

Lo sublime apofático y la estética neoplatónica*

Haris Papoulias

Instituto de Ciencias de las Religiones

Universidad Complutense de Madrid

charapap@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0002-4870-001X>

David Hernández de la Fuente

Instituto de Ciencias de las Religiones

Universidad Complutense de Madrid

davidahe@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0003-0960-7717>

Resumen: La intersección entre la idea de lo sublime en la estética y la poética griegas y el pensamiento neoplatónico al final de la Antigüedad y en los comienzos de la época bizantina es un importante campo de trabajo que está aún por investigar. Este estudio nos parece fundamental para entender los fundamentos del giro visual y conceptual que se produce entre los siglos IV y VII en el campo de la filosofía de las artes y la poesía griega tardoantigua, en una época marcada por la discusión filosófica y estética –y pronto religiosa y política– acerca de las imágenes, su poder, su representatividad y su estatus ontológico. Sobre este campo inexplorado, la presente contribución pretende trazar una metodología preliminar y una primera aproximación a lo que hemos dado en llamar “lo sublime apofático”, como una nueva categoría de estudio incipiente que puede ayudar a abrir una nueva vía para una mejor comprensión, a la vez, de los desarrollos de la estética neoplatónica y de los autores de poesía cristiana y pagana de esta época.

Palabras clave: Sublimidad; Apofasis; estética bizantina; Estética griega tardoantigua; Poesía griega tardoantigua

* Este trabajo se realizó en parte en el marco de una “Return Fellowship” de la Fundación Humboldt en la Universidad de Potsdam, del proyecto “The Limits of Language in Ancient Philosophy (LoL) / Los límites del lenguaje en la filosofía antigua” (Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades 10.13039/501100011033) y del proyecto “Estética y transformación digital de la sociedad: la relevancia del laboratorio estético para el análisis y la crítica de la comunidad virtual y el capitalismo de la atención” de la UCM (PID2023-149638OB-I00).

Abstract: The intersection between the idea of the sublime in Greek aesthetics and poetics and Neoplatonic thought at the end of Antiquity and the beginning of the Byzantine period is an important field of work yet to be investigated. This study seems to us fundamental to understand the foundations of the visual and conceptual turn that occurs between the fourth and seventh centuries in the field of philosophy of the arts and Late Antique Greek poetry, in an era marked by philosophical and aesthetic - and soon religious and political - discussion about images, their power, their representativeness and their ontological status. On this unexplored field, the present contribution aims to outline a preliminary methodology and a first approach to what we have come to call “the apophatic sublime”, as a new incipient category of study that can help to open a new way for a better understanding, at the same time, of the developments of Neoplatonic aesthetics and of the authors of Christian and pagan poetry of this period.

Keywords: Sublimity; Apophaticism; Byzantine Aesthetics; Late Antique Greek Aesthetics; Late Antique Greek Poetry

Introducción

El trabajo que nos hemos propuesto es una investigación todavía en desarrollo que desea poner el foco sobre un hilo conceptual que atraviesa el pensamiento griego a lo largo de la Antigüedad tardía y que une poesía y prosa, arte y filosofía, e incluso paganismo y cristianismo. Este hilo, evidente a través de un uso especial del lenguaje, refleja un pensamiento firmemente anclado en lo que hoy llamaríamos la “categoría estética” de lo sublime, cuya teorización empieza en el primer siglo de nuestra era, en el debate entre Cecilio de Caleacte y Dionisio Longino¹. Siendo una categoría referida principalmente a la retórica, ya con Longino lo sublime empieza a referirse a experiencias estéticas mucho más amplias. Como escribió Giovanni Lombardo, de *genus dicendi*, lo sublime se transforma en *genus vivendi*². Nuestra hipótesis va todavía más lejos: lo sublime no solo sobrevive en la experiencia estética en el sentido más amplio, sino que –por medio de estrategias y doctrinas muy determinadas– llega a conformar el núcleo de la “estética bizantina”.

El objetivo de este artículo es investigar algunas de estas “estrategias del lenguaje” para lograr lo sublime en la poesía de la época, en una penetración de elementos que, al entrelazarse, modelan el mosaico multicolor de la estética neoplatónica, todavía poco investigada en su especificidad. Las “estrategias del lenguaje” que aquí hemos elegido presentar por razones de

187

¹ Sobre este debate y las escuelas retóricas en contienda en la Antigüedad, véase Papoulias, H., “Introducción. Lo que queda del naufragio: Longino y su obra”, en: Longino, D., *Acerca de lo sublime*, pp. 11-60.

² Cf. Lombardo, G., *Hypsegoria. Studi sulla retorica del sublime*, p. 18.

economía del discurso, son tres: a) el uso de la privación, como recurso que indica *lexicalmente* algo *conceptualmente* inalcanzable; b) el uso de oposiciones y contradicciones de forma sistemática para expresar lo mismo; y, por último, c) el uso del superlativo, como *forma* de expresión directamente conectada con la sublimidad del *contenido*. Antes de pasar a su exposición, veamos rápidamente el marco histórico y conceptual que define estos momentos como partes de una doctrina de la apófasis.

1. Lo sublime griego

Sería difícil tratar de presentar aquí, en un breve apartado, las razones por las que hablamos de sublime “griego” y todo lo que implica una distinción programática con respecto a lo sublime moderno, fundamentalmente *romántico*³. No solo por razones de espacio, sino también porque sus determinaciones conceptuales e históricas, muy pocas veces se han expuesto de manera satisfactoria⁴. Y como si esto no fuera suficiente, un autor tan señalado como Erich Auerbach nos ha asegurado que, de Longino hasta Dante, o incluso más adelante, lo sublime había desaparecido⁵.

No pudiendo exponer estos problemas de forma integral, formularemos solo unos pocos principios longinianos, propios de lo sublime griego, y que –a diferencia de Auerbach– consideramos como ininterrumpidamente presentes en la prosa y poesía greco-bizantina. Es de hecho la tradición literaria, artística, filosófica y teológica bizantina, la que mantuvo vivo el concepto de lo sublime, para empezar en cuanto vocablo, y que los estudiosos del occidente latino nunca tuvieron en cuenta.

“Sublime”, como se sabe, en griego se dice ὕψος, “altura”. Longino mismo a menudo usa compuestos o sinónimos como ὑψηλός, ὑψηλοποιόν, μεγαλοφυής,

³ Para un amplio tratamiento, véase Porter, J.I., *The Sublime in Antiquity*; sobre la mutación de la concepción de lo sublime en la modernidad véase el *Epílogo intempestivo acerca de lo sublime contemporáneo* de Haris Papoulias, en Longino, D., *Acerca de lo sublime*, pp. 349-428.

⁴ La mayoría de los estudiosos de este concepto, retoman inmediatamente sus características de los autores modernos, siempre a partir de Boileau y adelante, refiriéndose a Dionisio Longino como el autor que inaugura esta tradición. Se trata de un flaco favor a la tradición griega, pues lo sublime de Longino, poco tiene que ver con el de Burke o de Lyotard. De los pocos estudiosos que investigan la Antigüedad de forma autónoma y no como simple antecedente, destacan los trabajos de Lombardo, G., *Hypsegoria. Studi sulla retorica del sublime*; y el pionero, en este sentido, trabajo de Kühn, J. H., *Hypsos. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwungsgedankens von Platon bis Poseidonios*.

⁵ Véase su *Camilla oder Über die Wiedergeburt des Erhabenen*, en Auerbach, E., *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, pp. 135-176.

μέγας, μέγεθος, μεγαλοφροσύνη, ἄδρεπήβολον, ἀδρότερον, ἄκρον, πάθος, διάγραμμα, ὑπερφυής, δεινός, ὑπερέκπτωσις... el listado podría continuar a voluntad. Y eso en cuanto a sustantivos y adjetivos; en cuanto a verbos y participios, podemos afirmar que se emplea una entera constelación de términos para indicar la sublimidad y el ascenso: ὑπεραίρειν, ὑπερβάλλω, ὑπερβιβάζειν (en su forma sustantivada, para indicar la creación de hipérbatos), διαίρω (en su participio διηρμένοις), ἐπαίρω, ἀναφέρω, συμπετερόομαι, συγκορυφώ, αἶρω... Un estudio pormenorizado de cada palabra longiniana, nos ofrecería un cuadro increíblemente elaborado, pues, para cumplir con nuestro propósito, eso es, cartografiar la constelación de los términos que indican lo sublime, deberíamos tomar en consideración construcciones sintácticas o simplemente conceptuales que, incluso negativamente, reproducen al lector la imagen de la altura, como cuando se dice que lo sublime falso es “proclive a la mengua”, dicho, pero, en términos de una caída: πίπτει... εἰς ἀπαύξησιν, “cae en disminución”⁶.

Como se ve, no se trata de compilar solo un listado de términos, sino de reconocer que, más allá de nuestras obsesiones terminológicas, la lengua griega y sus autores no conocen límites creativos a la hora de expresar lo deseado. Inventan palabras, cambian el sentido de palabras existentes y, en fin, hacen todo lo necesario para llevar a cabo una *sub oculos subiectio*, como diría Quintiliano⁷, sin atenerse a instrucciones de manual, como las que nosotros a menudo buscamos para explicar ciertos fenómenos.

2. Sobre el concepto de apófasis

Ἀπόφασις, *apóphasis*, significa “negación”. Sin embargo, la negación, en ámbito filosófico, no es una noción unívoca; al contrario, presenta muchas ambigüedades como, por ejemplo, cuando con un artículo determinado (*to me on*, lo “no-ente”), sustantivándose, se entifica. De forma que, en vez de negar una parte o una calidad de la primera entidad, se produce su desdoblamiento. Como veremos, autores como Dionisio el Areopagita eran perfectamente conscientes de eso y habrá que subrayar desde ahora que la *apóphasis* bizantina, no es simplemente una *via negativa*, como se suele decir en occidente⁸.

189

⁶ Longin. 7.3.

⁷ Cf. Quint. *Inst.* IX, 2.

⁸ Aunque por razones distintas de las nuestras, es indicativo como un filósofo griego actual subraya el mismo aspecto: “En este caso, no debemos pasar por alto que la teología apofática no se limita al mencionado resultado negativo, sino que destaca la superioridad divina sobre todos los seres creados” (Mantzanas, M., *Αρχαία Ελληνική και Βυζαντινή Οντολογία και Μέταφυ-*

Mientras que en los discursos ordinarios la negación deja un vacío tras de sí, podríamos decir que, en la reflexión filosófica, parafraseando a Spinoza, *omnis negatio determinatio est*, toda negación es determinación. Incluso las palabras originales de Spinoza (que realmente están invertidas: *omnis determinatio negatio est*) nos hablan del inmenso poder de la negación, de su presencia incluso ahí donde se ve solo un proceso afirmativo, atributivo, acumulativo de determinaciones positivas.

Ese es el sentido del término ὄρος: la definición, la determinación, pero también es lo que marca un límite, una frontera. Eso es, para dar la definición de algo, para su *determinación*, para llegar a *entender* algo, hay que sacarlo de la continuidad y uniformidad espaciotemporal, hay que negar todo lo que esta cosa *no es*. O, para retomar a Spinoza, esta vez según sus propias palabras, lo que sucede es que *cada vez* que se determina algo, también opera una negación subyacente.

Ahora bien, llevar esta negación subyacente a la luz, asumirla con todo lo que conllevaría, es algo que muy pocos pensadores hicieron a lo largo de la historia occidental: Meister Eckhart, el ya mencionado Spinoza, Hegel, Heidegger. Al mismo tiempo, en el Oriente Bizantino esta operación se eleva a canon e incluso, podríamos decir, a doctrina oficial. Se trata del método que posteriormente será conocido como *apofatismo*.

Máximo el Confesor, dice elocuentemente: κρύπτεται γὰρ φαινόμενος ὁ... Λόγος⁹. Poco más adelante, la misma paradoja la atribuye al papel del apofatismo mismo como método de manifestación: τοῦτο δι' ἀποφάσεως ἐκφαίνειν κρυπτόμενον. Lo que *in primis* parece ser una paradoja, el “escondarse en la propia manifestación”, es otra de las características de lo sublime longiniano, por la que lo real, lo efectivo, “se oculta inmensamente alumbrado”¹⁰.

Merece la pena reparar en esta palabra, ya que, como acabamos de decir, sería uno de los núcleos más propios de la cultura bizantina, tanto en poesía como en prosa. *Apóphasis*, literalmente, indica una *sustracción* (ἀπό-) del *decir* (-φημι, φάσκω), o *de lo dicho*, y con eso, lo contrario de κατά-φασις (*afirmación*, lit.: *según lo dicho*). Ahora bien, aunque desde un punto de vista estrictamente filológico la palabra ἀπόφασις-*negación* suele ser inmediatamente conectada

σική. Νεότερη και Σύγχρονη Μεταφυσική διανόηση, p. 149). Más adelante, veremos como el tema de lo “creado”, mencionado por Mantzanas, se nos presentará como fondo doctrinal de la apófasis cristiana.

⁹ *Ambigua ad Joannem*, 10.31-32 (PG91, 1129c).

¹⁰ Longin. 15.11

solo con el verbo ἀπόφημι, debería llamar nuestra atención una segunda etimología, la del verbo ἀποφαίνω (ἀπο- y *aparecer*)¹¹. En este caso, se suele traducir por “decisión”, “sentencia”, “juicio”. Además, la lexicografía recoge un último sentido, todavía más inexplicable: el de *phásma*, es decir, *imagen*¹².

Según esta segunda etimología ἀπόφασις significa “decisión” procedente de un “juicio” o de una “reflexión”. Tenemos que atrevernos a hollar un suelo resbaladizo e intentar captar el hilo que une los dos sentidos, nunca explicado en los diccionarios. Hemos de pensar la ἀπόφασις *decisión* como aquella “opinión” que queda después de haber negado todas las demás; es precisamente el sentido de “determinación” que hemos visto anteriormente. Siguiendo este razonamiento, sería acertado pensar que “decidir”, en griego, significa “ser capaz de negar”. Y no solo eso, sino también “sustraer algo del aparecer”, algo que correspondería a la “sustracción de lo dicho” perteneciente a la ἀπόφασις *negación*¹³. Lejos de ser una mera operación formal, a lo largo de la historia su uso ha favorecido el desarrollo de contenidos determinados. Veamos algunos de ellos.

3. La apófasis pagana

Nuestra historia empieza con Platón, quien, en diálogos como el *Parménides* y el *Fedro*, explora los límites del conocimiento humano y las paradojas que surgen al intentar definir lo divino o el principio último. En el *Parménides*, por ejemplo, Platón presenta una serie de argumentos que destacan las contradicciones inherentes a cualquier intento de describir lo Uno, el principio de unidad que subyace en toda la realidad. Estos argumentos sugieren que lo Uno, al igual que lo Bueno, está más allá de la comprensión humana y solo puede ser abordado mediante descripciones negativas¹⁴. Todo este trasfondo platónico será posteriormente desarrollado en el medioplatonismo, especialmente en autores como Plutarco o Apuleyo, en el Siglo II¹⁵.

¹¹ Véase las dos entradas “ἀπόφασις” en Bailly y LSJ, *ad vocem*.

¹² τὴν οὖν ἀπόφασιν ὁρᾶμεν αὐτοῦ [eso es, del sol] ταπεινὴν, ἀλλ’ ὁχὶ αὐτόν (Diógenes, Frag. 13, col. 2). Los corchetes son nuestros.

¹³ Que esta “grandeza negativa” se pueda usar para decir “imagen” es algo que, sin acudir al desarrollo del pensamiento bizantino, nunca podríamos entender. Aquí basta con mencionar a Vladimir Lossky (Lossky, V., *À l’image et à la ressemblance de Dieu*, p. 55) y su acertada expresión que nos habla de la doctrina de los iconos como una “iconografía apofática” para significar precisamente una entidad que es, y a la vez no es, desafiando de alguna forma la ley de la no-contradicción.

¹⁴ Cf. Platón, *Parménides* 137c-142a.

¹⁵ Cf. Calabi, F. *Arrhetos Theos: L’ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*.

Como es bien sabido, a mediados del Siglo III, el platonismo experimentó un nuevo impulso filosófico gracias a Plotino, quien, basándose en las ideas de Platón, reelaboró el concepto de lo Uno, el principio último de la realidad, y enfatizó su absoluta trascendencia. Así, Plotino estableció con mayor claridad las bases de una teología apofática que influiría profundamente en pensadores posteriores. Lo Uno es la realidad última, la fuente de toda existencia y la causa de todo en el universo. Sin embargo, a diferencia de las Formas en la filosofía de Platón, lo Uno no es una entidad o concepto; está más allá de todas las categorías de ser y no-ser.

En *Enéadas* V.1 Plotino analiza la naturaleza de lo Uno, subrayando que es absolutamente simple y está más allá del ser y del pensamiento. Lo Uno es la fuente de todas las cosas, pero no puede ser comprendido ni descrito positivamente; solo puede ser abordado mediante un proceso de negación, rechazando cualquier atribución positiva para no limitar su absoluta trascendencia. En *Enéadas* V.3.14, el proceso de contemplación de lo Uno se describe como un viaje más allá de las palabras y el pensamiento, en el que el alma debe despojarse de todo para poder acceder. Plotino da carta de naturaleza a esta vía cuando afirma que “Decimos lo que él no es; no decimos lo que es”¹⁶. Cualquier intento de definir lo Uno fracasa porque lo Uno está más allá del ser (*hyperousios*, *epekeina tes ousias*) y de todo conocimiento¹⁷. Lo Uno es la fuente de todas las cosas, pero está más allá de todas ellas, incluido el pensamiento y el lenguaje. Esta trascendencia radical requiere un enfoque apofático también por otra razón. Ya que, según el sistema metafísico de Plotino, el alma se origina en última instancia de lo Uno, conserva un deseo de regresar a él, en un retorno (*epistrophê*) o ascenso (*anagoge*, otro término de la constelación de lo sublime) que no es solo un proceso intelectual, sino también místico, en el que el apofatismo desempeña un papel crucial, ya que el alma debe trascender todas las formas particulares de conocimiento, embarcándose en su negación.

Este enfoque de Plotino tuvo gran influencia. Su discípulo, Porfirio (c. 232–304), profundiza en la idea de la trascendencia divina, más allá de la razón y las palabras humanas¹⁸. Más adelante, Jámblico (c. 245–c. 325) introdujo innovaciones que enfatizaban la distancia entre lo humano y lo divino

¹⁶ Plotino, V, 3, 14, 6-7; cf. Alvarado, J., *Historia de los métodos de meditación no dual*, pp. 217-218.

¹⁷ Cf. *Enéadas* VI.9 (“Sobre el Bien o lo Uno”); este tratado es esencial para comprender el apofatismo, ya que establece las bases para la teología negativa en el neoplatonismo.

¹⁸ Véase, Porfirio, *Sentencias* (30-31).

y la necesidad de intermediarios, como dioses y *daimones*, para acercarse a lo Uno, introduciendo nociones que apuntan hacia el apofatismo. Jámblico destaca la necesidad de la teúrgia, una fuerza que no proviene de nosotros, para alcanzar los niveles superiores de la realidad¹⁹.

Más adelante, Proclo (c. 412–485) desarrolló una especie de “teología apofática” dentro de su exposición sistemática –en *Elementos de Teología y Teología Platónica*– de un sistema metafísico completo que sitúa lo Uno en la cúspide de una compleja estructura jerárquica. Proclo también afirma la inefabilidad de lo Uno, pero introduce la idea de una jerarquía de negaciones, ya que, al ascender a niveles superiores de la realidad en su búsqueda, se eliminan progresivamente los atributos positivos. Proclo sostiene que lo Uno está más allá de todas las categorías, incluida la de unidad misma. Es la fuente de todas las determinaciones, pero en sí mismo es indeterminado²⁰; como se observa en el párrafo 123 de los *Elementos de Teología*: “Πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἔνωσιν ἀρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτὸν ἐστι καὶ γνωστόν· διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ὅτε ἀμέθεκτον ὄν”²¹.

También en su *Teología Platónica* expone el uso de la teología negativa para acercarse a lo Uno²². Su enfoque sistemático proporciona un marco clave para comprender lo divino como absolutamente trascendente e incognoscible, lo cual tuvo una gran influencia en pensadores cristianos posteriores.

Otro es el caso de la presencia de la vía apofática en el disputado *Corpus Hermeticum*, donde las antiguas ideas del *Parménides* y el neoplatonismo se concretan en una vía iniciática personal y práctica, con paralelos (o interpolaciones) claras de la ya muy viva apófasis cristiana. En el discurso secreto de Hermes Trismegisto a su hijo Tat, por ejemplo, se incluye la *promesa de silencio* en busca de lo verdadero, con una definición que lo sitúa en “Lo que no está enturbiado, hijo mío, lo que no tiene confin, color, ni figura, lo que no muda, lo desnudo, lo brillante, lo que es aprehensible por sí mismo, el bien inalterable,

¹⁹ Véase, Jámblico, *De Mysteriis* (I.12-15).

²⁰ Véase, Proclo, *Elementos de Teología* 1-4, 123-124.

²¹ “Todo aquello que es divino es por sí inefable e incognoscible para todos sus derivados según su carácter de unidad que trasciende el Ser, sin embargo, es aprehensible y cognoscible para sus participantes; por ello solo el Principio primero es completamente incognoscible, en cuanto es imparticipable”. Traducción de García Valverde (García Valverde, J.M. (ed.), Proclo, *Elementos de teología Sobre la providencia, el destino y el mal*).

²² Véase Proclo, *Teología platónica*, (III.1-3).

lo incorpóreo”²³. Como comenta su editor: “El mundo físico se muestra como una ilusión o engaño y la realidad auténtica solo es definible de manera apofática. En este momento Tat, aún en estado de conciencia alterada, se da cuenta de que sigue ciego a la realidad auténtica y muestra su desesperación”²⁴. En el mismo ambiente cultural hermético, pero en la versión copta del códice VI de Nag Hammadi el diálogo iniciático entre maestro y discípulo describe una experiencia apofática ajena a cualquier proceso de generación (*agennetos*) que tiene abundantes paralelos en el apofatismo neoplatónico, cuando el maestro afirma:

“La palabra no es capaz de revelar esto. En efecto, toda la Ogdóada, hijo mío, y también las almas que en ella habitan y a los ángeles cantando himnos en silencio. Yo, el pensamiento, comprendo.

—¿Qué cantan?

—Has llegado al punto en el que no cabe hablar de ello.

—Me callo, padre. Deseo cantar un himno en silencio.

—Cántalo, porque yo soy el pensamiento”²⁵.

Concluimos el epígrafe con este sugerente pasaje que, por un lado, sirve como nexo entre apófasis de tradición clásica y apófasis cristiana, pero, por otro, ya apunta la relación innegable de esta vía negativa y privativa hacia lo sublime y los reflejos poéticos en himnos y otras formas versificadas.

4. La apófasis cristiana

Si bien las ideas apofáticas pueden encontrarse en los textos del Antiguo Testamento, que representan un ejemplo de este enfoque en la historia comparada de las religiones²⁶, cabe decir que los teólogos cristianos se vieron especialmente influenciados por la filosofía platónica y neoplatónica para esbozar la comprensión cristiana de Dios, Uno y Trino²⁷.

²³ CH XIII.6; traducción de Cano Cuenca (Cano Cuenca, J., *Textos herméticos*).

²⁴ *Ibid.*, p. 169, n.199. Sobre el hermetismo como ejemplo de vía apofática, cf. Alvarado, J., *Historia de los métodos de meditación no dual*, pp. 97-101.

²⁵ Traducción de Cano Cuenca (Cano Cuenca, J., *Textos herméticos*).

²⁶ El motivo también está presente, por supuesto, en las religiones orientales y ha llegado hasta la modernidad. Un ejemplo de larga duración es la meditación *neti neti* (no esto ni lo otro) en las *Upanishad* y algunos paralelos en el Vedanta Advaita de Shankara, que apuntan a una aproximación semejante en busca de la superación de la conciencia y de los pensamientos para darse cuenta de la no-dualidad. Estas tendencias han llegado hasta la filosofía contemporánea. Véase por ejemplo Alvarado (Alvarado, J., *Historia de los métodos de meditación no dual*, pp. 46-52) y Coward (Coward, H. G., *Derrida and Negative Theology*, p. 204).

²⁷ Véase Lilis, I., *Η διαφορετική χρήση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας μεταξύ βυζαντινής φιλοσοφίας και χριστιανικού δόγματος*. Aquí se explican brevemente los diferentes usos de la terminología filosófica entre paganismo y cristianismo. Con respecto a la *apóphasis*, el estudioso griego

Después del interesante precedente de Filón de Alejandría²⁸, es en el Siglo II cuando se articula mejor la idea de lo inefable, particularmente por autores alejandrinos como Clemente (c. 150–215) y Orígenes (c. 184–c. 253)²⁹. El primero afirma que el ser de Dios, que está más allá de todo discurso y pensamiento, no puede ser expresado por el lenguaje humano y llega a formular de la manera más clara lo que solo a partir de Dionisio el Areopagita empezaremos a llamar “método apofático”, propiamente dicho: “ἐπιρρίψαιμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ καθεῖθεν εἰς τὸ ἀχανὲς ἀγιότητι προοίμεν, τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος ἀμὴ γέ πη προσάγοιμεν <ἀν>, οὐχ ὃ ἐστίν, ὃ δὲ μὴ ἐστὶ γνωρίζαντες”³⁰.

Aquí ya emerge una constelación de conceptos que nos indica bien la relación íntima ya establecida entre lo sublime (*arrojarse*, dice Clemente, al μέγεθος y al ἀχανὲς) y la apófasis (*conocer*, dice nuevamente Clemente, *no lo que es, sino lo que no es*)³¹. También Orígenes se refiere a Dios como luz incomprensible, inaccesible e inefable, siendo esto otro elemento más de los que Longino toma en consideración en la producción de lo sublime³².

También en el marco de la teología heterodoxa cristiana de los variegados grupos llamados “gnósticos” la cuestión del apofatismo fue clave de bóveda. Sin entrar en la compleja cuestión de su génesis o filiación, la Biblioteca de Nag Hammadi recoge varios pasajes que dan fe del motivo de lo inefable. Sobre las

escribe que, para los cristianos, aunque no hubiera habido una *katáphasis*, eso es, el mundo, sí habría existido una *apóphasis*: la Trinidad antes de toda creación y tiempo (*ibid.*, p. 78); resulta interesante cómo, en último análisis, Lílís reconduce la diferencia entre las dos concepciones a la separación teorizada por los cristianos, entre “creado” (κτιστοῦ) e “increado” (ἀκτίστου); *ibid.* p. 82; véase también el ya mencionado Mantzanas, M., *Αρχαία Ελληνική και Βυζαντινή Οντολογία και Μεταφυσική. Νέοτερη και Σύγχρονη Μεταφυσική διάνοηση*, p. 149.

²⁸ Nótese que Filón, según la hipótesis desarrollada por el bizantinista C. M. Mazzucchi (al respecto, véase sus comentarios en la edición crítica del texto griego de Longino, editada por el propio Mazzucchi, Mazzucchi, C.M. (ed.), Dionisio Longino. *Del Sublime*, pp. 313-320), podría haber sido alumno de Dionisio Longino, siendo eso un elemento más que conecta el hilo de autores claramente involucrados en una idea trascendente de lo divino y de una relación entre ser humano y Dios que ya no puede contenerse en la sola naturaleza. Para el apofatismo de Filón, cf. Mrugalski, D., “The Platonic-Biblical Origins of Apophatic Theology: Philo of Alexandria’s Philosophical Interpretation of the Pentateuchal Theophanies”.

²⁹ En general, véase Edwards, M., “Christian Apophaticism before Dionysius”, pp. 64-77.

³⁰ “Nos arrojamos a la grandeza de Cristo y, desde allí, avanzamos hacia el abismo por medio de la santidad, nos acercamos de alguna forma al conocimiento de Dios Todopoderoso, conociendo no lo que Él es, sino lo que no es” (Clem.Al. *Strom.* V, 11). Traducción y subrayado de los autores.

³¹ Sin embargo, hay que apuntar también que en nuestro estudio no reparamos en las diferencias doctrinales entre las distintas posiciones apofáticas al interno de las confesiones cristianas. Sobre eso, véase Lossky, V., *À l’image et à la ressemblance de Dieu*, pp. 55-71.

³² Hay más: cuando Longino introduce este tema, acontece algo único en la historia: nuestro autor se vuelca hacia la tradición judía y asistimos por primera vez a un griego citando las Escrituras bíblicas; véase *Acerca de lo sublime*, 9.9.

características del Padre, el *Tratado tripartito* afirma que “es imposible a ningún intelecto concebirlo y tampoco podría ninguna palabra expresarlo, ni ojo alguno verlo, ni cuerpo apresarlos”³³. Sobre la divina Mónada, el *Apócrifo de Juan* sostiene que “es indefinible, porque nadie lo precede para poderlo definir. Es inescrutable, porque nadie lo precede para poderlo escrutar. Es inconmensurable..., invisible..., eterno..., inexpressable..., innominable”³⁴. Dios es descrito en términos negativos, como inefable y sin nombre en *Sabiduría de Jesucristo* (94, 1-96, 10) e Hipólito, en la Refutación de todas las herejías (VII 20.2) recoge un fragmento de Basílides en el que el gnóstico argumenta que la mejor definición del Dios Ultratrascendente es “nada”, sin más añadidura³⁵.

En la teología ortodoxa, sin embargo, el uso de motivos apofáticos se extenderá sobre manera desde el siglo IV a partir de las obras de los llamados Padres Capadocios, que preludian el grán desarrollo del tema en el llamado Dionisio el Areopagita. Basilio de Cesarea (c.329–379), Gregorio de Nisa (c.335–c.395) y Gregorio Nacianceno (c.329–c.390) se destacaron por su adaptación del pensamiento platónico. Veamos unas pocas consideraciones sobre algunos ellos por separado.

En primer lugar, Basilio de Cesarea sostiene que Dios es incomprendible para la mente humana y que cualquier intento de definir su esencia es inútil³⁶. Por ejemplo, en su obra *Sobre el principio de los Proverbios*, habla de la “[sabiduría] silenciosa que declara su propio Creador y Señor” (Αὐτὴ σιωπῶσα βοᾷ τὸν ἑαυτῆς κτίστην καὶ Κύριον)³⁷. Por su parte, Gregorio de Nisa dedica más atención al tema, afirmando que cualquier intento de describir a Dios en términos positivos no alcanza la realidad divina. Por eso, su obra se considera innovadora en el campo del apofatismo³⁸. Para Gregorio, el verdadero conocimiento de Dios implica reconocer las limitaciones de los conceptos humanos y abrazar una forma de ignorancia mística. Utilizando la vida de Moisés como

³³ Tr. Trip. 54,5-20; BNH I 162, traducción de Piñero Sáenz, A. *Gnosis. Conocimiento de lo oculto. La gnosis judía y cristiana explicada por sus textos*, p. 85.

³⁴ Apoc. Jn 3 19-4, 10, BHN I 237, traducción de Piñero Sáenz, A. *Gnosis. Conocimiento de lo oculto. La gnosis judía y cristiana explicada por sus textos*, p. 87.

³⁵ Cf. para la antología de estos textos Piñero 2025, 87-88. Para un tratamiento teórico, *ibid.* 37-44.

³⁶ Cf. *Contra Eunomio* I.14-15, PG 29, 497.

³⁷ Basil. Homilía 12.3; También aborda este tema en su *Homilía sobre el Espíritu Santo* sobre la dificultad de pensar en la naturaleza de Dios (VI.14).

³⁸ Cf. Carabine, D., *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, pp. 223-258. Véase el clásico libro de Daniélou (Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*) sobre el platonismo de Gregorio.

una alegoría del ascenso del alma, Gregorio describe cómo, al final, se entra en la “oscuridad divina”³⁹.

En su segundo discurso teológico⁴⁰, describe cómo la gloria de Dios es equivalente a Su esencia y permanece como el *sanctum sanctorum*, inaccesible al conocimiento humano. Además, en su *Discurso sobre la Navidad* (Orat. 38), lleno de elementos platónicos, se utilizan términos como ἄπειρον o ἀόριστον⁴¹. Y poco más adelante: Ἀπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ δυσθεώρητον· καὶ τοῦτο πάντη καταληπτὸν αὐτοῦ μόνον, ἢ ἄπειρία. Lo único comprensible acerca de Dios, podemos traducir libremente, es su incomprensibilidad. Cuando Gregorio escribe, en el pasaje citado, que la mente esboza una imagen de Dios hecha (οὐκ ἐκ τῶν κατ’ αὐτόν, ἀλλ’ ἐκ τῶν περὶ αὐτόν, traducimos de nuevo libremente) basándose *no en sus atributos*, sino en lo relativo a él, es decir, en algo aproximativo que no toca ni pretende tocar la naturaleza divina. He aquí el comienzo de la apófasis que nos llevará a Dionisio. No es casual que Máximo el Confesor, su comentarista más renombrado, dedique a estos pasajes uno de sus “problemas”⁴²: Πάντα δὲ τὰ “περὶ” τὴν οὐσίαν οὐ τὸ τί ἐστίν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν ὑποδηλοῖ, οἷον τὸ ἀγένητον, τὸ ἀναρχον, τὸ ἄπειρον, τὸ ἀσώματον, καὶ ὅσα τοιαῦτα περὶ τὴν οὐσίαν εἰσὶ, καὶ τὸ τί μὴ εἶναι, οὐχ ὅτι δὲ τὸ τί εἶναι αὐτὴν παριστῶσιν. Eso es: todo lo relativo a Dios (τῶν περὶ αὐτόν) indica, no “lo qué es” (οὐ τὸ τί ἐστίν), sino “lo que no es” (τί οὐκ ἔστιν); sigue la cadena de asíndeton con a- privativa, para acabar repitiendo rotundamente que todo eso nos presenta, no lo que la esencia es (τὸ τί μὴ εἶναι), sino lo que no es (οὐχ ὅτι δὲ τὸ τί εἶναι)⁴³.

Antes de Dionisio el Areopagita, a quien dejaremos para el final de este trabajo, el principal autor que ha desarrollado el apofatismo de forma sistemática, tenemos que mencionar la fuente cristiana, la más importante quizás desde

³⁹ Véase, Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II.163-167; PG 44, 376B: Καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἡ αἴσθησις, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν, αἰεὶ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἵεται, ἕως ἂν διαδύῃ τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθέατόν τε καὶ ἀκατάληπτον κάκει τὸν Θεὸν ἰδῇ. Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἰδησις τοῦ ζητουμένου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρεκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷον τινὶ γνώφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον. Διὸ φησι καὶ ὁ ὑψηλὸς Ἰωάννης, ὁ ἐν τῷ λαμπρῷ γνώφῳ τούτῳ γενόμενος, ὅτι· Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ πάσῃ νοητῇ φύσει τῆς θείας μόνον τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ πάσῃ νοητῇ φύσει τῆς θείας οὐσίας τὴν γνῶσιν ἀνέφυκτον εἶναι τῇ ἀποφάσει ταύτῃ διοριζόμενος. Para el texto, cf. Musurillo, H., Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis* (Gregorii Nysseni Opera 7/1).

⁴⁰ Cf. *Oratio* 28.3.

⁴¹ Cf. *Orat.* 38.7, PG 317B5.

⁴² Véase Máximo el Confesor, *Ambigua ad Joannem*, 34 (PG 1288a-c).

⁴³ Según Lílís (Lílís, I., *Η διαφορετική χρήση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας μεταξύ βυζαντινής φιλοσοφίας και χριστιανικού δόγματος*, p. 80), así se distingue la *apóphasis* teológica de la filosófica.

un punto de vista ortodoxo, que anticipa estos conceptos. Se trata de Juan Crisóstomo (ca. 347-407), patriarca de Constantinopla, y concretamente de su escrito contra la herejía de los *anomoios*⁴⁴, titulado Περὶ ἀκαταλήπτου, *Acerca de lo incomprensible*, compuesto por al menos cinco homilias pronunciadas en Antioquía el año 386⁴⁵. Este texto deja claro el objeto del conocimiento filosófico y teológico en Bizancio: no la esencia, sino los actos (o voluntades) divinos, llamados “economías”⁴⁶. Como ya se puede apreciar por el título, la negación de los atributos divinos es parte central de esta obra, dirigida como es contra los que sí pensaban poder entender las lógicas del obrar divino, como si estas fueran algo καταληπτόν, algo *comprensible*. Sería suficiente citar pocas líneas de este texto para entender la importancia que cobrará en el discurso de Dionisio y de los otros autores bizantinos: “Καλῶμεν τοίνυν αὐτὸν τὸν ἀνέκφραστον, τὸν ἀπερινόητον Θεόν, τὸν ἄορατον, τὸν ἀκατάληπτον, τὸν νικῶντα γλώττης δύναμιν ἀνθρωπίνης, τὸν ὑπερβαίνοντα θνητῆς διανοίας (55) κατάληψιν, τὸν ἀνεξιχνίαστον ἀγγέλοις, τὸν ἀθέατον τοῖς Σεραφίμ, τὸν ἀκατανόητον τοῖς Χερουβίμ, τὸν ἄορατον ἀρχαῖς, ἐξουσίαις, δυνάμεσι καὶ ἀπλῶς πάσῃ τῇ κτίσει, ὑπὸ δὲ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος μόνου γνωριζόμενον”⁴⁷.

El asínketon usado por Crisóstomo, la concatenación de negaciones con prefijo privativo, será uno de los sellos distintivos del Areopagita. Y también lo será el uso de superlativo resultante por creación de términos compuestos por ὑπερ- y verbos, adverbios o sustantivos, como en este caso el participio ὑπερβαίνοντα (siempre de la constelación de lo sublime), ya que nos indica la trascendencia completa de Dios con respecto a la creación. A la par, junto con los desarrollos teológicos de la vía apofática, huelga recordar que el cristianismo experimentará también un camino místico ya desde ese Siglo IV, como se ve en la figura de Evagrio Póntico, que a su manera ejemplifica también la apófasis⁴⁸.

⁴⁴ Ἀνόμοιοι, es decir, “desemejantes”, se llamaban los partidarios más radicales del Arrianismo que sostenían la completa desemejanza entre el creador y la creación, incluso en lo que a la naturaleza de Cristo se refiere, con la consecuencia de tener que admitir que Jesús, en cuanto hombre, no tenía nada en común con Dios-Padre.

⁴⁵ Véase la edición crítica de A.-M. Malingrey (Malingrey, A.-M., *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*); el número de homilias reunidas bajo este título varía según los editores. La edición griega de Meretakis (Meretakis, E., *Ιωάννου Χρυσοστόμου, Ἀπαντα τα ἔργα*) comprende seis, más seis “acerca de la consustancialidad”, mientras que la inglesa de Harkins (Harkins, P. (ed.), *St. John Chrysostom, On the Incomprehensible Nature of God*) presenta las doce en conjunto.

⁴⁶ Cf. Meretakis, E., *Ιωάννου Χρυσοστόμου, Ἀπαντα τα ἔργα*, p. 6.

⁴⁷ *Hom.* 3., II.53-59

⁴⁸ Cf. Alvarado, J., *Historia de los métodos de meditación no dual*, pp. 386-388.

5. Hacia una poética de la apófasis

Paralelamente al desarrollo de la doctrina apofática, los poetas y los pintores de la Antigüedad Tardía incorporan y desarrollan estrategias de lenguaje para lograr un estilo paradójico, sublime y a la vez dominado por la negación. Los poetas griegos de estos siglos sugieren la trascendencia y el misterio a través de lo inefable mediante el símbolo y la alegoría. Lo podemos intuir en figuras como Sinesio de Cirene, Proclo o Gregorio, cuyas obras, junto a las de Nono de Panópolis y su llamada “escuela”, nos ofrecen una especie de *corpus* de poesía apofática. En lo que sigue podemos hacer un improvisado catálogo, necesariamente incompleto, de temas o metáforas clave que podrían ser relevante investigar para calibrar la importancia de una poética de la apófasis, todo, por supuesto, dentro de la poética neoplatónica que hemos defendido en otro lugar⁴⁹.

Es sabido que las imágenes y metáforas de la luz y la oscuridad, utilizadas para simbolizar la cercanía o lejanía de lo divino, que representan respectivamente la revelación divina o el misterio o la inefabilidad de Dios, son una de las claves de esta aproximación. Esta imaginería está profundamente arraigada en la tradición apofática, donde el conocimiento de Dios se ve como algo que trasciende la razón y se experimenta mejor en un estado de “oscuridad” o ignorancia iluminada. Veamos en primer lugar uno de los poemas más disputados de la Antigüedad Tardía, que se ha atribuido indistintamente a Gregorio y a Proclo, y hace referencia a esta manera de expresar lo inefable de la divinidad y el silencio para cantar a lo que está más allá de todo.

Ὡ πάντων ἐπέκεινα· τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν;
Πῶς λόγος ὑμνήσει σε; σὺ γὰρ λόγῳ οὐδενὶ ῥητός.
Πῶς νόος ἀθρήσει σε; σὺ γὰρ νόῳ οὐδενὶ ληπτός.
Μοῦνος ἐὼν ἄφραστος· ἐπεὶ τέκες ὅσα λαλεῖται.
Μοῦνος ἐὼν ἄγνωστος· ἐπεὶ τέκες ὅσα νοεῖται.
Πάντα σε καὶ λαλέοντα, καὶ οὐ λαλέοντα λιγαίνει.
Πάντα σε καὶ νοέοντα καὶ οὐ νοέοντα γεραίρει.
Εὐνοὶ γάρ τε πόθοι, ξυναὶ δ' ὠδῖνες ἀπάντων
Ἀμφὶ σέ· σοὶ δὲ τὰ πάντα προσεύχεται· εἰς σέ δὲ πάντα
Σύνθεμα σὸν νοέοντα λαλεῖ σιγώμενον ὕμνον.
Σοὶ ἐνὶ πάντα μένει· σοὶ δ' ἀθρόα πάντα θαόζει.
Καὶ πάντων τέλος ἐσσί, καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδεὶς,
Οὐχ ἔν ἐὼν, οὐ πάντα· πανώνυμε, πῶς σε καλέσσω,
Τὸν μόνον ἀκλήϊστον; Ὑπερνεφέας δὲ καλύπτρας

⁴⁹ Hernández de la Fuente, D., “Neoplatonism and Poetics in Ancient Greek and Byzantine Literature”.

Τίς νόος οὐρανίδης εἰσδύσεται; Ἰλαος εἷης,
Ὡ πάντων ἐπέκεινα· τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν;⁵⁰

Pero la auténtica poesía de Gregorio de Nacianzo también acredita su interés por la privación y el silencio como vía de acercamiento a lo divino. Gregorio es claramente el maestro de la primera poesía cristiana, con su adaptación de los metros clásicos, pero también el que mejor sabe catalizar toda la tradición filosófica y alegórica del platonismo anterior, no solo en su teología, sino también en forma poética, en un lenguaje que se acerca al de la poesía oracular y al de los misterios. Lo inefable está en él especialmente presente, como se ve en las numerosas apariciones del silencio en sus epigramas del libro VIII de la *Antología palatina*, que se pueden leer también en comparación con su biografía, y en conocidos pasajes de sus poemas autobiográficos como este:

Εἰς τὴν ἐν ταῖς νηστείαις σιωπὴν⁵¹
Ἰσχεο, γλῶσσα φίλη· σὺ δέ μοι, γραφίς, ἔγγραφε σιγῆς
Ῥήματα, καὶ φθέγγου ὁμμασι τὰ κραδίης.
Ἦνίκα σάρκας ἔδησα, Θεοῦ βροτέοις παθέεσσι
Μύστιν ἄγων θυσίην, ὥς κε θάνω βιώτῳ,
Ἥμασι τεσσαράκοντα, νόμοις Χριστοῦ βασιλῆος,
Εὐτε καθαιρομένοις σώμασιν ἔσπετ' ἄκος.
Πρῶτα μὲν ἀτρεμίῃ νόον ἤδρασα, οἷος ἀπ' ἄλλων
Ναιετάων, ἀχέων ἀχλὺν ἐφессάμενος,
Εἶσω πᾶς ἐαλεῖς, φρένας ἀκλοπος· αὐτὰρ ἔπειτα
Ἄνδρῶν εὐαγέων δόγμασιν ἐσπόμενος,
Χεῖλεσι θῆκα θύρετρα. Τὸ δ' αἴτιον, ὥς κε μάθοιμι
Μύθων μέτρα φέρειν, παντὸς ἐπικρατέων⁵².

⁵⁰ “Tú estás más allá de todas las cosas y ¿de qué otra manera podemos cantarte con razón? ¿Cómo pueden las palabras cantar tu alabanza cuando ninguna palabra puede hablar de ti? ¿Cómo puede la mente considerarte cuando ninguna mente puede comprenderte? Sólo Tú eres indecible desde el momento en que creaste todas las cosas de las que se puede hablar. Solo Tú eres incognoscible desde el momento en que creaste todas las cosas que se pueden conocer. Todas las cosas claman por ti, las que hablan y las que no pueden hablar, todas las cosas te honran, las que piensan y las que no pueden pensar. Todas las cosas tienen un mismo anhelo y gemitido por ti. Te rezan todas las cosas que comprenden tu plan y te ofrecen un himno silencioso. En ti, el Único, todas las cosas moran y todas las cosas corren sin fin hacia ti que eres el fin de todo. Y tú eres el Uno, y el Todo, y ninguna de ellas siendo ni una cosa, ni todas las cosas. Tú que llevas todos los nombres, ¿cómo te nombraré, que no puedes ser nombrado? ¿Qué mente celestial puede penetrar esos velos por encima de las nubes? Sé misericordioso, tú que eres más grande que todas las cosas, pues ¿de qué otro modo podemos cantarte con razón?”. La traducción es nuestra.

⁵¹ Véanse Storin, B.K., “In a Silent Way: Asceticism and Literature in the Rehabilitation of Gregory of Nazianzus”, pp 225-257; Kuhn, T., *Schweigen in Versen: Text, Übersetzung und Studien zu den Schweigegedichten Gregors von Nazianz* (II, 1, 34A/B).

⁵² *Carmina de se ipso* II 1.34: “Quédate quieta, querida lengua. Tú, pluma mía, escribe las palabras del silencio y cuenta a los ojos los asuntos de mi corazón. Cuando refrené la carne, me inicié

Aún mejores ejemplos de vocabulario apofático se ven en la poesía teológica de Gregorio, con palabras como ἄχρονος, que aparece en *Peri Huiou, Poemata Arcana*⁵³, en relación con el contexto teológico que se ocupa del lugar de Cristo-Logos⁵⁴.

οὐδὲν ἦν μέγαλοιο Πατρὸς πάρος· ὃς γὰρ ἅπαντα 5
ἐντὸς ἔχει καὶ Πατρὸς ἀπήρορος οἶδεν, ὁ Πατὴρ
ἐκπεφυώς μέγαλοιο Θεοῦ Λόγος, ἄχρονος Υἱός,
εἰκῶν ἀρχετύποιο, φύσις γεννήτορι ἴση...
ἡμὸς ἀναρχος
ἦε Πατὴρ, θεότητος ὑπέρτερον οὐ τι λελοιπώς, 20
τῆμος καὶ Πατρὸς Υἱός, ἔχων Πατέρ ἄχρονον ἀρχήν⁵⁵.

Hay otro ejemplo de poesía de la privación teológica en *Sobre los Primeros Principios* (Εἰς Θεός ἐστιν ἀναρχος, ἀναίτιος, οὐ περιγραπτός...⁵⁶), donde ἀναρχος (sin comienzo) se refiere al Padre, como en *Carm.* 1.2.10.988, donde las tres hipóstasis son nombradas de manera diferente: el Hijo se menciona como *archē* (principio) y el Espíritu como *pneuma*. Epítetos negativos también aparecen en *Poemata Arcana* 3.41 (“Sobre el Espíritu”), donde se repite *achronon* y se añaden *ametrōn* (incommensurable) y *aktiston* (no creado). Lo divino es incommensurable y sin principio: Gregorio añade otros términos de la teología negativa, como *asomatos* (incorpóreo)⁵⁷, *akéastos* y *adéritos*⁵⁸, situándolo firmemente en la tradición de la poesía apofática que hemos estado analizando. Por otro lado, la frase “hijo sin madre” referida a Cristo aparece en *Peri Diathekon kai*

en los sufrimientos humanos de Dios, para morir a esta vida, durante cuarenta días, según las leyes de Cristo el señor, pues para los cuerpos hechos puros sigue el remedio. Primero busqué quietud para mi mente, viviendo apartado de los demás y solo, envuelto en una nube de penas, completamente metido en mí mismo, con la mente intranquila. Pero luego seguí el consejo de hombres santos y puse una puerta en mis labios. La razón era que debía aprender a poner un límite a mis palabras y refrenarlo todo”. La traducción es nuestra.

⁵³ Sobre el Hijo, *Poemata Arcana* 2.5–8, 19–21.

⁵⁴ Ha investigado sobre ello, por ejemplo, Accorinti (Accorinti, D., “Poésie et poétique dans l’oeuvre de Nonnos de Panopolis”, pp. 67–98).

⁵⁵ Nada existía antes del gran Padre. Pues el que todo tiene dentro de sí y depende del Padre lo sabe, aquel que del Padre brotó naturalmente, el logos del gran Dios, Hijo intemporal, imagen del arquetipo, naturaleza igual a su progenitor... Cuando existía el que carece de principio, el Padre que no dejó atrás nada de su divinidad de elevado intelecto, entonces también existió el Hijo del Padre, que tiene al Padre como principio intemporal”. La traducción es nuestra.

⁵⁶ *Poemata Arcana* 1.25.

⁵⁷ Cf. Poem. Arc. 2.16.

⁵⁸ Cf. Poem. Arc. 4.39.

Epiphaneias Christou (Sobre los Pactos y la Manifestación de Cristo) 39-41:
ἀλλὰ κενώσας / ὃν κλέος ἀθανάτοιο Θεοῦ Πατρὸς Υἱὸς ἀμήτωρ / αὐτὸς καὶ δίχρα
πατρὸς ἐμοὶ ξένος υἱὸς ἐφάνθη.

Otro de los modelos de la poesía inefable en griego en la literatura griega tardoantigua es el obispo neoplatónico Sinesio de Cirene que, en sus *Himnos*, esboza poéticamente algunos misterios teológicos, notablemente, la Trinidad y la Encarnación. En los siguientes versos, por ejemplo, se ve una recreación no lejana a la cristianización agustiniana de las emanaciones neoplatónicas con insistencia en la privación como vía. No queremos decir que Sinesio (373-414) hubiera leído los escritos de Agustín (354-430), pero la semejante aproximación llama la atención en la aproximación poética de los himnos, de los que citamos este ejemplo.

Sinesio de Cirene, Himno II.87-100... 227-233

Ὑμνῶ δὲ γόνον
Πρωτόγονον,
Καὶ πρωτοφαῖ.
Γόνε κύδιστε
Πατρὸς ἀφθέγκτου,
Σὲ, μάκαρ, μεγάλῳ
Πατρὶ συνυμνῶ,
Καὶ τὰν ἐπ' σοὶ
Ὡδῖνα Πατρὸς,
Γόνιμον βουλάν,
Μεσάταν ἀρχάν,
Ἀγίαν Πνοιάν,
Κέντρον Γενέτου
Κέντρον δὲ κόρου...
Πάτερ ἄγνωστε,
Πάτερ ἄρρητε,
Ἄγνωστε νόῳ,
Ἄρρητε λόγῳ.
Νόος ἐσσί νόου,
Ψυχὰν ψυχὰ
Φυσις εἶ φυσίων⁵⁹

⁵⁹ “Canto un himno al Hijo, el primogénito y luz primordial. Hijo gloriosísimo de un Padre inefable, a ti, bienaventurado, a la vez que al gran Padre, te canto un himno y también al alumbramiento, después de ti, del Padre, Voluntad fecunda, principio intermedio, Espiración Santa, centro del Progenitor, centro del Hijo... Padre incognoscible, Padre inexpressable, incognoscible por el intelecto, inexpressable en palabras, eres el Intelecto de los intelectos, el alma de las almas, eres la

Los versos de Sinesio muestran su deuda con respecto a esta vía de teología negativa, cristianizando la línea representada por los *Elementos de Teología* de Proclo. En otros versos de Sinesio, por ejemplo, se alude al misterio de la Encarnación de Cristo, a través de la Virgen María, como un “retoño inefable”, que es muestra de los designios inescrutables e incognoscibles del padre para producir la luz eterna que ilumina el mundo (V. 1-4).

Como contraparte pagana a Gregorio y Sinesio está la poesía de Proclo, complementaria a sus trabajos filosóficos. Se trata de una serie de *Himnos* a los dioses tradicionales del panteón politeísta griego –que hacen de él un objeto de estudio señalado en una poética de la apófasis, junto a Gregorio y Sinesio– con nuevos acentos filosóficos enmarcados en su sistema de emanaciones y jerarquías ontológicas. Según una teoría de Agosti, puede que Proclo, con sus versos, estuviera reaccionando a la incipiente poesía himnica cristiana de acentos neoplatónicos, no solo de Gregorio o Sinesio, sino especialmente de la *Paráfrasis al Evangelio de San Juan* atribuida a Nono de Panópolis⁶⁰. En sus versos, la teología negativa se hace presente en varios momentos clave. En el “Himno común a los dioses”, por ejemplo, se esboza la idea de la luz que permite ascender en un camino anagógico a los mortales a través de la oscuridad, cantando, himnos y ejecutando misterios que no se pueden revelar⁶¹. Hay que recordar la tesis de Van den Berg⁶² de que estos himnos eran utilizados en los rituales de teúrgia tan caros al filósofo ateniense tardoantiguo. No están lejos, pues, de la inmediata utilización litúrgica del lado cristiano de este tipo de textos a partir de esta época, desde Juan Crisóstomo a Romano el Cantor.

Proclo, Himno I ΕΙΣ ΗΛΙΟΝ 11-14/ IV ΥΜΝΟΣ ΚΟΙΝΟΣ ΕΙΣ ΘΕΟΥΣ, 1-4
πᾶσα δ' ὑφ' ὑμετέρεσι παλιννόστοισι διφρεΐαις
Ὡράων κατὰ θεσμὸν ἀνεβλάστησε γενέθλη.
στοιχείων δ' ὀρυμαγδὸς ἐπ' ἀλλήλοισιν ἰόντων
παύσατο σεῖο φανέντος ἀπ' ἀρχήτου γενετήρος.
σοὶ δ' ὑπὸ Μοιράων χορὸς εἵκαθεν ἀστυφέλικτος· (15)
...

naturaleza de las naturalezas”. Traducción de Francisco García Romero (García Romero, F. A. (ed.), Sinesio de Cirene, *Himnos. Tratados*).

⁶⁰ Cf. Agosti, G., “Chanter les dieux dans la société chrétienne: les Hymnes de Proclus dans le contexte culturel et religieux de leur temps”, pp. 183-212.

⁶¹ En su himno séptimo dedicado a Atenea, también hay un uso interesante de la voluntad inefable de dios Zeus (βουλήσιν ὑπ' ἀρχήτοις τοκήος) para Dioniso también se esboza la idea de cómo lo incognoscible de la dignidad se hace realidad para salvación de los mortales por decisión inefable.

⁶² Cf. Van den Berg, R. M. (ed.), Proclus' *Hymns*.

Κλῦτε, θεοί, σοφίης ἱερῆς οἴηκας ἔχοντες, (1)
οἱ ψυχᾶς μερόπων ἀναγώγιον ἀψάμενοι πῦρ
ἔλκετ' ἐς ἀθανάτους, σκότιον κευθμῶνα λιπούσας
ῥμνων ἀρρήτοισι καθηραμένας τελετήσι⁶³.

El que sin duda es el poeta griego más representativo de la antigüedad tardía, Nono de Panópolis, muestra también más representativo ejemplo de poesía apofática. En otro lugar hemos indagado en el neoplatonismo del poeta, que combina en su doble obra –mitológica y paganizante en las *Dionisiacas* y cristiana en la *Paráfrasis* al Evangelio de San Juan– un mismo lenguaje filosófico⁶⁴ en una poética heredada de Homero y los helenísticos⁶⁵, pero que también incorpora ecos de la incipiente poesía cristiana de Gregorio de Nacianzo⁶⁶.

En la *Paráfrasis* Nono aborda directamente uno de los conceptos apofáticos del cristianismo: el origen del Logos. Como es sabido el Evangelio de Juan comienza con una declaración profundamente filosófica (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος), que establece al Logos como entidad divina que es al mismo tiempo trascendente e immanente, un concepto que está intrínsecamente ligado al apofatismo. Nono, al parafrasear este texto, utiliza su habilidad poética para resaltar la naturaleza inefable del Logos en lo que, sin duda, constituye el ejemplo emblemático de la poesía apofática en la época antigua con un notable peso de la privación en los adjetivos y de las metáforas luz/oscuridad en el pasaje.

Nono de Panópolis, Par. Eu. Io. I 1

Ἀχρονος ἦν, ἀκίχητος, ἐν ἀρρήτῳ λόγος ἀρχῇ,
ἰσοφυῆς γενετῆρος ὁμήλικος υἱὸς ἀμήτωρ,
καὶ λόγος αὐτοφύτῳ θεοῦ φάος, ἐκ φάεος φῶς·
πατρὸς ἦν ἀμέριστος, ἀτέρμονι σύνθρονος ἔδρη·
καὶ θεὸς ὑψιγένεθλος ἦν λόγος. οὗτος ἀπ' ἀρχῆς
ἀενάῳ συνέλαμπε θεῶ, τεχνήμονι κόσμου,
πρεσβύτερος κόσμοιο· καὶ ἔπλετο πάντα δι' αὐτοῦ,

⁶³ “Y toda generación bajo vuestros cursos retornantes renace según la ley de las Horas y el estruendo de los elementos que van unos contra otros cesa desde que has aparecido tú, hijo de un progenitor inefable... Escuchad, dioses, poseedores del timón de la sabiduría sagrada, que habiendo encendido el fuego que lleva al alma de los mortales las atraéis hacia los inmortales habiendo abandonado ellas la caverna tenebrosa una vez purificadas por los inefables misterios de los himnos”. Traducción de Álvarez Hoz y García Ruiz (Álvarez Hoz, J.M. y J.M. García Ruiz (ed.), Proclo, *Himnos y epigramas*).

⁶⁴ Cf. Hernández de la Fuente, D., “Neoplatonic Form and Content in Nonnus. Towards a New Reading of Nonnian Poetics”, pp. 229-250.

⁶⁵ Cf. Gigli, D. “Nonnus’ Poetics”, pp. 422-442.

⁶⁶ Cf. D’Ippolito, G., “Nonno e Gregorio di Nazianzo”, pp. 197-208.

ἄπνοα καὶ πνείοντα· καὶ ἐργοπόνου δίχα μύθου
οὐδὲν ἔφνυ, τόπερ ἔσκε· καὶ ἔμφυτος ἦεν ἐν αὐτῷ
ζωὴ πασιμέλουσα, καὶ ὠκυμόρων φάος ἀνδρῶν
ζωὴ πάντροφος ἦεν. ἐν ἀχλυόεντι δὲ κόσμῳ
οὐρανίαις σελάγιζε βολαῖς γαιήοχος αἶγλη,
καὶ ζόφος οὐ μιν ἔμαρψε. μελισσοβότῳ δ' ἐνὶ λόχμῃ
ἔσκε τις οὐρεσίφοιτος ἐρημάδος ἀστὸς ἐρίπνης,
κῆρυξ ἀρχεγόνου βαπτίσματος· οὐνομα δ' αὐτῷ
θεῖος Ἰωάννης λαοσσός. οὗτος ἐπέστη
ἄγγελος ἐμπεδόμυθος, ὅπως περὶ φωτός ἐνίψη
μαρτυρίην, ἵνα πάντες ἐνὸς κήρυκος ἰωῇ
ὀρθὴν πίστιν ἔχοιεν, ἄτέρμονα μητέρα κόσμου·
οὐ μὲν κείνος ἦεν νοερὸν φάος, ἀλλ' ἵνα μῶνον
πᾶσιν ἀναπτύξειε θεηγόρον ἀνθερεῶνα
καὶ φάος προκέλευθος ἀκηρύκτοιο φανεῖη,
ξυνὴν μαρτυρίην ἐνέπων θεοδέγμονι λαῷ⁶⁷.

La *Paráfrasis* de Nono sin duda está enmarcada en la teología de Cirilo de Alejandría, que comenta el Evangelio de San Juan (Cyrill. Alex., In Io. I 1 = PG 73.29C), con un vocabulario muy similar, de lo inefable y de la privación (con palabras como ἄπειρον, ἀποφαινούσης, ἀμήρυτον, ἀκατάληπτον ο ἄρῶν). Goldhill⁶⁸ llama la atención sobre *akikhetos* (inasible, inalcanzable, “unattainable”) en el sentido de “imposible de percibir” (*akatalēptos*), como si fuera una poetización del término más común en teología. No podemos detenernos en analizar otros ejemplos de la *Paráfrasis*, pero en las *Dionisiacas* se acredita una cierta sensibilidad que quizá podría considerarse cercana a los aspectos subrayados hasta ahora provisionalmente como característicos de esta suerte

⁶⁷ “Intemporal, inalcanzable, era el Verbo en el inefable principio, de la misma naturaleza del coetáneo Padre, hijo sin madre, y el Verbo, luz de Dios autogenerado, luz de luz. Era indivisible del Padre, sentado en un mismo trono, en una sede: (5) y el Verbo altísimo era Dios. Éste, desde el principio brillaba junto a Dios eterno, artesano del mundo, más antiguo que el mundo. Y por él vinieron a ser todas las cosas, las que respiran y las que no; y sin su laboriosa palabra nada se hizo de cuanto existe; y arraigada estaba en él (10) la vida por todos apreciada, y luz de los hombres efímeros era la vida que a todos alimenta. En el mundo tenebroso brillaba con celestes rayos un fulgor que la tierra recorría, y la tiniebla no lo acogió. En una espesura que a las abejas nutría había un montaraz habitante de la solitaria cresta, (15) heraldo del bautismo original. Su nombre era el divino Juan, salvador del pueblo. Éste llegó como mensajero fiel a la palabra, para dar testimonio acerca de la luz, de modo que todos por el grito de un solo heraldo tuvieran la fe verdadera, madre eterna del mundo. (20) No era aquel la luz intelectual, sino que se limitaba a abrir para beneficio de todos su boca inspirada por Dios y a mostrarse como precursor de la luz no anunciada para dar claro testimonio al pueblo acogedor de Dios”. Traducción de Eduardo Ares (Ares, E. *Títulos cristológicos en la Paráfrasis al Evangelio de san Juan de Nono de Panópolis*).

⁶⁸ Cf. Goldhill, S., *The Christian Invention of Time: Temporality and the Literature of Late Antiquity*, pp. 246-7.

de poesía del apofatismo. En su tratamiento de Dioniso, un dios asociado con la transgresión de los límites y la experiencia extática, Nono sugiere que lo divino es algo que trasciende la comprensión ordinaria y, sobre todo, el habla. Los ritos dionisiacos son por sí mismos inefables, pero no hay uso del *terminus technicus* de la prosa filosófica y teológica (*arrhetos*) en las *Dionisiacas*, sino que se usa otras perifrasis para expresarlo, como un ejemplo interesante de cómo el apofatismo puede integrarse en la poesía: se ve en el silencio reverencial, en prodigios que solo son comprendidos por los sabios⁶⁹ o en apariciones que dejan mudos a sus rivales⁷⁰.

Solo hay que añadir que en las *Dionisiacas* la única aparición de ἄρρητον en los mitos previos al nacimiento de Dioniso, significativamente en la transferencia de la escritura y de los misterios desde Oriente a Grecia, con el ejemplo de las letras de Cadmo y los misterios de Osiris (4.267: καὶ ζαθέων ἄρρητον ἀμελγόμενος γάλα βίβλων “habiendo sido amamantado por la inefable leche de los sagrados libros”). Pero en otro lugar nos extenderemos sobre la apófasis en Nono, con especial atención a sus abundantes superlativos y a su uso de la hipérbole, que contrasta fuertemente con otros poetas de la época y nos trae ecos filosóficos y paralelos con la teología de lo inefable y lo excesivo: pensamos en palabras como ὑπέρτατος (45.102) o ὑπέρτερα (7.72), con un análisis de sus contextos y de la poética que reflejan y que Goldhill ha tomado como ejemplo de la poética del exceso, la paradoja y el absurdo en su libro *Preposterous poetics*⁷¹.

Otro aspecto interesante de Nono es que fue ampliamente leído e imitado en los dos siglos siguientes, creando una suerte de “escuela noniana”, a la que pertenecen algunos poetas de lo inefable que indagan en los fenómenos de lo divino en el mundo. Desde lo que parece el mal en el mundo –y que acaba siendo un bien debido a la Providencia– a la oscuridad de la propia actividad divina, tanto en su propio devenir como en la creación del mundo o en el hado que atañe los seres humanos, este tema ya se esboza en algunos poemas de tono filosófico y teológico entre los siglos VI y VII. Podemos llamar la atención en primer lugar sobre Juan de Gaza, estudiado por Daria Gigli, reciente editora de su *Tabula mundi*⁷², como “poeta neoplatónico” que experimenta el éxtasis

⁶⁹ Por ejemplo, en *Dion.* 38.26-33.

⁷⁰ Cf. *Dion.* 36.377-385, 45.233-9.

⁷¹ Cf. Goldhill, S., *Preposterous Poetics: The Politics and Aesthetics of Form in Late Antiquity*, pp. 114-148.

⁷² Gigli, D., Giovanni di Gaza, *Tabula Mundi*.

del exceso⁷³. Su obra es supuestamente es una *ekphrasis* basada en los frescos del techo de los baños de Gaza, pero contiene un alto grado de especulación filosófica y tonos místicos que han hecho argüir a Aleksandrovna que se trata más bien de un tipo de poema de revelación⁷⁴. Tomemos en consideración lo inefable del actuar de lo divino en la configuración del cosmos en este pasaje de la *ekphrasis* de Juan de Gaza, cuando, tras las invocaciones de tono pagano y neoplatónico a los dioses antiguos, se habla del surgimiento de la cruz de Cristo en el medio del cosmos:

Οὐδὲ Βυθὸς κερόεις ἀπανήνατο θάμβος ἀέξειν·
ἀλλὰ μελαιομένης σταθερῆς ἀλὸς ἄκρα χαράξας,
κλυζομένην ἐκάτερθεν ἐν ὕδασι γαστέρα τείνων,
βυσσόθεν ἤερθη δεδοκημένος εὐφαὲς ὄμμα
καὶ παλάμη θαύμαζε. φύλαξ δέ τις Ωκεανοῖο
Ἀγγελικῆς στρατιῆς πτερόεις ἀνέτειλεν ἀβύσσου
υἱὸς οὐρανοῦ τεκμήρια χειρὶ κομίζων,
ἀρρήτου σοφίης νοερὸν ξύλον ἔμφορος ὄζου⁷⁵.

Pero terminaremos el repaso con el ejemplo más conspicuo y perdurable de poeta apofático cristiano del siglo VI, Romano el Cantor, otros renovador de la métrica, al que se ha querido atribuir el famoso Ἀκάθιστος ὕμνος (3.14) χαῖρε, τὸ φῶς ἀρρήτως γεννήσασα. Hay varios ejemplos claros en su obra sobre la privación de la vista, el tema de la luz y la ceguera, como el “Kontakion sobre el ciego de nacimiento” (*Himno* 25.3), el *Himno* 88, “En Galilea”, sobre la curación de la vista y el milagro de la luz, o el Κοντάκιον εἰς τὰ ἄγια φῶτα, a propósito del bautismo de Jesús, y la “luz inaccesible”. Aquí el concepto teológico que comentaba Goldhill⁷⁶ en Nono se esboza como τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.

Y es que el sucesor poético que combina las escuelas de Gregorio y Nono de forma más clara es Romano. Como último ejemplo, veremos cómo combina

⁷³ Cf. Gigli, D., “Poetic Inspiration in John of Gaza: Emotional Upheaval and Ecstasy in a Neoplatonic Poet”, pp. 403-420.

⁷⁴ Cf. Aleksandrova, T. “The Syncretic Revelation of John of Gaza” pp. 147-157.

⁷⁵ “Ni siquiera el Abismo cornudo rehusó aumentar la maravilla; sino que, rasgando el borde del oscuro y firme mar, extendiendo su vientre en las aguas que golpeaban a cada lado, era elevado desde las profundidades como un ojo de hermoso brillo, y se maravillaba ante la vista con la palma de su mano. Y un guardián alado de Océano, de la hueste angélica, surgió del abismo, llevando en su mano las señales del hijo celestial, un signo de sabiduría inefable, el madero intelectual de una rama consciente” (Gigli, D., Giovanni di Gaza, *Tabula Mundi*, pp. 303-310).

⁷⁶ Cf. Goldhill, S., *The Christian Invention of Time: Temporality and the Literature of Late Antiquity*.

los dos epítetos negativos que usaban Gregorio y Nono, al hablar del “hijo eterno” (ἄχρονος Υἱός) y del hijo “sin madre” (ἀμήτωρ) y “sin padre” (ἀπάτωρ)⁷⁷.

Νόμου ποιητής ὑπὸ νόμου ἐσαρκώθη·
 ἄχρονος Υἱός ἐκ παρθένου ἐγεννήθη·
 ὁ πλάστης τῶν ἀπάντων ἐν τῇ φάτνῃ ἀνεκλίθη·
 ἐκ Πατρὸς ἀμήτωρ γὰρ ὑπάρχων, γέγονεν ἀπάτωρ ἐκ παρθένου·
 λαοὶ εἵπωμεν· <Εὐλογημένος ὁ τεχθεὶς Θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι.>⁷⁸

Después de Romano, podemos extendernos a otros llamados poetas “nonianos”, concluyendo en el siglo VII con Jorge de Pisidia, quien ha sido reconocido por muchos críticos como el último gran imitador de Nono⁷⁹. Jorge, uno de los grandes renovadores de la poesía bizantina, escribió junto a sus encomios al emperador Heraclio, versos filosóficos como los del *Hexamerón*, en los que la creación divina del mundo se asemeja ora a un mecanismo de ingeniería incomprensible por la mente humana (105-112) ora a una gramática inefable de artículos, pronombres, verbos, nombres y adverbios con una “conjunción” que lo une todo de forma inimaginable para nosotros (1624-34). Como apunta Lauritzen⁸⁰, su poesía es una prueba de que el neoplatonismo pagano de Proclo, Porfirio o Plotino era leído en el siglo VII y no solo en ambientes teológicos, para ser contestado, sino en la poesía de un poeta de corte como él. Pero procede ahora pasar al gran teólogo y filósofo del siglo VI, que se configura también como gran poeta en prosa de la apófasis en la época.

6. Poética de la privación en Dionisio el Areopagita

Por ahora habíamos dejado aparte a propósito al Areopagita, cuyo nombre está indisolublemente ligado a esta poética de la apófasis. Empezamos por recordar que este misterioso autor (¿o autores?) se basa claramente en las

⁷⁷ Himno XIII A la Natividad. Para el texto de Romano, cf. Grosdidier de Matons, J., *Romanos le Mélode. Hymnes*, vols. 1-5; y para un estudio sobre su poética, y para una interpretación teológica de su poesía Grosdidier de Matons, J., *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*; y Gador-Whyte, S., *Theology and Poetry in Early Byzantium: The Kontakia of Romanos the Melodist*.

⁷⁸ “Hacedor de la Ley, por la ley fue encarnado. Intemporal hijo de una virgen nacido. El que modeló todas las cosas reclinado en el pesebre. Pues existió a partir del Padre y sin madre, llegó a existir carente de padre a partir de una virgen. Digamos los fieles: ¡Bendito el Dios nacido para nosotros, gloria a ti!”. La traducción es nuestra.

⁷⁹ Cf. El antiguo trabajo de Sternbach, L., *De Georgio Pisida Nonni sectatore*, pp. 38-54. Para el trasfondo filosófico de Jorge de Pisidia, véase Lauritzen, F., “Late Antique Philosophy and the Poetry of George of Pisidia”, pp. 59- 68.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 67.

ideas de Plotino, Proclo y los Capadocios. Dionisio afirma que Dios está más allá de todo ser y conocimiento, y que la verdadera unión con Dios solo puede lograrse mediante la negación de todos los conceptos y afirmaciones⁸¹. En otro lugar, se explica que todos los nombres atribuidos a Dios son insuficientes para captar su verdadera esencia y, por lo tanto, deben ser negados en el nivel más alto del conocimiento⁸². El *Corpus Dionysiacum* (CD) ofrece una síntesis de la teología apofática derivada de los principios neoplatónicos, pero dentro de un marco decididamente cristiano, creando una tradición filosófica de larga vida⁸³. En las estrategias lingüísticas empleadas por Dionisio se resume no solo su método filosófico-teológico, sino también una estética de lo sublime: siguiendo un esquema ascendente, de menor a mayor complejidad, podríamos decir que en Dionisio se emplean a la vez (a) la negación determinada, resultante de prefijos negativos, (b) la oposición-contradicción, resultante de la contraposición de figuras retóricas y metáforas, y (c) el superlativo, de forma tan insistente, novedosa y generalizada, que la prosa dionisiana acaba pareciéndose a un rezo continuo a través del cual toda palabra e imagen se desintegran. No sería exagerado sostener que el plotiniano ἄφελε πάντα⁸⁴, se realiza de manera total y completa en la obra de Dionisio. Y “πάντα”, significa, también, toda palabra⁸⁵. Sin embargo, a diferencia de las banalizaciones contemporáneas de las místicas *new age*, la “desintegración de la palabra” –lo que se suele llamar “silencio místico”– no es algo “recomendable” para una vida feliz, no es parte de un programa de meditación que nos ayudará a tener éxito; la entrada en la “nube del des-conocimiento” y en el silencio divino marcan el término de un recorrido arduo y coronan un ejercicio de todas las facultades, hasta su superación final. La “desintegración de la palabra” llega solo para aquellos capaces de llevarla hasta su excelencia suprema. Es el uso de las figuras retóricas, un uso pleonástico e hiperbólico, la herramienta a través de la cual la palabra misma se oculta.

⁸¹ Cf. *Teología Mística* I.3

⁸² Cf. *Los Nombres Divinos* (1-2).

⁸³ Del ya mencionado Máximo el Confesor a Juan Damasceno, o incluso de los grandes místicos occidentales como Meister Eckhart a filósofos como Heidegger; véase, por ejemplo, Yannarás, Ch., *Χάντεγγερ και Αρεοπαγίτης. Ἡ περί απουσίας και αγνωσίας του Θεού*; Edwards, M. y otros (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, pp. 315-686.

⁸⁴ Pl. V,3.

⁸⁵ También en Proclo hay pasajes que anticipan esta operación. Por ejemplo, en su *Comentario a la República de Platón*, se dice claramente que, para *escuchar* la lengua de los dioses, hay que reducir al *silencio* los sentidos: τότε τὰ φθέγματα αὐτῶν διὰ νοῦ γνωσόμεθα μόνως, ὅταν σιγήσωμεν πάσαις ἡμῶν ταῖς σωματικαῖς αἰσθήσεσιν. Com. Res. Pl. 243.

Empezando por el primer punto aquí mencionado, es decir, por el caso de la negación a través de términos con prefijo negativo, podemos remitir a la impresionante lista redactada por Pablo Cavallero⁸⁶, donde además se indican los *hápax* y aquellos que por primera vez aparecen solo en autores de su tiempo, como Proclo. Podemos añadir un término que no está presente en la lista y que, no solo se repite veinte veces en el *CD*⁸⁷, sino que también está presente en todos los autores, poetas o filósofos, del periodo aquí examinado, y especialmente en Nono y su llamada escuela: es el término ἄρρητος (*indecible*). Señalamos también la existencia de un neologismo de Dionisio, muy indicativo de la incontenibilidad de su pensamiento que da forma a un lenguaje del exceso y que confirma nuestra tesis sobre la insuficiencia de la negación, pues, en tres lugares (y no dos como resulta en TLG), el ἄρρητος se hace ὑπεράρρητος⁸⁸ y, como si no bastara eso, en el caso de *De divinis nominibus* (*DN*) se habla de ὑπεραῤῥήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος, es decir se le añade un superlativo más a otra negación (αγνώστου).

Volviendo a los términos con prefijo negativo, vemos cómo en pasajes de *DN* se repiten en una cascada conceptual: ἀτελής, ἀνείδεος, ἀχράντως, ἄρρητος, ἄφθεγκτος, ἀσυγχύτως, ἀναλλοιώτως, ἀμιγῆς καὶ ἀπλήθυντος, son solo algunos de los que encontramos en el espacio reducido de pocas líneas⁸⁹. Sin poder reparar en todos estos lugares que, sin exagerar, coincidirían con la totalidad de la obra de Dionisio, veamos de cerca al menos un pasaje ejemplar de *DN*, un solo párrafo donde están todas las estrategias del lenguaje del exceso condensadas. Se trata de uno de los párrafos introductorios a la obra:

Ὅσπερ γὰρ ἄληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἐστὶ τὰ νοητὰ καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀτύπωτα, τοῖς τε κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις ἢ τῶν ἀσωμάτων ἀναφῆς καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία, κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρεκεται τῶν οὐσιῶν ἢ ὑπερούσιος ἀπειρία καὶ τῶν νοῶν ἢ ὑπὲρ νοῦν ἐνότης. Καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἔν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν, ἐνὰς ἐνοποῖος ἀπάσης ἐνάδος καὶ ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος, ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία κατὰ μὴδὲν τῶν ὄντων οὐσα καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἐαυτῆς (110) κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο⁹⁰.

⁸⁶ Cf. Cavallero, P. A. (ed.), Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, pp. 46-51.

⁸⁷ Cinco veces en *HE*, trece en *DN*, y en dos de las *E*, una vez en la tercera y otra vez en la novena.

⁸⁸ Cf. *DN* II.4.126; *HC* XIII.4.47 (ausente en TLG) y *Ep.* VII.2.167.

⁸⁹ Cf. *DN* II.9.134-6.

⁹⁰ *DN* I.1.109-110.

La sin duda heroica traducción de Cavallero es esta:

Pues como lo inteligible es inaprehensible e incontemplable para lo sensible, y para lo que está en plasmación y figura, lo es lo simple y sin figura, y para lo conformado según esquemas de cuerpos, la impalpable y anesquemática falta de forma de lo incorpóreo, según la misma razón de verdad supera a las esencias la llimitación supraesencial y a las inteligencias la unitariedad que está sobre inteligencia. Y para todos los razonamientos es irrazonable el Uno que está sobre el razonamiento, e inefable para toda palabra el Bien que está sobre la palabra, **unidad unificadora de toda unidad** y esencia supraesencial e inteligencia ininteligible y palabra inefable, ilogicidad e inteligibilidad y anonimia que no es según ninguno de los entes, pero es causante del ser para todos, sin ser ello mismo, porque está más allá de toda esencia y porque ella misma podría manifestarse acerca de sí (100) apropiada y científicamente⁹¹.

Hemos subrayado diferentes casos de “exceso”. Para empezar, en la mayoría de los casos se trata de negaciones conceptuales con prefijo privativo (ἀληπτα, ἀθεώρητα, ἀτύπωτα κλπ.). En segundo lugar, se trata de términos que indican superación, términos muy congeniales a lo sublime, como el adverbio ἐπέκεινα, el “más allá”, con toda su carga filosófica ya en Platón y Plotino⁹². En tercer lugar, se trata de superlativos de sustantivos compuestos con *hyper-* (ὑπερούσιος, ὑπὲρ νοῦν ἐνότης) o un verbo como el ὑπέρεκεται que literalmente significa “trasciende” (aquí, Cavallero prefiere “supera”). Hemos resaltado en negrita la expresión ἐνὰς ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος que suena como una epanalepsis y no lo es, o una epanadiplosis (*henas-henados*) o un poliptoton, pero tampoco lo es, y que incluso conceptualmente se burla de nosotros (¡unidad unificadora de toda unidad!). Se trata de una “figura etimológica” (en griego: *paregménon*) que efectivamente después de hacernos saltar de un escalón al otro, con una *exaggeratio a synonymis*, nos deja en mente solo la raíz común de todos aquellos conceptos: lo ἓν, lo Uno, lo único que une en unísono y unívocamente. Así funciona en práctica el despojamiento de las palabras.

El último término que tenemos en negrita es el optativo ἀποφαίνοιτο del verbo ἀποφαίνω y ἀποφαίνομαι. Con este verbo volvemos al tema de la *apófasis* que hemos mencionado anteriormente, y más concretamente volvemos

211

⁹¹ Cavallero, P. A. (ed.), Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, traducción de DN I.1.109-110. Las cursivas son nuestras.

⁹² Véase el conocido ἐπέκεινα τῆς οὐσίας en Platón, *Rep.*, Libro VI, 509b; y obsérvense cómo ahí también está acompañado por el superlativo τὸ ὑπερέχον, lo superior, refiriéndose al Bien; o el ἐπέκεινα τῶν ὄντων en Plotino, *En.* I.7. En la obra de Dionisio, este adverbio se repite más de veinte veces.

al segundo de sus dos significados, el de la “decisión”, según la manera más habitual de traducir el lema, que, pero, aquí Cavallero, muy acertadamente, reemplaza por el “podría manifestarse”. Anteriormente, mencionamos la relación de este con *phásma* y la imagen. Es esta la razón por la que Cavallero habla de “manifestación”. La *apófasis* dionisiana, no se limita al *apo-phásko*, sino pasa al *apo-phainomai*. Salto radical; eso es, de una raíz léxica a otra; y también de manera *decisiva*, *excesiva*, por eso, nunca mejor dicho, *radical*.

Pero antes de intentar comprender plenamente su significado, demos un paso atrás. Acabamos de indicar los casos de “negación” con prefijo privativo. Esta es una primera capa de apofatismo: la simple negación. La segunda capa es la de “oposición”. Para quien lea atentamente el pasaje citado, las oposiciones ya se habrán hecho evidentes, pues resaltan precisamente en cuanto términos en confrontación con los de simple negación. He aquí las principales:

αἰσθητά/ἄληπτα
νοητά/ἀθεώρητα
τὰ ἐν πλάσει/ἀπλᾷ
τὰ ἐν τύπῳ/ἀτύπῳ
σωμάτων/ἄσωμάτων
σχήματα/ἀσχημάτιστος
μεμορφωμένοις/ἀμορφία
διανοίαις ἀδιανόητόν

Esta técnica conceptual y lingüística a la vez, tiene un fondo doctrinal muy importante, pues el objetivo del Areopagita parece ser exactamente el mismo que recomienda Longino en su tratado acerca de lo sublime: θαυμαστὸν δ’ ὅμως αἰεὶ τὸ παράδοξον, pues, en los seres humanos, dice Longino, “lo que siempre provoca admiración, es la paradoja”⁹³. Hablando, Dionisio, del concepto de “semejanza”, dice que es “lo más paradójico” (παράδοξότερον) decir que nada existe similar a Dios, siendo Él completamente desemejante con respecto a todo y también admitir que el ser humano está hecho “según imagen y semejanza”. Y –como hacía Longino que, a la hora de mencionar una figura retórica, la ponía en acto a través de su propia escritura– Dionisio afirma que eso no es un discurso que contradice (οὐκ ἐναντίος ὁ λόγος) lo que acaba de decir, pues “las mismas cosas no solo son similares sino también disímiles a Dios; ‘similares’ según la posible

⁹³ 35.5; traducción de Papoulias, H. (ed.), Dionisio Longino, *Acerca de lo sublime*. Véase también el 24.2 donde se menciona el cómo la paradoja, literalmente lo que va contra toda evidencia, en variaciones gramaticales es capaz de darnos un efecto sublime.

imitación del Inimitable; ‘disímiles’ por lo que falta a las cosas causadas con respecto al Causante, alejadas [de Él] en medidas infinitas e incomparables”⁹⁴.

La paradoja, ingrediente notable de lo sublime, será la manera más apropiada para expresar la paradoja más profunda del cristianismo entero: la encarnación divina. Dionisio eleva a ciencia la composición de paradojas. Sin entrar en otros ámbitos, nos limitamos aquí en recordar la paradoja que más se relaciona con la estética, eso es, el concepto de “semejanza desemejante”, con la que recomienda Dionisio plasmar la materia: ἐκ τῶν ὑλαίων ἀναπλάσαι τὰς λεγομένας ἀνομοίους ὁμοιότητας⁹⁵.

Si la negación será uno de los rasgos de Dionisio que más será imitado por Meister Eckart, por ejemplo, el nivel más alto de oposiciones y paradojas que aquí estamos viendo, será retomado de forma sistemática por Nicola de Cusa y su concepto de *coincidentia oppositorum* podría perfectamente aplicarse de manera retrospectiva a Dionisio. Complicar las dos etimologías de la *apóphasis*, como estamos proponiendo aquí, por mucho que filológicamente pueda ser incomodo, nos conducirá a entender este carácter *sintético* del apofatismo bizantino. Es decir, a entender un aspecto que en occidente queda incomprensible, pues no se trata simplemente de la *via negationis*, como dice la escolástica latina, enfrentándola a la *via affirmationis*, sino de una negación superior que conserva en sí las oposiciones (afirmativo-negativo).

La vía apofática, tan mencionada hoy sin reparar en su sentido del “exceso”, no se limita a una sola negación. Es más, en casos como el de la doctrina de Dionisio, se da una estructura pensada para elaborar este proceso, pues, como bien dicen Sarah Klitenic Wear y John Dillon: “la negación de los conceptos divinos, que a su vez son negados, divide el proceso de desconocimiento en dos etapas. En la primera, se despoja al intelecto de todas las formas perceptibles o tangibles de pensar en Dios, adquiridas a través de las Escrituras, la liturgia y los nombres divinos de Dios. En la segunda etapa, *el alma niega incluso los nombres negativos* que resultan de la primera etapa; en esta fase, el alma trasciende toda posición, *incluida la de la negación*”⁹⁶.

⁹⁴ Τὰ γὰρ αὐτὰ καὶ ὅμοια θεῶ καὶ ἀνόμοια, τὸ μὲν κατὰ τὴν ἐνδεχομένην τοῦ ἀμιμήτου μίμησιν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ἀποδέον τῶν αἰτιατῶν τοῦ αἰτίου καὶ μέτροις ἀπείροις καὶ ἀσυγκρίτοις ἀπολειπόμενον (DN IX.7.212). Al ser un pasaje complicado, hemos preferido modificar la traducción de Cavallero y no mantener la concordancia del griego.

⁹⁵ CH II.4.14

⁹⁶ Dillon, J. y S. Klitenic Wear, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, p. 121. Traducción y cursiva nuestra.

Dicho en otras palabras, se trata de la mejor manera que se inventó para indicar lingüísticamente la Trascendencia⁹⁷. Nosotros, a este nivel al que se refieren los estudiosos como momento de superación incluso de la negación misma, atribuimos el nombre de “sublime apofático” que funciona a través de formas de expresión superlativa.

Nos gustaría presentar aquí dos ejemplos muy densos, limitados en dos frases que expresan perfectamente este estado de cuestión, y para acabar presentaremos un texto más largo, donde todo eso está llevado a sus últimas consecuencias.

La primera frase ya ha sido notada por Cavallero, como ejemplar del uso del superlativo por parte de Dionisio, y es esta: (τὴν ... κρυφιοτήτα) τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος, οὐδὲ ὄνομα αὐτῆς ἔστιν οὐδὲ λόγος, ἀλλ’ ἐν ἀβάτοις ἐξήρηται⁹⁸. Retomamos la traducción de Cavallero, modificándola para la ocasión: “A la... oculte... de la Supradivinidad supraexistente suprasencialmente sobre todas las cosas, de la que no existe nombre ni razón, sino que es trascendente en lo inaccesible”.

El Dios inefable ἐξήρηται. “Es trascendente”, como bien dice Cavallero, pero “ἐξαιρέω” es más: es “ponerse fuera de algo”, “ponerse al margen” y, en este caso, insertarse en lo *ábaton*, lo inaccesible, como algo Excepcional⁹⁹. La repetición de la raíz “ὑπὲρ” cuatro veces en cinco palabras (ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος) crea exactamente lo que Turolla y Scazzoso llamaron “la monotonía sublime” del Areopagita¹⁰⁰.

Más interesante y compleja en cierto sentido nos parece esta otra expresión, pues aquí se usan más recursos, propios de lo sublime. La frase es esta: ὑπεραρρήτως ἐξηρημένην ὑπεράρχιον ἀκρότητα ἐν μέσῳ τῶν ὑπερβεβηκυῶν δυνάμεων ὑπεριδρυμένην¹⁰¹, donde el doble superlativo inicial resulta insuficiente y el sujeto se hace “lo Extremo”. Así suena la traducción de Cavallero: “La supraprincipial altitud trascendente a todos y a ellos mismos suprainefablemente supracimentada en medio de las potencias superiores”¹⁰². En esta

⁹⁷ Cf. Rocques, R., “Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys”; Des Places, É. (ed.) Denys L’Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*; Cavallero, P. A. (ed.), Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, p. 46.

⁹⁸ DN XIII.3.229. Las cursivas son nuestras.

⁹⁹ En griego moderno, ἐξαιρέσις, es justamente la *excepción*.

¹⁰⁰ Cf. Scazzoso, P., “Valore del superlativo del linguaggio Pseudo-Dionisiano”, p. 434, n.1; 435.

¹⁰¹ HE XIII.4.47.

¹⁰² Cavallero, P. A. (ed.), Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística*, trad. de HE XIII.4.47.

excelente traducción, podríamos aportar una pequeña modificación: el “superiores” (ὑπερβεβηκυῶν), por “sobre-elevadas”, para que todavía más quede claro que lo sublime está aquí presente en cada una de las palabras empleadas. Sin embargo, muy acertadamente, lo muestra el término “altitud” (ἀκρότητα), que nosotros traducíamos poco antes como “lo Extremo”. Es el mismo Extremo que en lo sublime de Longino tiene un papel crucial: ἀκρότης καὶ ἑξοχή τις λόγων ἐστὶ τὰ ὕψη¹⁰³, decía él, y por ser más cautos nosotros traducíamos: “la sublimidad consiste en cierta *culminación* y excelencia de las palabras”; pero esta “culminación”, es un estar al hilo del bátrito, suspendido en lo Extremo que, por cierto, como quiere Cavallero, es “altitud”, eso es, lo sublime, literalmente hablando.

Siguiendo nuestro camino en el marco del superlativo, aclaremos que, para confirmar nuestra hipótesis, no tenemos que ir a la búsqueda de algo oculto en los textos de Dionisio, ya que él mismo se expresa en los mismos términos en su obra más estrechamente relacionada con la apófasis: la *Teología mística*. En el párrafo conclusivo de la obra, se resume todo lo que aquí estamos intentando mostrar como una estrategia de un lenguaje del exceso, de una forma nueva de lo sublime, un sublime apofático, bizantino:

Αὐθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὥς οὔτε ψυχὴ ἐστὶν οὔτε νοῦς, οὔτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὔτε νόησις, οὔτε λέγεται οὔτε νοεῖται· οὔτε ἀριθμὸς ἐστὶν οὔτε τάξις, οὔτε μέγεθος οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης· οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται οὔτε ἡσυχίαν ἄγει· οὐδὲ ἔχει δύναμιν οὔτε δύναμις ἐστὶν οὔτε φῶς· οὔτε ζῆ οὔτε ζωὴ ἐστὶν· οὔτε οὐσία ἐστὶν οὔτε αἰὼν οὔτε χρόνος· οὐδὲ ἐπαφὴ ἐστὶν αὐτῆς νοητὴ οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθειά ἐστὶν οὔτε βασιλεία οὔτε σοφία, οὔτε ἐν οὔτε ἐνότης, οὔτε θεότης ἢ ἀγαθότης· οὐδὲ πνεῦμά ἐστὶν, ὥς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε νιότης οὔτε (150) πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλω τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει, ἢ αὐτὴ ἐστὶν, οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ἢ ὄντα ἐστίν· οὔτε λόγος αὐτῆς ἐστὶν οὔτε ὄνομα οὔτε γνώσις· οὔτε σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς, οὔτε πλάνη οὔτε ἀλήθεια· οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαιρέσις, (5) ἀλλὰ τῶν μετ’ αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἢ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαιρέσιν ἢ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων¹⁰⁴.

Basémonos a la traducción de Cavallero e intentemos, después, acercarnos a los términos usados por Dionisio.

¹⁰³ Longino, *Acerca de lo sublime*, 1.3.

¹⁰⁴ TM 5, Schula, Heil y Ritter CD II, p. 149-150. Las cursivas son nuestras.

Mas subiendo de nuevo, decimos que ni es alma ni inteligencia, ni tiene imaginación u opinión o razonamiento o intelección; ni es razonamiento ni intelección, ni es dicha ni es inteligible; ni es número ni orden, ni grandeza ni pequeñez, ni igualdad ni desigualdad, ni similitud ni disimilitud; ni está fija ni se mueve ni está en el reposo; ni tiene potencia ni es potencia ni luz; ni vive ni es vida; ni es esencia ni eternidad ni tiempo; ni hay tacto ni ciencia intelectual de Ella, ni es verdad ni reino ni sabiduría, ni uno ni unidad, ni deidad o bondad; ni filialidad ni paternidad ni ninguna otra cosa de las conocidas por nosotros o por algún otro de los entes; ni es nada de los no-entes ni nada de los entes, ni los entes la conocen en tanto Ella es, ni Ella conoce a los entes en tanto son entes; ni hay razón ni nombre ni conocimiento de Ella; ni es niebla ni luz, ni extravío ni verdad; ni hay de Ella aserción por entero ni supresión, sino que, haciendo aserciones y supresiones de las cosas tras Ella, ni 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 todo¹⁰⁵.

Ya el comienzo nos deja sin respiro: ἀνιόντες λέγομεν, una vez más, Dionisio nos da una clara imagen del discurso “alto”, de lo sublime (y que para entenderlo tenemos que dejar al lado el lema “sublime”), pues, si alguien ἀνέρχεται (ya que ἀνιόντες es participio del ἀνέρχομαι), significa por definición que es un movimiento hacia lo “alto”. De hecho, es la imagen que domina toda esta obra, pues no se trata de otra cosa que de una subida mística hacia el des-conocimiento divino.

Lo que sigue, parece ser escrito para ser pronunciado sin respiro e invierte lo que normalmente nos ofrece la figura retórica de la acumulación. Es el único texto en el que se produce, voluntariamente, una acumulación *negativa*, como si estuviera en dialogo con Longino, quien decía que no es la cantidad la que produce lo sublime, sino la intensidad¹⁰⁶. Intensidad, estilísticamente ofrecida aquí de nuevo por medio del asíndeton, largo dieciocho líneas; y conceptualmente mencionada por el rechazo de toda “magnitud” (οὔτε μέγεθος οὔτε μικρότης).

Hemos evidenciado también la expresión “οὔτε σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς” porque aquí se niega incluso lo que más habitualmente los estudiosos atribuyen a la doctrina de Dionisio: el concebir a Dios como tiniebla. Por fascinante y

¹⁰⁵ Traducción del pasaje por Cavallero, P. A. (ed.), Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística*, TM 5. Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁶ 12.1: ἡ κεῖται τὸ μὲν ὕψος ἐν διάρματι, ἡ δ’ αὐξήσις καὶ ἐν πλήθει. “Lo sublime mora en la elevación, mientras que la amplificación en el número”.

poética que sea, esta idea, para Dionisio, quedaría todavía a nivel de nuestras convenciones, mientras que aquí se niega todo. Y en decir “todo”, volvemos a nuestra distinción inicial, por la que subrayamos el “οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις” y el “ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν”. Está claro que *no es la negación el punto final de lo apofático*. Cavallero, muy atento en respetar todo detalle del vocabulario de Dionisio, busca y encuentra en la palabra “sustracción” un sinónimo para no decir “negación”, más asociada esta última a la “apófasis”. Pero el hecho es que cuando nosotros hablamos de “negación” y de “teología negativa”, lo que realmente tenemos en mente es la *aphairesis* y no la *apóphasis*. Si así no fuera, no se hablaría de *via affirmationis* y *via negationis*, pues, la apófasis verdadera es más allá de esta y de toda oposición; dicho con las palabras de Dionisio, es “ἐπέκεινα τῶν ὅλων” (y no solo de la *ousia*, como quería Platón, y aquí reside una sutil y a la vez enorme diferencia).

El último comentario que nos atrevemos a proponer aquí es sobre el término ὑπεροχή que Cavallero, una vez más, traduce excelentemente y con mucha inspiración como “supraexcedencia”. Con este término volvemos a nuestra hipótesis fundamental, ya que ningún otro término hasta ahora había expresado el sentido (gramatical y conceptual a la vez) del lenguaje del exceso en cuanto hipérbole, como esta palabra. Longino decía que τὸ δ' ἐν ὑπεροχῇ... μεγαλοφυΐας [ἐστὶ κατόρθωμα], eso es, “lo [que se logra] por exceso [así traducíamos el texto de Longino] pertenece a la genialidad”, y más adelante añade que “la preponderancia de la pasión”, ἡ τοῦ πάθους ὑπεροχή, hace que algo chocante, increíble, sea creíble y sublime. Aquí, la supraexcedencia de la pasión de Dionisio mismo, hablándonos de la supraexcedencia de Dios, pone sola el sello definitivo por lo que nosotros consideramos su obra entera como el ejemplo más alto de lo sublime bizantino.

7. A modo de breve conclusión

Después de este amplio repaso comparado, como hemos visto, el tono apofático se evidencia perfectamente una corriente filosófica que tiene claros ecos literarios: en concreto en una poesía que nos parece plenamente consciente de la importancia de esta temática a través de la adjetivación y de una serie de motivos expresados en metáforas. La Antigüedad Tardía es un momento de cambio esencial y que sirve de punto de inflexión para muchas cosas, entre ellas la literatura. Los tonos filosóficos en la poesía son un aspecto en el que se debe indagar para entender bien el cambio de mentalidad y el giro ideológico de esta

época. Quizá el cambio y la continuidad estén personificados por excelencia de una manera muy claramente simbólica en dos figuras muy discutidas como las de Nono de Panópolis y Dionisio el Areopagita. En una vía que hasta ahora es poco explorada, conviene comparar los usos de la apófasis en la poetas de la época, de entre los siglos IV y VI, cuando eclosiona en la filosofía y la teología: procede repasar los autores que hemos mencionado, tanto los más antiguos, como Sinesio o Gregorio, como los posteriores como Romano el Cantor o Jorge de Pisidia, a fin de establecer una filiación oportuna de estos temas y también, incluso, de ir configurando una suerte de *corpus* de poesía apofática para estudiar sus diferentes usos.

Volvamos con este ímpetu comparativo a las palabras que han centrado tantos estudios en el comienzo de la *Paráfrasis*. Una palabra clave del comienzo de la *Paráfrasis* de Nono es *achronos*, con la que empieza el poema. Más allá de Gregorio, Nono y Romano, finalmente podemos extender la comparación incluso a los poetas llamados *nonianos*, acabando la lista en el Siglo VII con el ya citado Jorge de Pisidia¹⁰⁷. Lo inefable, como hemos visto, se encuentra en toda su obra, desde la encomiástica a la filosófica, y de esta a sus epigramas: por ejemplo, en *Alabanza a la Cruz* (Εἰς σταυρὸν) dice “Τούτων ἀπάντων τοῦς λόγους καὶ τὰς τέχνας / ὁ σταυρὸς ἡμαύρωσεν ἀρρήτῳ λόγῳ”¹⁰⁸.

Esta frase contiene una clara reminiscencia del inicio noniano: ἐν ἀρρήτῳ λόγος ἀρχῇ. Así, palabras clave del apofatismo, como *áchronos*, *árrhetos* y *áphthongos*, que aparecen en la poesía de autores como Proclo y Sinesio, serán desarrolladas aún más por Nono y los poetas nonianos. Palabras clave del apofatismo como ἄχρονος, ἄρρητος o ἄφθεγκτος, que aparecen en poesía desde Proclo y Sinesio hasta Nono, serán desarrolladas en la prosa creativa y poética del Areopagita, con quien cabe comparar estos textos. Por ejemplo, solo en un breve pasaje de los *Nombres divinos* tenemos ἀτελής, ἀνείδεος, ἀχράντως, ἄρρητος, ἄφθεγκτος, ἀμέριστος, ἀμιγής o ἀπλήθυντος¹⁰⁹. El lenguaje teológico de este autor podría deber mucho al contexto poético y su propia obra cabría entenderla como un gran poema en prosa. La comparación detallada de Dionisio con un poeta como Nono, un alma gemela en la que confluyen también la tradición pagana y la cristiana, el neoplatonismo y el homerismo, sería muy pertinente y de hecho ineludible aquí. Pero es evidente que debe ser dejada para una siguiente contribución. Con esto se tiende un puente que

¹⁰⁷ Cf. sus versos en la edición de Tartaglia, L., *Carmi di Giorgio di Pisidia*.

¹⁰⁸ “La cruz oscureció todas sus palabras y artes con una palabra inefable”.

¹⁰⁹ *DN*. II 9-11 p. 135-6 Suchla.

enlaza Antigüedad y Bizancio, en una temática que es muy cara al platonismo desde la época clásica y que se extiende a la teología cristiana, en una relación a la que la poesía, la carta de naturaleza. La vía de la negación, el exceso y la sublimidad, emparejan, Antigüedad y Época Bizantina como un ejemplo de lo sublime griego que es ininterrumpido, pero va moldeándose con nuevos moldes poéticos y con los desarrollos teológicos del cristianismo que se superponen sobre la amalgama platónica anterior. Por eso apuntamos a un futuro estudio sobre los paralelos entre Nono y el Areopagita que puedan ejemplificar mejor y concretar esta idea de lo sublime apofático.

Al margen de todo rigor filológico e histórico-filosófico, un concepto como el de lo “sublime apofático”, inédito hasta ahora, podría servirnos no solo para mejor comprender y estudiar el pasado, sino también para enriquecer las categorías estéticas actuales con las que pensamos nuestra propia experiencia.

Bibliografía

- Accorinti, D., “Poésie et poétique dans l’oeuvre de Nonnos de Panopolis” in P. Odorico et al. “Doux remède...” en: *Poésie et poétique à Byzance. Actes du IVe colloque international philologique “Ermeneia”*. París: Dossiers Byzantins, 2009, 67-98.
- Agosti, G., “Chanter les dieux dans la société chrétienne: les Hymnes de Proclus dans le contexte culturel et religieux de leur temps”, en: Belayche N. y V. Pirenne-Delforge (eds.), *Fabrique du divin: Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l’Antiquité* (Collection Religions, 5), Liège: Presses universitaires de Liège, 2015, pp. 183-212.
- Aleksandrova, T. “The Syncretic Revelation of John of Gaza”, en: *Scrinium*, XVI, 1 (2020), pp. 147-157.
- Alvarado, J., *Historia de los métodos de meditación no dual*, Madrid: Sanz y Torres, 2012.
- Álvarez Hoz, J.M. y J.M. García Ruiz (eds.), Proclo, *Himnos y epigramas*, Donostia: Iralka, 2003.
- Ares, E., *Títulos cristológicos en la Paráfrasis al Evangelio de san Juan de Nono de Panópolis*. Tesis doctoral. Pamplona: Universidad de Navarra, 2020.
- Auerbach, E., *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern: Francke, 1958.
- Calabi, F. (ed.), *Arrhetos Theos: L’ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, Pisa: ETS, 2002.
- Cano Cuenca, J. (ed.), *Textos herméticos*, Madrid: Alianza 2024.
- Carabine, D., *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Leuven: Peeters, 1995.
- Cavallero, P. A. (ed.), Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos* (estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas), Buenos Aires: Losada, 2007.

- Cavallero, P. A. (ed.), Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*, Buenos Aires: Losada, 2008.
- Coward, H. G. (ed.) *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: SUNY Press, 1992.
- D'Ippolito, G., "Nonno e Gregorio di Nazianzo", en: Del Franco, F. (ed.), *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli: Bibliopolis, 1994, pp. 197-208.
- Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris: Aubier, 1944.
- Des Places, É. (ed.). Denys L'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*. Paris: Éditions du Cerf, 1958.
- Dillon, J. y S. Klitenic Wear, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: despoiling the Hellenes*, Hampshire: Ashgate, 2007.
- Edwards, M., "Christian Apophaticism before Dionysius", en: M. Edwards y otros (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford: Oxford University Press 2022, pp. 64-77.
- Edwards, M. y otros (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Gador-Whyte, S., *Theology and Poetry in Early Byzantium: The Kontakia of Romanos the Melodist*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- García Romero, F. A. (ed.), Sinesio de Cirene, *Himnos. Tratados*, Madrid: Gredos, 1993.
- García Valverde, J.M. (ed.), Proclo, *Elementos de teología Sobre la providencia, el destino y el mal*, Madrid: Trotta, 2017.
- Gigli, D., "Poetic Inspiration in John of Gaza: Emotional Upheaval and Ecstasy in a Neoplatonic Poet", en: Spanoudakis, K. (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlín/Boston: De Gruyter, 2014, pp. 403-420.
- Gigli, D. "Nonnus' Poetics", en: Accorinti, D. (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden/Boston: Brill, 2016, pp. 422-442
- Gigli, D., Giovanni di Gaza, *Tabula Mundi*, Alessandria: Dell'Orso 2021.
- Goldhill, S., *Preposterous Poetics: The Politics and Aesthetics of Form in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2020.
- Goldhill, S., *The Christian Invention of Time: Temporality and the Literature of Late Antiquity*, Cambridge, 2022.
- Grosdidier de Matons, J., *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris: Beauchesne, 1977.
- Grosdidier de Matons, J., *Romanos le Mélode. Hymnes*, vols. 1-5, Paris: Éditions du Cerf, 1964-1981.
- Harkins, P. (ed.), St. John Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God*, Washington: The Catholic University of America Press, 1984.
- Heil, G., R. Roques y M. de Gandillac. (ed.). Denys L'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste* (2ª ed). Paris: Éditions du Cerf, 1970.
- Hernández de la Fuente, D., "Neoplatonic Form and Content in Nonnus. Towards a New Reading of Nonnian Poetics", en: K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis*

- in Context. *Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*, Berlin/Nueva York: De Gruyter, 2014, pp. 229-250.
- Hernández de la Fuente, D., “Neoplatonism and Poetics in Ancient Greek and Byzantine Literature”, en: Sperl, S. y Y. Dedes (eds.), *Faces of the Infinite. Neoplatonism and Poetry at the Confluence of Africa, Asia and Europe*, Oxford: Oxford University Press, 2022, pp. 53-92.
- Kroll, W. (ed), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vols., Leipzig: Teubner, 1899-1901; Amsterdam: Hakkert, 1965.
- Kühn, J. H., *Hypsos. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwungsgedankens von Platon bis Poseidonios*, Stuttgart: Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, 1941.
- Kuhn, T., *Schweigen in Versen: Text, Übersetzung und Studien zu den Schweigegedichten Gregors von Nazianz (II, 1,34A/B)*, De Gruyter: Berlin/Boston 2014.
- Lauritzen, F., “Late Antique Philosophy and the Poetry of George of Pisidia”, en: Kröll, N. (ed.), *Myth, Religion, Tradition, and Narrative in Late Antique Greek Poetry*, Wiener Studien, Beiheft 41, Viena: Austrian Academy of Sciences Press, 2020, pp. 59-68.
- Lílis, I. (Λίλης, Ιωάννης), *Η διαφορετική χρήση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας μεταξύ βυζαντινής φιλοσοφίας και χριστιανικού δόγματος*. Θεσσαλονίκη: Σταμούλης, 2016.
- Lombardo, G., *Hypsegoria. Studi sulla retorica del sublime*, Modena: Mucchi, 1988.
- Lossky, V., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris: Éditions du Cerf, 2005.
- Malingrey, A.M. (ed.), Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Paris: Éditions du Cerf, 1970.
- Mantzanas, M. (Μαντζανάς, Μ.), *Αρχαία Ελληνική και Βυζαντινή Οντολογία και Μέταφυσική. Νέότερη και Σύγχρονη Μεταφυσική διανόηση*, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2021.
- Mazzucchi, C.M. (ed.), Dionisio Longino. *Del Sublime*. Milán: Vita & Pensiero, 2010.
- Meretakis, E. (Μερετάκης, Ε.) (ed.), Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Άπαντα τα έργα*. Τόμος 35. Όμιλίες. 1. Δογματικές. 2. Εορταστικές Α. Θεσσαλονίκη, Πατερικές Εκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, 2006.
- Mrugalski, D., “The Platonic-Biblical Origins of Apophatic Theology: Philo of Alexandria’s Philosophical Interpretation of the Pentateuchal Theophanies”, en: *Verbum Vitae*, XLI, 3 (2023), pp. 499-528.
- Musurillo, H., Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis* (Gregorii Nysseni Opera 7/1), Leiden: Brill, 1964.
- Papoulias, H. (ed.), Dionisio Longino, *Acerca de lo sublime*, Madrid: Alianza 2022.
- Piñero Sáenz, A. *Gnosis. Conocimiento de lo oculto. La gnosis judía y cristiana explicada por sus textos*, Madrid: Trotta, 2025.
- Porter, J.I., *The Sublime in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Rocques, R., “Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys”, en: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1 (1957), pp. 97-112.
- Scazzoso, P., “Valore del superlativo del linguaggio Pseudo-Dionisiano”, en: *Aevum*, XXXII, 5/6 (1958), pp. 434-446.
- Schula, B., Heil, G., & Ritter, A. (1990-1991). *Corpus Dionysiacum I-II*. Berlin: W. de Gruyter.

- Smith, M.F., *Diogenes of Oenoanda: The Epicurean Inscription*, Naples: Bibliopolis, 1993.
- Sternbach, L., *De Georgio Pisida Nonni sectatore*. *Analecta Graeco-Latina Philologis Vindobonae Congregatis obtulerunt collegae Cracovienses et Leopolitani*, Kraków, 1893, pp. 38-54.
- Storin, B.K., “In a Silent Way: Asceticism and Literature in the Rehabilitation of Gregory of Nazianzus”, en: *Journal of Early Christian Studies*, XIX, 2 (2011), pp. 225-257.
- Tartaglia, L., *Carmi di Giorgio di Pisidia*, Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1998.
- Van den Berg, R. M. (ed.), *Proclus' Hymns*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001.
- Yannarás, Ch. (Γιανναράς, Χ.), *Χάιντεγγερ και Αρεοπαγίτης. Η περί αποουσίας και αγνωσίας του Θεού*. Αθήνα: Δόμος, 2006.

Recepción: 22/01/2025

Aceptación: 23/06/2025