patente en el fragmento anterior. En la tabla que figura a continuación disponemos las características *formales* del símbolo en él mencionadas y, junto a ellas, indicamos aquellos aspectos de la naturaleza divina en virtud de cuya consideración el símbolo correspondiente –es decir, el *medio* de figuración– adquiere su carácter necesariamente provisional y, tal vez (en el sentido preciso ya aclarado en 2.4.1), dialéctico:

ASPECTOS FORMALES DEL SÍMBOLO	NATURALEZA DE LO DIVINO
«Sagradas composiciones propuestas y multiplicadas...	...de las cosas ocultas»
«Divisiones...	...de lo unitario»
«Modeladoras y polimorfos [composiciones]...	...de lo amorfo en inmodelado»

¹¹⁵ Compárese, una vez más, la posición del Pseudo Dionisio (TM, Ep. IX y Ep. X p. 440 –la sentencia fundamental de esta última ya ha sido varias veces citada–, especialmente) con la vía de interpretación del simbolismo religioso propuesta por Jámblico: “[Sobre la «teología de los egipcios»] Éstos, en efecto, imitando la naturaleza universal y la creación divina, producen por medio de símbolos algunas imágenes de las intelecciones místicas, ocultas e invisibles, del mismo modo también que la naturaleza ha modelado en cierto modo por medio de símbolos los principios invisibles bajo formas visibles y que la creación divina ha esbozado la verdad de las ideas a través de imágenes visibles. Escucha, pues, también tú, según la inteligencia de los egipcios, la interpretación intelectual de los símbolos, abandonando la imagen que de estos símbolos procede de la imaginación y del oído, elevándote a la verdad intelectual” (JÁMBLICO: *Sobre los misterios egipcios*, Gredos, Madrid, 1997, p. 195).

¹¹⁶ Ep. IX, p. 431

Las tesis desarrolladas en los apartados 2.4.1 y 2.4.2 se comprenderán ahora más fácilmente a partir de lo anterior. Merece la pena señalar, por último, que también en JE (p. 227) puede encontrarse un pasaje similar al último citado, en que los aspectos formales del símbolo son igualmente contrapuestos a la *realidad* de aquello que pretenden figurar; de dicho fragmento, no obstante, nos ocuparemos en el apartado 5.1, «*La jerarquía eclesiástica y los sacramentos en general*».

A partir de todo lo expuesto se advertirá con claridad que la necesidad de un enfoque de interpretación del símbolo religioso –de un talante esencialmente distinto al de la mirada corriente– se halla motivada por la desemejanza *formal* de este respecto de su contenido, o lo que es lo mismo, respecto de su valor teológico profundo (véase el ejemplo expuesto en la tabla anterior). Por otro lado, que «lo manifiesto de las composiciones no ha sido plasmado *por sí mismo*» se comprende, igualmente, como varias veces se ha señalado, a partir de la intención de que “lo totalmente sagrado no sea fácilmente captable para los profanos”, de suerte que sea “descubierto solamente a los legítimos enamorados de la divinidad” (véase el fragmento de la *Epístola IX* que ahora comentamos).

En Oseas 12:11, advierte San Alberto Magno¹¹⁷, se halla una de las claves interpretativas del simbolismo de las Sagradas Escrituras y, por ende, próxima a los argumentos de la *Epístola IX*. El texto bíblico dice así: “Y yo [Yahvé] hablé por los profetas, yo multipliqué la visión y por los profetas propuse parábolas”. La doble función de guía iniciática y modo ocultamiento que manifiesta el símbolo religioso se hace aquí, si bien no de modo explícito, patente como en otros tantos pasajes estudiados; este último, asimismo, parece corresponderse a la perfección con la perspectiva dionisiana, en cuanto que destacan en él, ante todo, los términos «multiplicación [de la visión]» y «parábola» (siendo así que toda interpretación literal del simbolismo sagrado ha de quedar, en definitiva, excluida).

Aquí, a pesar de todo, nos hemos limitado a describir ciertas instrucciones iniciales del proceso de interpretación del símbolo que cabe extraer de la *Epístola IX*. Ya fue descrito en apartados anteriores el modo en que el reconocimiento de cierta clase de *analogía* (nunca de *razón* o *proporción*) entre el símbolo y su contenido continúa guiando el camino de comprensión del mismo, camino cuyas primeras indicaciones han sido, como decimos, referidas en este apartado. Así pues, sobre la analogía a la que acabamos

¹¹⁷ ANZULEWICZ, H. 2010, cit., p. 69

de aludir, véanse los apartados III y 4.1: en ellos se exponen, precisamente, los pasos siguientes del proceso de interpretación (no será necesario, creemos, retomar esta cuestión en particular, ya suficientemente desarrollada).

IV. LA SIGNIFICACIÓN «EXISTENCIAL» DEL SÍMBOLO RELIGIOSO

Tras lo expuesto hasta ahora, cabría pensar que las consideraciones esencialmente metodológicas recogidas en este apartado bien podrían haber figurado en algún punto anterior del presente trabajo; entendemos, no obstante, que era necesaria una aclaración previa y profunda de nuestro objeto de estudio (la interpretación y utilización del símbolo –religioso sensible– en la obra del Pseudo Dionisio) antes de exponer las ideas siguientes. En el apartado 4.2 presentamos, a título de ejemplo práctico concreto, la interpretación de un símbolo en particular (del tipo de los hasta ahora considerados) cuya relevancia en la tradición cristiana es, como se verá, evidente; para ello se siguen, junto con todo lo dicho hasta ahora, las nuevas indicaciones de 4.1. El concepto «situación existencial» que más adelante será definido constituye, en este caso, la hipótesis metodológica general por medio de la cual se aspirará a esclarecer el sentido de cierto símbolo (con todo, no es nuestro objetivo, en ningún caso, llevar a cabo un análisis exhaustivo por medio de tales procedimientos de cada uno de los símbolos materiales aquí descritos).

4.1 La hipótesis de la «situación existencial». Definición y valor metodológico

Mircea Eliade –reconocido historiador de las religiones– señala que toda genuina aproximación al fenómeno del símbolo religioso ha de ponerse por meta la comprensión de “la *situación existencial* que hizo posible su formación”¹¹⁸. Esta indicación muestra de modo general pero, a la vez, bien preciso, una dirección para nuestras reflexiones, con la cual se asume que la utilización del símbolo religioso sucede siempre a una situación o intuición de significación religiosa –en sentido amplio y general– en su forma primera; ocurre entonces que el símbolo *se coloca en lugar de* la realidad o experiencia de significado religioso a la que señala¹¹⁹ de cierta forma. No resultará, pues, equivocado plantear, como hipótesis de partida para la comprensión del símbolo religioso y su génesis, un esquema como el siguiente¹²⁰:

¹¹⁸ ELIADE, Mircea y KITAGAWA, Joseph M.: *Op. Cit.*, p. 127 (la cursiva es nuestra). Véase esta misma idea en *Ibidem*, p. 119.

¹¹⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 54

¹²⁰ Véase Introducción en *Ibidem*, p. 20.

1º) El sujeto o comunidad *A* vive la experiencia¹²¹ *X* (una experiencia de contenido o significado religioso, o, al menos, interpretada posteriormente como tal)

2º) *A* coloca *Y* en lugar de *X*, siendo *Y* un símbolo (ritual, verbal, etc.) que remite a o evoca, de modos diversos, el acontecimiento *X*.

Hablamos, justamente, de «experiencia», y con ello designamos un hipotético –en cuanto que está aún, frecuentemente, por determinar– momento históricamente situado que inaugura el uso del símbolo. Pero con aquel término bien podría aludirse a multitud de situaciones distintas, aun cuando todas ellas puedan encontrarse en el origen de ciertos símbolos religiosos. Lo fundamental ahora es advertir hasta qué punto es *en* la experiencia que *conecta* con el símbolo donde se encuentra la razón de ser del uso de *uno* en particular. E. Stein propone un ejemplo especialmente claro de lo que aquí sostenemos:

“Cuando Moisés designa a Dios como un fuego devorador [Ex 24:17] no lo hace ni en base a un proceso del pensamiento natural (...). Él ha «experimentado» a Dios, ha estado ante Él y ha sido impactado por Él. Y lo que ha experimentado ahí no lo puede expresar de otra manera sino con *esta* imagen. (...) Quien no lo conoce (...) puede conocerlo como quien a través de un buen retrato conoce a un desconocido, o a través de un *rasgo* descriptivo que se da de él.”¹²²

“En este caso uno no se expresa *arbitrariamente* en ‘imágenes’ o ‘figuras’; más bien se ha de pensar qué él ha configurado *así* la imagen porque se impone a sí misma, porque así la formó ‘en sí’. Se le impone como imagen de Dios, porque *así* ha experimentado a Dios. Se da algo parecido a una *comunión* real entre lo inefable que se presenta y el fuego devorador.”¹²³

En general, la clase de «comunión» a la que E. Stein alude se corresponde con el uso que aquí hacemos del término «analogía», y quizás con el recurso de la metonimia (término empleado, como ya se vio, por el propio autor del *Corpus*): con todos estos conceptos se alude a la clase peculiar de conexión que se establece entre (1) «lo inefable que *se presenta*» y (2) la imagen sensible empleada en su posterior figuración.

Es necesario aclarar que la comprensión del símbolo, en el caso de los fragmentos antes citados, nada tiene que ver con la *veracidad* de lo relatado en su aspecto externo y literal. Cabría tal vez sustituir allí –solo provisionalmente, desde luego– el nombre

¹²¹ En sentido general.

¹²² STEIN, Edith: *Op. Cit.*, p. 169 (la cursiva es nuestra).

¹²³ *Ibidem*, p. 141 (la cursiva es nuestra).

«Moisés» por el sintagma «el pueblo judío en la época postexílica»¹²⁴, y se advertiría que su sentido no ha de perderse por ello. Si el símbolo no posee contenido literal alguno, tampoco ha de tenerlo necesariamente el pasaje bíblico en que este figura. La pregunta que aquí debe plantearse es, por tanto, ¿qué muestra de la tradición judeocristiana y de su modo de figurar la divinidad el hecho de que esta aparezca descrita en las Sagradas Escrituras bajo la forma de *este* símbolo en particular? ¿Qué intuición o vivencia (de ulterior interpretación o significado religioso) hace necesario tal símbolo? Y, siguiendo las indicaciones de E. Stein, ¿cuál es la razón de ser de aquella «comunidad entre (1) lo inefable que se presenta y (2) el fuego devorador»?

Dada su evidente conexión con la cuestión tratada, consideramos ahora oportuno atender a ciertas aclaraciones en torno al concepto de símbolo religioso expuestas por el profesor R. Guardini en su obra *El espíritu de la liturgia*:

“El símbolo surge cuando lo interno espiritual encuentra su expresión externa y sensible. Sin embargo, no basta el hecho de que un contenido de orden espiritual vaya arbitrariamente ligado a algo materia, por convenio consuetudinario¹²⁵, como por ejemplo, la idea de justicia, representada por la balanza. Para que el símbolo exista es preciso que la trasposición, que la proyección de lo interno al exterior se verifique con carácter de necesidad esencial y obedezca a una exigencia de la naturaleza.”¹²⁶

Reconocemos aquí varios de los presupuestos metodológicos que han sido ya expuestos en apartados anteriores. La *base experiencial* del símbolo –si cabe expresarlo de este modo– es explícitamente subrayada por el autor; asimismo, este insiste (al igual que, como comprobamos, lo hacía E. Stein en las citas de la página anterior) en que la conexión entre el símbolo religioso sensible y lo que él figura obedece, no a una convención, sino a una lógica peculiar (esencialmente distinta de la fuerza de la mera costumbre) que propicia la aparición del símbolo y el reconocimiento del mismo como medio apropiado de expresión de un cierto fenómeno o intuición de significación y contenido religiosos.

¹²⁴ Momento en que, según se considera actualmente, fue compuesto el Éxodo; este, aun así, recogía tradiciones (tanto escritas como orales) más antiguas.

¹²⁵ El autor añade aquí una nota e indica «Que es lo que hace la alegoría».

¹²⁶ GUARDINI, Romano: *El espíritu de la liturgia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1999, p. 53

4.2 Ejemplo. El símbolo de la *tiniebla* en la Biblia y en la mística cristiana

Nos proponemos ahora considerar, como ejemplo concreto, distintos modos en que un símbolo en particular –en este caso, el de la *tiniebla*– aparece en la literatura bíblica y en dos autores cristianos, con la intención de probar que nuestros presupuestos metodológicos permiten, de hecho, una aproximación al sentido de dicho símbolo. Partimos, pues, de los testimonios siguientes:

- a) Éxodo – 19:19 “yo vengo a ti en una nube espesa”; 20:21 “la oscuridad en la cual estaba Dios”; 33:9 “bajaba la columna de nubes, parándose a la entrada de la tienda, y Yahveh hablaba con Moisés”
- b) II Samuel 22:12 / Salmo 17:12 – “De las tinieblas se hacía el velo su tienda en derredor, tiniebla de agua, densidad de nubes”
- c) Dionisio – Ep. V: “La divina tiniebla es la ‘luz inaccesible’ en la que se dice que habita Dios (Éxodo 20:21)”¹²⁷. En TM I, los términos «tiniebla» y «niebla» aparecen, respectivamente, una (al citar el Salmo 17:12) y cuatro veces.
- d) San Juan de la Cruz – *Copla I*: “La tenebrosa nube que a la noche esclarecía”, etc.

4.2.1 Interpretación

La «tiniebla» aparece, con cierta frecuencia, como término que describe el lugar en que habita Dios: con todo, qué pueda significar este «habitar Dios un lugar» no es, de ningún modo, algo claro de por sí (la “Causa de todo”, dice Dionisio, “ni siquiera está en un lugar”¹²⁸; también, en TM, p. 367: “no está en un lugar”; en Ep. VIII, p. 418: “ojalá no lo tomes de modo locativo [la proximidad a lo divino] sino la cercanía según la *aptitud* receptora de divinidad”). El «habitar» o «encontrarse» Dios en la tiniebla no puede poseer aquí, como parece evidente, un sentido literal, «locativo». Por otro lado, ha de tenerse en cuenta que también la *manifestación* misma de lo divino toma aquí la forma (se describe por medio de) la apariencia de la tiniebla o la nube. Cabe entonces deducir que el símbolo en cuestión expresa, fundamentalmente, “el misterio de Dios solo parcialmente desvelado”¹²⁹ a personajes como Moisés, “la trascendencia de Dios, que se oculta a los

¹²⁷ Ep. V, p. 402

¹²⁸ ND, p. 243.

¹²⁹ ALVES, Herculano: *Símbolos en la Biblia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2008, p. 334. Asimismo, V. Lossky escribe, con respecto al símbolo indicado, lo siguiente: “El tema de Moisés acercándose a Dios en las tinieblas del Sinaí, tema que hemos encontrado en Dionisio y que fue adoptado por primera vez por

ojos humanos”¹³⁰. El interior de la nube es *otro* lugar: Moisés debe penetrar en la densa nube, donde solo él puede oír a Dios, para acercarse a Él (de lo cual se deduce, además, la soledad de la experiencia contemplativa: en TM, “a través del modelo de Moisés, plantea [Dionisio] una purificación como separación de los otros y de todo lo mundano”¹³¹). Asimismo, en Éxodo 33:18-23 hallamos la narración de la experiencia a la que accede Moisés tras apartarse –indica Dionisio– “de la multitud”.

Asumidas las anteriores consideraciones preliminares, adviértase que el texto de TM I comienza con una oración a la Trinidad (“que quede hecha por mí esta oración”¹³², escribe Dionisio casi al comienzo): el orante se mantiene, en un primer momento, en actitud receptiva, por cuanto pide a Dios el *don* de la unión mística, y es en la “supraluminosa niebla”¹³³, escribe el autor, donde el iniciado puede lograr la unión a la que aspira la vía mística. La niebla es aquí, en su aspecto objetivo o material, *ocultez*, y, por otro lado (según un uso figurado del término), también aquello que descubre (o *en* que se descubren) los misterios de la Teología¹³⁴. Con todo, nada claro puede deducirse aún de esto último.

Por su parte, el verso de San Juan de la Cruz antes indicado (“La tenebrosa nube que a la noche esclarecía”) contiene, es evidente, términos contradictorios: la *tenebrosa* nube *esclarece*. La tiniebla que ilumina la noche tiene un sentido análogo al del “entender no entendiendo” de la misma copla, o al correspondiente “conociendo por encima de la inteligencia con el no conocer nada” de Dionisio en TM. En principio, reconocemos que expresiones de esta clase inducen a la puesta en práctica de la vía negativa; la conexión con lo dicho en el párrafo anterior resulta evidente.

Ahora bien, se ha asumido en este apartado la tesis siguiente: la utilización de un símbolo religioso concreto conecta con una experiencia (de significado religioso) previa que conduce a la elección del mismo como modo de *expresar* la situación existencial que lo hizo posible (el símbolo, decíamos, *se coloca* en lugar de esta), aquella que motivó su aparición. Como consecuencia particular de aquella premisa general, se seguiría que el símbolo de la tiniebla en la tradición judeocristiana debe igualmente remitir a una situación tal (y no necesariamente nos referimos, claro está, a la literalidad del relato del

Filón de Alejandría como imagen del éxtasis, será la figura preferida por los padres para expresar la experiencia de la incognoscibilidad de la naturaleza divina” (LOSSKY, Vladimir: *Op. Cit.*, p. 27)

¹³⁰ ALVES, Herculano: *Símbolos en la Biblia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2008, p. 332

¹³¹ Introducción a TM, p. 341

¹³² TM, p. 357

¹³³ *Ibidem*, p. 362

¹³⁴ *Ibidem*, p. 356

Éxodo u otros pasajes de la Biblia, aspecto que, por lo demás, será aquí irrelevante por el momento). La tiniebla, en cuanto símbolo, ha de expresar un rasgo de la *relación* con lo divino *vivida* por el hombre religioso, bien en la forma de la experiencia mística en sentido estricto, bien, por supuesto, en formas más corrientes de la vida religiosa. Proponemos, pues, el argumento siguiente:

- 1º Un símbolo religioso (plástico, ritual o lingüístico) tiene su origen en la situación existencial a la que, en cuanto símbolo, remitirá después de modos diversos: el símbolo *pone en obra*, evoca en cierta forma dicha situación original. Puede, por tanto, suponerse que en un análisis medianamente completo del símbolo será posible, en cierta medida, reconstruir determinados aspectos de esta situación.
- 2º En los testimonios del Pseudo Dionisio y de San Juan de la Cruz figura el símbolo de la tiniebla; al mismo tiempo, ambos textos exponen, con mayor o menor detalle, experiencias religiosas en sentido pleno: la situación existencial vinculada al uso del símbolo de la tiniebla se nos muestra aquí, por ello, de forma más o menos explícita.
- 3º En consecuencia, un análisis que ponga de manifiesto los aspectos estrictamente *experienciales* de aquellos testimonios revelará las características de la situación existencial que *conecta* con el uso del símbolo de la tiniebla y, finalmente, comenzará a mostrarnos su sentido (al menos, por lo que respecta a los escritos mencionados).

Nos encontramos ahora, por todo lo anterior, en posición de desarrollar un breve análisis de la «situación existencial» vinculada al uso del símbolo de la tiniebla (con tal de no extendernos más de lo necesario –insistimos en que este apartado se presenta tan solo a título de ejemplo particular– nos centraremos únicamente en el caso de TM). Advertimos, sin embargo, que solo el relato de la experiencia recogida en el tratado (y siempre en el modo en que esta nos es dada a conocer por Dionisio) será objeto de nuestro estudio; no atenderemos aquí, en ningún caso, a cuestiones tales como la naturaleza última de la experiencia mística en sentido estricto (“todo esto es místico y secretísimo, algo que *no lo conoce sino quien lo recibe* (Ap. 2, 17)”¹³⁵, dice San Buenaventura¹³⁶).

Exponemos, pues, a continuación los pasajes esenciales de la vivencia relatada en TM que conectan con el símbolo que nos ocupa (la cursiva es nuestra):

¹³⁵ SAN BUENAVENTURA: *Itinerario del alma a Dios*, en *Experiencia y teología del misterio*, BAC, Madrid, 2018, p. 56

¹³⁶ El Maestro Eckhart añade: “si pudierais captar esto con mi corazón, entenderíais bien lo que digo, pues es verdad y la verdad misma lo dice” (MAESTRO ECKHART: *La virginidad del alma*, en *El fruto de la nada*, Alianza, Madrid, 2011, p. 67).

- “[La divina tiniebla] suprailumina lo supramanifiesto de lo tenebrosísimo y [...] supracolma a las inteligencias *sin miradas*”¹³⁷

- “*Abandona* [Timoteo] no solo las percepciones sensibles, sino también las actividades intelectuales y todo lo sensible e inteligible y todo lo no existente y existente, y, según la inspiración, sé extendido *incognoscitivamente* a lo alto. (...) liberado de ti mismo y de todas las cosas, *dejando* todo y liberado de todo hacia el supraesencial rayo de la tiniebla divina, serás conducido a lo alto.”¹³⁸

- “Y entonces [Moisés] (...) se introduce en la niebla realmente misteriosa de la incognoscibilidad, según la cual *cierra los ojos a todas las captaciones cognoscitivas* y deviene en lo totalmente intangible e invisible (...) conociendo por encima de la inteligencia con el no conocer nada.”¹³⁹

Que el relato de la experiencia de Moisés en el Sinaí –en cuya exposición se hace uso del símbolo que nos ocupa: véase Éxodo 20:21, por ejemplo– guarda, en un sentido a veces difícil de determinar, una estrecha relación con TM, parece algo evidente; no es casualidad que TM sea el último de los cuatro tratados del Corpus: la figura de Moisés aparece, en dicho tratado, como paradigma de una *actitud* esencialmente distinta (si bien no opuesta, desde luego) al carácter comunitario y jerarquizado de, por ejemplo, los sacramentos analizados en JC, especialmente de la Eucaristía. Precisamente, Dionisio advirtió que en el relato bíblico al que nos referimos se manifiesta de forma privilegiada y especialmente viva el sentido anagógico de las Escrituras (recordemos las ya citadas palabras de San Buenaventura en su *Reducción*) que el *Corpus* en conjunto se propuso desvelar, razón por la cual el relato mencionado había de ocupar un lugar central en los argumentos de TM.

Es evidente, por otra parte, que toda experiencia de tipo místico (al margen de cuál sea la interpretación de su naturaleza última) revela un lado *sensible*, en el sentido corriente del término (lo cual, en todo caso, nada tiene que ver con una interpretación fisiológica de la misma). En la descripción de la experiencia mística podrán perfectamente distinguirse dos dimensiones: (a) la sensible, es decir, la relativa a las sensación o

¹³⁷ TM, p. 357

¹³⁸ *Ibidem*, p. 357-358

¹³⁹ *Ibidem*, p. 361-362. Dionisio interpreta aquí varios pasajes del Éxodo que recogen la experiencia de Moisés en el Sinaí: TM I (en pp. 360-362) es, justamente, el fragmento del *Corpus* en que más explícitamente se muestra el carácter *anagógico* de la exégesis del Pseudo Dionisio (véanse las palabras de San Buenaventura en su *Reducción de las ciencias a la teología* ya citadas en el apartado 2.3). La interpretación de la Biblia se propone aquí hallar el sentido *místico* del texto.

percepciones, etc. –o bien a la ausencia de ellas– que acompañan a dicha experiencia y (b) la intuición¹⁴⁰ o el saber estrictamente religioso al que la experiencia conduce, el contenido propiamente teológico que en esta –en cuanto *don*– se revela al iniciado. En este caso, la experiencia en cuestión no tiene la forma de una mera «privación del sentido», y menos aún de un «estado alterado de conciencia»: el iniciado *busca* desasirse de las facultades sensibles propias, abandonar su sentir, y se *ejercita* en ello (cómo sea algo así posible no será aquí objeto de discusión¹⁴¹).

En la *figuración* de una experiencia de tal naturaleza enseguida adquiere pleno sentido el uso de un símbolo como el de la tiniebla. Este no posee, advertíamos al principio, por sí mismo significado literal alguno, ni tampoco define propiamente la experiencia de la que emerge: el símbolo *evoca* la situación existencial que le es, en algún sentido, afin. En este caso, la niebla como imagen simbólica, de un lado, y la experiencia mística, del otro, según los rasgos antes señalados, revelan una semejanza notable, si bien se trata de una semejanza de naturaleza particular (el recurso de la metonimia¹⁴² ya mencionado parece apropiado para comprender la clase de afinidad o semejanza en virtud de la cual la imagen de la tiniebla resulta idónea para figurar la experiencia mística). La experiencia mística acontece entonces en un instante en que (comoquiera que sea posible un estado de tal naturaleza) la compañía de la realidad inmediata, de la sensación o el pensamiento mismo desaparece –podría preguntarse si este abandono es causa o consecuencia de la experiencia; deducimos de las citas anteriores que quizás ambas cosas sean ciertas–, de suerte que (en ello reside la meta de la iniciación mística) “todo [en el iniciado es] del Que-está-más-allá-de-todo, y de nadie, ni de sí mismo ni de otro”¹⁴³, o, en palabras de Escoto Eriúgena, “[en la experiencia extática] la naturaleza humana unida a Dios, en todo se dice que es Dios, no porque deje de ser la naturaleza, sino porque de tal modo recibe participación de la divinidad que en ella solo parece estar Dios”¹⁴⁴. Resta tan solo, dice San Buenaventura, “la recepción del Esposo”¹⁴⁵.

Con todo lo dicho, el sentido del símbolo de la tiniebla parece ahora comprensible, al menos, en este caso, por lo que se refiere a la *circunstancia* o el *estado* que pretende

¹⁴⁰ No será acertado, quizás, decir aquí «conocimiento».

¹⁴¹ Se trata, en cualquier caso, de algo que, según ciertos testimonios, verdaderamente ha sido logrado (Cfr., por ejemplo, PATAÑJALI: *Yogasūtra*, Kairós, Barcelona, 2019, p. ej. 2.17, 2.22, 2.24, 2.25, etc.).

¹⁴² Cfr. JUAN ESCOTO ERIÚGENA: *Op. Cit.*, p. 142: “[Los nombres de la naturaleza creada] son transferidos (...) hasta la Naturaleza Creadora por una cierta transformación y una significación figurada”.

¹⁴³ TM, p. 362

¹⁴⁴ JUAN ESCOTO ERIÚGENA: *Op. Cit.*, p. 57

¹⁴⁵ SAN BUENAVENTURA: *Incendio de amor o la triple vía*, en *Obras de San Buenaventura IV*, BAC, Madrid, 1947, p. 143

figurar (si bien, no obstante, la dimensión (b) indicada en la página anterior –el saber netamente teológico asociado– no ha sido aún esclarecida: en el fondo, no se pretende lograr aquí tal cosa).

Resultará útil, según creemos, concluir nuestro análisis con un último ejemplo, algo más breve que los anteriores. Atiéndase, pues, al testimonio siguiente, recogido por San Buenaventura: “Y entonces la consideración de la Verdad se eleva hasta las tinieblas mentales y cuanto más alto se eleva, más profundamente se penetra, trascendiéndose a sí mismo y a todo lo creado”¹⁴⁶. Que (1º) el término «tiniebla» posee aquí, de hecho, un uso simbólico, según se entiende aquí el término, y que (2º) un término tal funciona como símbolo cuando se utiliza para figurar una circunstancia real, es algo que se deduce inmediatamente del fragmento citado. No parece necesario, sin embargo, insistir en el sentido igualmente figurativo de los verbos «elevarse» y «penetrar». Lo esencial es, en este caso, reconocer cómo la vivencia de –por así decir– «proximidad a lo divino» es (1º) *representada* como «tiniebla» y (2º) *definida* como «mental». Solo este segundo término se utiliza aquí en sentido propio: se indica con él la clase de estado que pretende describirse, esto es, se señala su naturaleza concreta; el término «tiniebla», por el contrario, aun cuando se propone igualmente describir de modo figurativo dicho estado, lo hace justamente en los términos antes expuestos: la «tiniebla» es, precisamente, la *metonimia* sensible aplicable a dicho estado, la imagen material que le es análoga. Los efectos y características de la tiniebla se *unen* aquí –de un modo preciso– a la experiencia antes descrita, en cuanto que muestran un paralelismo o analogía de cierta clase entre ambos. La conexión experiencia–símbolo queda ahora esclarecida en el caso propuesto¹⁴⁷.

¹⁴⁶ SAN BUENAVENTURA: *Incendio de amor o la triple vía*, en *Obras de San Buenaventura IV*, BAC, Madrid, 1947, p., p. 90.

¹⁴⁷ A pesar de todo, debe advertirse lo siguiente. Hemos asumido que el símbolo de la tiniebla es medio de expresión o evocación de la experiencia mística recogida en TM, así como de otras similares; sin embargo, ¿cómo ha de determinarse el origen del uso de dicho símbolo en el Antiguo Testamento, algunos de cuyos pasajes figuran al comienzo de nuestro análisis? Ha sido ya señalada la conexión que existe entre el relato del Éxodo y lo expuesto en TM. Ahora bien, ¿asumiríamos, por decirlo simplemente, que idénticos símbolos corresponden a experiencias semejantes? Desde luego se trataría de una asunción arbitraria: aquí estamos aún (como, en el fondo, cabía esperar) lejos de comenzar a dilucidar la razón que más primariamente, en sentido *histórico*, condujo a la instauración del símbolo de la tiniebla como medio de expresión de lo divino.

V. EL SIMBOLISMO RITUAL

5.1 La jerarquía eclesiástica y los sacramentos en general

Los aspectos fundamentales de la comprensión de los ritos cristianos desarrollada por el Pseudo Dionisio se encuentran en la segunda mitad de la *Epístola IX*, principalmente, en los capítulos II, III y IV de JE, cada uno de los cuales se propone, respectivamente, describir e interpretar¹⁴⁸ el simbolismo implícito en los Sacramentos del Bautismo¹⁴⁹, la Eucaristía y la Ceremonia del Perfume¹⁵⁰.

Lo cierto es que, en un principio, el carácter *disimilar*¹⁵¹ del símbolo religioso respecto de lo simbolizado –una constante, según hemos comprobado, a tener en cuenta en la labor de la teología simbólica– se manifiesta de igual modo en el ámbito particular del rito. Así lo advierte, precisamente, R. Guardini:

“En la vida de la liturgia el creyente se encuentra de pronto ante un mundo de imágenes, de signos y de cosas, llenos de contenido: gestos, movimientos, acciones, vestiduras, objetos materiales para el culto, lugares y tiempos señalados, etc. Ante este mundo de realidades cabe preguntar: ¿Y qué sentido y finalidad tiene todo esto para el trato del alma con Dios? Si Dios está por encima de todo espacio y tiempo imaginables, ¿a qué responde entonces –y qué tiene que ver para las relaciones del alma con Dios– esa reglamentación minuciosa que fija la duración de las horas litúrgicas y del año eclesiástico? Si Dios es esencialmente simple, ¿a qué todo ese aparato de gestos, de rúbricas, de movimientos y de objetos determinados?¹⁵²

Será útil recordar aquí lo ya dicho en el apartado 3.2.2 acerca de la *Epístola IX*, donde se advertía que la aparente disparidad entre el símbolo y lo simbolizado venía dada –en líneas muy generales– por el hecho de que la simplicidad y unidad de lo divino resultase

¹⁴⁸ Dionisio divide en los capítulos de JE ya señalados su explicación de cada Sacramento en dos apartados: el primero lleva por título «Misterio de [seguido del nombre del sacramento en cuestión o un término afín que alude a él]», y en él describe de modo general cómo se desarrolla la ceremonia; el segundo lleva por título «Contemplación», y contiene un esclarecimiento del simbolismo ritual y un análisis de la dimensión iniciática de cada Sacramento.

¹⁴⁹ Más adelante se indicarán brevemente algunos aspectos simbólicos del Bautismo: señalamos que, fundamentalmente, Dionisio describe el rito sirio (véase ROQUES, René: *Problèmes Pseudo-Dionysiens: Denys l'Areopagite, son oeuvre et ses théologies*, en *Structures théologiques de la gnose à Richard de St. Victor*, Presses Universitaires de France, París, 1962, p. 182, citado en introducción a JE, p. 199).

¹⁵⁰ En cuanto que la celebración de esta última se reserva al Obispo, se la ha identificado con el Sacramento de la Confirmación (véase la nota 2 en JE, p. 273).

¹⁵¹ Véase el apartado 2.4.1.

¹⁵² GUARDINI, Romano: *Op. Cit.*, p. 49

plasmada de modo sensible y en variedad de formas: justamente sobre este punto, esto es, sobre la *desemejanza formal* del símbolo y lo figurado por él, llama Guardini nuestra atención. Con todo (cfr. apartado 2.4) la razón de ser –y, aún más, la *necesidad*– de tal desemejanza es bien conocida por Dionisio:

“Los primeros guías del sagrado gobierno acorde a nosotros [los miembros de la Jerarquía Eclesiástica] (...) nos transmitieron, de acuerdo con las sagradas normas, con imágenes sensibles lo supracelstial, y con variedad y multitud lo incluido, y en cosas humanas lo divino, y en cosas materiales lo inmaterial, y con cosas acordes a nosotros y con sus iniciaciones escritas y no escritas lo supraesencial, no solo a causa de los sacrílegos, a quienes ni siquiera los símbolos les es lícito tocar, sino porque también, como afirmé, es algo simbólico el sagrado gobierno jerárquico acorde a nosotros, necesitado de cosas sensibles para nuestra muy divina elevación desde ellos hacia lo inteligible.”¹⁵³

No serán necesarias, por todo lo ya expuesto en apartados anteriores, excesivas aclaraciones al fragmento anterior: lo que (al igual que en JC) el Pseudo Dionisio pretende señalar aquí es, fundamentalmente, que la dimensión ritual –y, por ende, sensible y accesible al hombre– de los Sacramentos obedece, una vez más, a la necesidad de una “guía manual, material” en que lo divino se halle “bordado con esquemas materiales”¹⁵⁴. A los interrogantes planteados por Guardini –y cuya respuesta, es evidente, conocía– responde el hecho de que el fiel se encuentre, como afirma Dionisio, necesitado «de cosas sensibles» para su «muy divina elevación (...) hacia lo inteligible». Como consecuencia, se sigue que el *medio* para tal elevación –la guía en la iniciación del creyente– ha de ser, de un modo u otro, acorde a su naturaleza.

Tanto las preguntas formuladas por Guardini como las comparaciones establecidas por Dionisio en el último fragmento citado deben ser tenidas en cuenta de cara a una aproximación adecuada al simbolismo ritual, al aspecto «material» de los Sacramentos y su sentido profundo. Que los Sacramentos examinados en JE abundan en símbolos sensibles es, de hecho, algo manifiesto: el agua y las tres inmersiones y emersiones en el Bautismo¹⁵⁵, la renuncia del bautizando mientras alza sus brazos hacia

¹⁵³ JE p. 227. Al igual que en el apartado 4.1.1, también en este nuevo fragmento se muestra la evidente desemejanza formal entre el símbolo y su contenido («con variedad y multitud [transmitieron] lo incluido», «en cosas materiales [transmitieron] lo inmaterial», etc.).

¹⁵⁴ JC, p. 119

¹⁵⁵ JE, p. 235: “El jerarca (...) tres veces lo bautiza [al iniciado] con las tres inmersiones y emersiones”. En JC, p. 243 –en el apartado que, como ya se indicó, lleva por título «Contemplación»– comienza a hacerse

el poniente¹⁵⁶, el camino de ida y vuelta al altar llevado a cabo por el jerarca durante la incensación del templo en la ceremonia del Perfume¹⁵⁷ y en la Eucaristía, etc. Aquí, no obstante, dado que debemos desarrollar nuestro tema con cierta concisión, optaremos por analizar con detenimiento únicamente el caso de la Eucaristía.

5.2 La eucaristía

5.2.1 Estructura del Sacramento

De lo expuesto en el capítulo III de JE, en que, como se indicó, Dionisio expone su interpretación del rito eucarístico, puede deducirse cuál la estructura del mismo. La exponemos a continuación:

- 1º Primera plegaria
- 2º Incensación del templo por parte del jerarca
(1º. Altar → 2º. Resto del recinto sagrado → 3º. Regreso al altar)¹⁵⁸
- 3º Canto de los Salmos y lecturas bíblicas
- 4º Exclusión de los catecúmenos, posesos y penitentes¹⁵⁹
- 5º Canto de himnos y del Credo¹⁶⁰
- 6º Mención de los fieles difuntos¹⁶¹

explícito el simbolismo del acto ritual: “La enseñanza simbólica inicia en el misterio al que se bautiza sacramentalmente con las tres inmersiones en el agua, para imitar, según es accesible a los hombres lo imitador de Dios, la ‘teárgica’ muerte de la sepultura de tres días y noches de Jesús el dador de vida”.

¹⁵⁶ JE, p. 233. Una vez inscrito el nombre del futuro bautizando y el de su «garante», se le ordena al primero colocarse “hacia el poniente” y que, “tendiendo y dirigiendo las manos hacia la misma región, insufla contra Satanás y además confiese su renuncia”. Hecho esto, el jerarca ordena al iniciado dirigirse ahora hacia el oriente y que, “elevando la mirada al cielo y alzando las manos, se ponga en orden con Cristo y con todos los sagrados oráculos transmitidos por Dios”.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 277: “Verás al jerarca llevar el bello buen aroma desde el muy divino lugar hacia la contigua sacralidad y, con el retorno al mismo punto, enseñar que la participación de lo divino, por una parte, llega a darse en todos los sagrados según dignidad, por otra, es inmenguada e inmóvil en todas partes y dentro de la particularidad acorde al divino Asentamiento establecido inmutablemente”. En este caso, Dionisio indica cómo ha de interpretarse el movimiento ritual del jerarca que comienza en el altar, camina hacia el resto del recinto sagrado y, finalmente, regresa al altar: encontraremos, más adelante, en el análisis del simbolismo eucarístico, aspectos semejantes.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 247-248 y 252-253

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 248

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 260. No todos los intérpretes modernos asumen, no obstante, que el «universal canto hímico» al que se alude en JE, p. 260 sea el *Credo*. Véase, por ejemplo, J. B. Tribaud: «Le Ps.-D. L’Aréopagite et la prière catholique de l’Église primitive», en *Échos d’Orient*, 20, 1921, págs. 283-204: “El Pseudo Dionisio (...) no da testimonio del empleo del Credo en la misa. La pieza litúrgica mencionada por él en el capítulo III de HE [JE], bajo la denominación de *símbolo de la religión* no puede ser, según toda verosimilitud, más que la *letanía diaconal* seguida de la invocación pontifical instituida por la tradición apostólica” (cit. en SANCHEZ-VALDEPEÑAS, Ángel Vicente Valiente: *Op. Cit.*, p. 336).

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 263-264

7º Ofrecimiento del Pan y el Cáliz¹⁶²

8º Osculum pacis¹⁶³

9º Lavatorio de manos¹⁶⁴

10º Consagración¹⁶⁵

5.2.2 Interpretación del simbolismo eucarístico

Examinamos ahora dos aspectos centrales del simbolismo eucarístico que, a nuestro juicio, muestran de modo especialmente claro la comprensión dionisiana del símbolo ritual. Dado que, especialmente, el segundo de tales aspectos –el pan y el vino en la Eucaristía en cuanto elementos de valor simbólico– ha dado (como es sobradamente conocido) lugar a preguntas, debates y reflexiones que, por fuerza, han de quedar completamente lejos de nuestro alcance y del propósito de este trabajo, insistimos en que, para su comprensión, no se pretende ir aquí más allá de la cuestión particular de la interpretación dionisiana del simbolismo eucarístico.

A) La incensación del templo

Siguiendo lo expuesto en apartados anteriores (3.2.2 y IV, principalmente), el análisis del simbolismo ritual ha de considerar (1º) el aspecto externo¹⁶⁶ del mismo, (2º) su contenido y (3º) las conexiones entre ambos (es decir –como ya se ha indicado–, aquellas características manifiestas en el símbolo sensible en virtud de las cuales este aparece como medio apropiado para la figuración de su contraparte). En este primer caso hallamos la descripción siguiente (como se ha señalado en 5.2.1, la incensación del templo tiene lugar al comienzo del rito):

“veamos al Jerarca, de modo divinamente inspirado, ir desde el divino altar de sacrificio hasta lo recóndito de lo sagrado, con el Perfume de buen aroma y reubicarse de nuevo en él perfectamente.”¹⁶⁷

Con lo anterior se indica qué aspecto tiene la dimensión manifiesta del símbolo ritual: este consiste, en efecto, en el camino de ida y vuelta realizado por Jerarca hacia el altar

¹⁶² JE, p. 249 y 263

¹⁶³ *Ibidem*, p. 262. Dionisio se refiere al «beso de la paz» como «divinísimo saludo».

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 264

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 250, 265 y ss.

¹⁶⁶ El contenido teológico del ritual se halla, indica Dionisio, “rodeado simbólicamente” (*Ibidem*, p. 252).

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 252

durante la incensación del recinto sagrado. El sentido de tal acto ritual es puesto de manifiesto por Dionisio tras su descripción:

“La teárquica Bienaventuranza por encima de todo, si bien con divina bondad marcha hacia la comunión de sus sagrados participantes, empero no llega a estar fuera de su inmóvil ubicación (...), más a todos los deiformes lo ilumina proporcionalmente (...) sin desplazarse enteramente de su propia mismidad.”¹⁶⁸

Las conexiones entre la *unidad* de lo divino y su *movimiento* o *multiplicación* –términos cuyo sentido se esclarecerá más adelante (se indicará, asimismo, el aspecto concreto del rito eucarístico en que cada uno se manifiesta)– como forma de su presencia en el ritual es el motivo fundamental de la interpretación desarrollada por el Pseudo Dionisio. El Sacramento de la Eucaristía ha sido definido por este, precisamente, como *synaxis*¹⁶⁹, esto es, como «comunión» y «congregación»¹⁷⁰, por cuanto es concebido como aquel que alcanza una mayor proximidad y unión a Dios: “[La Eucaristía] congrega nuestras vidas parciales en contemplación conforme-a-unidad y dona, con deiforme reagrupación de lo dividido, la comunión y unión hacia el Uno”¹⁷¹. Se advierte aquí, de nuevo, fácilmente que el motivo de la *unidad* se hallará a la base del simbolismo eucarístico en general.

Desde la perspectiva que acaba de exponerse reconocemos lo siguiente: el recorrido realizado por el Jerarca pretende ser –en cuanto acto manifiesto y de contenido simbólico– reflejo sensible del camino de *procesión* y *retorno*¹⁷² a sí de la deidad en su divinización de las criaturas, acto en el cual queda salvaguardada –de ello es reflejo dicho recorrido, en la medida en que este comienza y termina en el altar, retornando así al más sagrado lugar del recinto– la unidad de lo divino que con tal acto pretende *figurarse*. Precisamente (la indicación siguiente completará nuestra interpretación del símbolo que nos ocupa), “la participación de lo divino (...) es inmenguada en inmóvil en todas partes y dentro de la particularidad acorde al divino Asentamiento establecido inmutablemente”¹⁷³.

¹⁶⁸ JE p. 252

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 256

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 246

¹⁷¹ *Ibidem*

¹⁷² Véase el término «epistrophé» –de inspiración neoplatónica– en el apartado I.

¹⁷³ JE, p. 277-278

B) *El pan y el vino*

También la *unidad* de lo divino y su *multiplicación* como modo peculiar de su manifestación en el rito será el recurso principal de interpretación en el análisis de los símbolos eucarísticos del pan y el vino (el término «símbolo», como se indicará, se utiliza aquí siguiendo a Dionisio y, no obstante, en un sentido preciso y –en ciertos aspectos esenciales– distinto del hasta ahora considerado; todo ello se aclara en lo que sigue). En efecto, el Pseudo Dionisio alude a ambos elementos con la expresión «símbolos sacramente antepuestos»¹⁷⁴. El pasaje al que pertenecen estas palabras describe del modo siguiente la adoración que sucede al instante de la Consagración: “[el Jerarca] opera sacramente lo más divino y lleva a la vista lo alabado mediante los símbolos sacramente antepuestos”¹⁷⁵. Nuestro propósito es, pues, preguntarnos qué se sigue de la determinación de los elementos del pan y el vino en la Eucaristía como «símbolos» y si, en este caso, se trata o no de «símbolos» en el sentido preciso del término que aquí generalmente se ha utilizado.

En primer lugar, y como es bien sabido, el relato de la institución del Sacramento de la Eucaristía fue recogido en el Evangelio según San Lucas:

“Tomando [Jesús] el pan, dio gracias, lo partió y se lo dio [a los Apóstoles] diciendo: Este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto *en memoria mía*. Asimismo, el cáliz, después de haber cenado, diciendo: Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros.”¹⁷⁶

Efectivamente (el propio Dionisio lo señala) “hacemos esto [celebrar el Sacramento de la Eucaristía según lo instaurado por la tradición], como afirman los Oráculos, para recordatorio de Él”¹⁷⁷. Se reconoce aquí, por lo pronto, que (1) la determinación del pan y el vino eucarísticos como «símbolos» y (2) la instauración de Eucaristía como

¹⁷⁴ JE, p. 268.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 268. Por otro lado, la edición del *Corpus* de la Biblioteca de Autores Cristiano traduce el mismo pasaje como sigue: “Entonces [el Jerarca –u Obispo, en esta segunda la traducción] consagra y ofrece a la vista de todos los misterios bajo el velo de los símbolos sagrados” (PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: *Obras completas*, BAC, Madrid, 2007, p. 200). Considérese, asimismo, la traducción de C. Luibheid y P. Rorem: “Then he [en alusión al Jerarca] performs the the most divine acts and lifts into view the things praised through the sacredly clothed symbols” (PSEUDO DIONYSIUS: *The Complete Works*, Paulist Press, Mahwah (New Jersey) 1987, p. 221-222; edición digital en <https://documents.pub/document/dionysius-works-tr-luibheid.html>; consultado 6-5-2021). El hecho de que una recta interpretación del sentido del término «símbolo» utilizado en este pasaje sea imprescindible para nuestra tarea requiere, en este punto, según creemos, de la consideración de traducciones distintas.

¹⁷⁶ Lc 22:19-20 (la cursiva es nuestra). Véase también 1 Co 10:16-17.

¹⁷⁷ JE, p. 268

recordatorio de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo deben ser aspectos vinculados entre sí: el carácter simbólico de aquellos ha de ser, por tanto, dilucidado a partir de esta relación. El momento en que los fieles reciben la Comunión es, asimismo, descrito por Dionisio del modo siguiente:

“Tras descubrir el pan cubierto e indiviso y dividirlo en muchas partes, y después de repartir a todos lo unitario de la copa, [el Jerarca] multiplica simbólicamente la Unitariedad y la distribuye culminando con esto la sagrada operación totalmente purísima.”¹⁷⁸

Adviértase que junto a la descripción del acto ritual en sí se expone una interpretación del simbolismo implícito en él: la división del pan y el vino *pone de manifiesto*, según subraya Dionisio, la multiplicación *simbólica* de la unidad real de lo divino¹⁷⁹ –como sentido general del simbolismo eucarístico. Ahora bien, como es evidente, aquellos alimentos no desempeñan aquí, en cuanto símbolos de naturaleza material, tan solo la función de «representación» de cierta contraparte no sensible: estos adquieren una condición tal en virtud del carácter de *recordatorio* del ritual del que forman parte (se reconoce aquí, de hecho, el sentido primario y etimológico del término *symbolon*¹⁸⁰) y, más en particular, por el hecho capital de la transustanciación (acto al cual Dionisio hacía referencia con las palabras “[el Jerarca] opera sacramento lo más divino y lleva a la vista lo alabado mediante los símbolos sacramento antepuestos”¹⁸¹). El pan y el vino eucarísticos aparecen, en definitiva, como símbolos en la medida en que –como *accidentes* cuya presencia consta a los sentidos¹⁸²– constituyen el signo visible de Cristo en la Eucaristía¹⁸³.

¹⁷⁸ JE, p. 269

¹⁷⁹ Véase también el pasaje siguiente de ND p. 237, en que la dinámica unidad/multiplicación de Dios y su manifestación se describe de modo general (más allá de cada forma particular de figuración simbólica de tal acontecimiento): “De tal modo, puesto que Dios es, siendo supraesencialmente, y dona el ser a los entes y produce las íntegras esencias, se dice que aquél, siendo el uno, se multiplica por la producción de muchos entes a partir de sí mismo, permaneciendo él sin mengua y uno en la pluralización, y unido a lo largo de la procesión y pleno en la distinción (...). Es uno sobre lo uno, uno y pluralidad sin partición para los entes, (...) indiviso en lo dividido”.

¹⁸⁰ Con que se designa en griego cierto objeto dividido en dos mitades, cada una de las cuales se entregaba a un propietario con el fin de reconocer un vínculo preexistente.

¹⁸¹ JE, p. 268.

¹⁸² SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica* V, BAC, Madrid, 1994, p. 659-660

¹⁸³ Otro aspecto de la tendencia a la *unidad* predominante en el simbolismo y ritual eucarísticos puede hallarse en JE, p. 251. Dicha tendencia posee, en este último caso, implicaciones netamente prácticas, vinculadas a las costumbres de la comunidad religiosa: “Por otra [parte], la divinísima participación, común y pacífica, del único y mismo pan y cáliz legisla una *igualdad de costumbres* inspirada por Dios para ellos [los fieles], como quien tiene igual nutriente, y los conduce hacia la sagrada memoria del divinísimo banquete y archisímbolo de los rituales” (la cursiva es nuestra).

CONSIDERACIONES FINALES

Permítasenos concluir nuestro estudio de la interpretación y utilización del símbolo en el *Corpus Dionysianum* formulando, en primer lugar, seis tesis generales que cabe extraer de todo lo expuesto (remitimos en una nota al apartado en que se examina cada tema mencionado en ellas):

1. Seguimos a Juan Escoto Eriúgena y a San Buenaventura en su comprensión del *Corpus Dionysianum* –en conjunto– como una propuesta de interpretación de las Sagradas Escrituras desde la perspectiva de su sentido anagógico y simbólico¹⁸⁴.
2. El símbolo material¹⁸⁵ –en el modo preciso en que aquí se lo ha comprendido– es, ante todo, un recurso evocador o expresivo cuyo uso y comprensión no proporciona nunca (en un sentido estricto) la *definición* de su contraparte «real»¹⁸⁶.
3. El símbolo y su contraparte no sensible muestran, en lo relativo a sus aspectos *formales*, una evidente asimetría. No existe, como señalaba San Alberto Magno, *razón o proporción* entre ambos; su diferenciación no depende, en modo alguno, de la existencia de «grados», de suerte que el símbolo sensible se hallase, respecto de lo simbolizado, en algún tipo de «nivel inferior»¹⁸⁷.
4. Cierta clase de *analogía* conduce al uso del símbolo –religioso, en el caso particular que nos ocupa–, analogía cuyo reconocimiento tiene lugar en una determinada *situación existencial* que motiva el uso del mismo¹⁸⁸.
5. De lo anterior se deduce que, caso de requerirse una *justificación* del uso de un símbolo en concreto, esta no podría lograrse más que a través de la identificación de la situación existencial e históricamente situada que motivó su aparición, así como del reconocimiento de aquellos rasgos en virtud de los cuales fue, en cierto momento, posible reconocer o establecer un paralelismo o analogía entre el símbolo y su contraparte¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Véanse los apartados 2.1 a 2.3

¹⁸⁵ O sensible.

¹⁸⁶ Apartado I

¹⁸⁷ Apartados 2.4.1, 3.1 y 3.2.2

¹⁸⁸ Apartados II y IV

¹⁸⁹ Apartado 4.2.1

6. El símbolo material posee un valor esencialmente *instrumental* en el ámbito de la religión, en cuanto que este aparece como *medio* iniciático, como recurso para la comprensión del contenido (teológico, principalmente) que con él se figura¹⁹⁰.

Entendemos que, una vez reconocido lo anterior, el símbolo religioso se mostrará tan solo como *un* caso particular de todo aquello que podría ser objeto de examen desde la perspectiva que aquí esbozamos (aun cuando todas aquellas tesis hayan sido deducidas, fundamentalmente –somos conscientes de ello–, a partir del análisis de la presencia del símbolo religioso en el *Corpus Dionysianum*). Consideramos, pues, que la naturaleza de nuestro particular tema de estudio no impone restricción alguna a las posibilidades de aplicación (ya en un ámbito enteramente diferente, ya, sencillamente, en uno más amplio) de la perspectiva de análisis del símbolo *en general* aquí expuesta: por todo ello, finalmente, confiamos en que tanto los resultados concretos alcanzados hasta ahora como las indicaciones metodológicas generales propuestas nos serán especialmente útiles –si se los requiere– en estudios posteriores.

¹⁹⁰ Apartados 2.4.1, 2.4.2 y V

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes principales:

Ediciones del *Corpus Dionysianum*:

- DIONISIO AREOPAGITA: *Los nombres divinos*, Losada, Buenos Aires, 2007
- DIONISIO AREOPAGITA: *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*, Losada, Buenos Aires, 2008
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: *Obras completas*, BAC, Madrid, 2007
- PSEUDO DIONYSIUS: *The Complete Works*, Paulist Press, Mahwah (New Jersey), 1987 (edición digital en <https://documents.pub/document/dionysius-works-tr-luibheid.html>)

Otras fuentes principales:

- JÁMBLICO: *Sobre los misterios egipcios*, Gredos, Madrid, 1997
- JUAN ESCOTO ERIÚGENA: *División de la naturaleza*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984
- MAESTRO ECKHART: *El fruto de la nada*, Alianza, Madrid, 2011
- MIGNE, Jacques Paul: *Patrologia latina*, vol. 122, París, 1855
- PATAÑJALI: *Yogasūtra*, Kairós, Barcelona, 2019
- SAN BUENAVENTURA: *Reducción de las ciencias a la teología e Itinerario de la mente a Dios*, en *Obras de San Buenaventura I*, BAC, Madrid, 1945
- SAN BUENAVENTURA: *Incendio de amor o La triple vía*, en *Obras de San Buenaventura IV*, BAC, Madrid, 1947
- SAN BUENAVENTURA: *Itinerario del alma a Dios*, en *Experiencia y teología del misterio*, BAC, Madrid, 2018
- SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica I*, BAC, Madrid, 1994
- SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica V*, BAC, Madrid, 1994
- STEIN, Edith: *Obras Completas V*, eds. El Carmen (Vitoria), Espiritualidad (Madrid), Monte Carmelo (Ávila), 2005
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1992

Literatura secundaria:

- ALVES, Herculano: *Símbolos en la Biblia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2008
- BOUGEROL, Jacques Guy: *Introducción a San Buenaventura*, BAC, Madrid, 1984
- ANZULEWICZ, H. 2010: “Alberto Magno, sobre el *ars de symbolica theologia* en Dionisio Areopagita”, *Revista Teología y Vida* 51, pp. 307-343 (traducción española del original en alemán por Fr. Gabriel Chico OP, en *Anámnesis* 48, pp. 61-97)
- DE COL, Rossano Zas: *Teología del símbolo de San Buenaventura*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997
- DE GARAY, Jesús: *Imaginación y pensamiento en Proclo*, en *Proclo. Fontes e posteridade* (ed. Oscar F. Bauchwitz), Caule de Papiro, Natal 2018, 81-115
- DE GARAY, Jesús: *Mystery Religions and Philosophy in Proclus*, en *Greek Philosophy and Mystery Religions* (coord. M. J. Martín Velasco), ed. Cambridge Scholars Publishing, 2016, 149-170
- ELIADE, Mircea y KITAGAWA, Joseph M.: *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1986
- ELIADE, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2014
- EYMAR, C. 2019: “Edith Stein y el camino de la teología simbólica”, *Revista de Espiritualidad* 78, pp. 117-137
- GUARDINI, Romano: *El espíritu de la liturgia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1999
- LOSSKY, Vladimir: *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona, 2009
- LOUTH, Andrew: *Denys the Areopagite*, Continuum, Londres, 1989
- ROREM, P. 1982: “Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysian Liturgical Theology”, *Studia patristica*, XVII, pp. 453-460
- SANCHEZ-VALDEPEÑAS, Ángel Vicente Valiente: *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus Dionysiacum*, Editorial Asociación Bendita María, Pozuelo de Alarcón (Madrid), 2013