Revista Metanoia 11 Nº 1, enero - diciembre 2026 pp. 114-125
https://doi.org/10.53870/metanoia20261434
ISSN: 2520-971X

Fecha de entrega: 09/09/25
Fecha de aprobación: 07/07/26

El eco de lo Indescriptible: la vía ascensional en el neoplatonismo cristiano de Pseudo Dionisio Areopagita

The echo of the Indescribable: the upward way in Pseudo Dionysius the Areopagite's Christian Neoplatonism

Joaquin Alejos Delgado
Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, Perú
ORCID: https://orcid.org/0009-0005-8018-0383
Contacto: a2210053@uarm.pe

RESUMEN

Este artículo explora la influencia del neoplatonismo, especialmente de Proclo, en la obra de Pseudo Dionisio Areopagita, destacando la síntesis original que este último realiza entre filosofía y teología cristiana. Se analiza la doctrina de la vía negativa y el triple movimiento del alma —purificación, iluminación y perfección— como una reinterpretación cristiana de las etapas espirituales plotinianas de *kátharsis*, *theoría* y *hénosis*. Asimismo, se discute el debate académico sobre la relación entre Proclo y Dionisio, enfatizando tanto la continuidad conceptual como la originalidad del pensamiento dionisiano. Finalmente, se reflexiona sobre la vigencia de esta tradición mística y su aporte a la comprensión del misterio divino en la espiritualidad contemporánea.

Palabras clave: Dionisio; movimiento; neoplatonismo; Proclo; uno.

ABSTRACT

This article examines the influence of Neoplatonism, particularly Proclus, on the work of Pseudo-Dionysius the Areopagite, highlighting the original synthesis he creates between philosophy and Christian theology. It analyses the doctrine of the negative via and the triadic movement of the soul—purification, illumination, and perfection—as a Christian reinterpretation of Plotinus's spiritual stages of *kátharsis*, *theoría*, and

CC BY

hénosis. Moreover, the academic debate concerning the relationship between Proclus and Dionysius is also discussed, emphasizing both conceptual continuity and the originality of Dionysius's thought. Finally, the article reflects on the enduring relevance of this mystical tradition and its contribution to the understanding the divine mystery in contemporary spirituality.

Keywords: Dionysius; motion; Neoplatonism; one; Proclus.

INTRODUCCIÓN

Para esta ocasión es mi deseo presentar a Pseudo Dionisio Areopagita, teólogo cristiano y filósofo neoplatónico que vivió entre los siglos V y VI d.C. cuyo nombre es hasta la fecha de hoy un misterio dado que se trata de un autor anónimo que empleó el nombre de san Dionisio Areopagita, personaje bíblico mencionado en los Hechos de los Apóstoles del Nuevo Testamento, en el contexto de los acontecimientos previos a las reformas del emperador Justiniano cuyo propósito, entre uno de tantos para cohesionar la unidad de la Iglesia en Grecia y el Estado bizantino, fue el cierre inmediato de la Academia en Atenas so pretexto de la propagación de doctrinas del paganismo griego que, a la larga, favorecería la desestabilización del Imperio bizantino y, por ende, el fuerte rechazo a la enseñanza del neoplatonismo griego en los círculos eclesiásticos en el Imperio bizantino. De lo poco que se sabe del autor es que se trataría de un presbítero católico de origen sirio grecoparlante quien habría sido previamente alumno de Proclo Diádoco, sucesor (διάδοχος) a la cabeza de la dirección de dicha escuela en Atenas y seguidor máximo de la filosofía de Platón cuyo máximo aporte a la filosofía griega a finales de la Antigüedad fue la introducción de la tríada dialéctica a partir de la doctrina platónica de la participación de los sensibles en las Formas (imparticipable-participado-participante) para explicar la realidad como un todo dinámico donde tanto lo divino como lo mundano se entrelazan y se participan mutuamente tanto entre ellos como dentro de sí mismos; Proclo marca un antes y después en la historia de la filosofía siendo él una bisagra entre la filosofía griega pagana y la escolástica católica pese a su menor reconocimiento en el ámbito académico (más últimamente en el presente siglo se le menciona cada vez con mayor frecuencia). En la misma línea, entre sus alumnos, quien destacará es Pseudo Dionisio cuya tarea será conciliar el neoplatonismo griego, que parece favorecer más a la mística pagana y los ritos de la misma índole, a la luz

de las Escrituras en su obra *Los nombres divinos* con el cristianismo de corte oriental que también hace mayor hincapié en la experiencia mística que tiene el creyente con Dios, que más adelante será ampliamente llamado con el nombre de *theosis*, es decir, la unión personal con Dios haciéndose uno con lo Uno.

A diferencia de Proclo, si bien Pseudo Dionisio no se enfoca mucho en la metafísica para explicar la Creación, aunque se deja entrever que, para Dionisio, la *creatio* es un acto iluminativo y «dado que todo participa de la luz, todas las cosas creadas son "luces", teofanías, que dan testimonio de ella y permiten que el intelecto la perciba» (Ulloa, 2015, pág. 51); y la participación de los seres de aquí con los seres intelectuales divinos (ángeles), todos en santa comunión y absoluta participación en lo Uno por medio de su Luz (aunque no la soslaya totalmente, puesto que desde ya construye todo un esquema metafísico que explica lo anteriormente dicho), el objetivo de *Los nombres divinos*, y de otras obras suyas como la *Teología mística*, es mostrar al lector cuantos nombres se le atribuyen a la Divinidad en las Escrituras y su explicación de cada una de ellas, poniendo a la luz del tema la relación del creyente, es decir nosotros que atribuimos los nombres para enunciar lo que se dice de Dios, y Dios, Aquel que en último término no puede ser enunciado en su totalidad dado a la finitud de la mente humana para poder describir los atributos divinos en razón de su superabundancia de potencia y absoluta existencia que sobrepasa el Ser, siendo Él llamado igualmente *el Supraesencial*.

Para Dionisio, el intelecto humano siempre tiene como referencia a algo-que-es (ser) para captarlo y *afirmarlo*, con esto el intelecto siempre está afirmando las cosas que conoce dado que tiene como su objeto de conocimiento al Ser en el cual reside la mayor positividad; sin embargo, Pseudo Dionisio es consciente de que el conocimiento es lo que media aquello que es cognoscible (objeto de conocimiento) con aquello que conoce (sujeto de conocimiento) de tal modo que si bien es posible enunciar las realidades divinas y captarlas con el intelecto nuestro, también nosotros conocemos de manera temporal, finito y con cierta dimensionalidad lo que es eterno, infinito y adimensional: a partir de aquí nace la necesidad de la participación en la experiencia místico-religiosa dado que tanto en Proclo como en Dionisio todo permanece en lo Uno, procede de lo Uno y se vuelve hacia lo Uno, y es en esa vuelta hacia lo Uno donde necesitamos participar del misterio de Dios. Para esto, Pseudo Dionisio explica que en nuestras afirmaciones se hallan sus negaciones, es decir, lo que no son, y por medio

de las cuales se obtiene un conocimiento más preciso de Dios, dado que si Dios trasciende el Ser, trasciende toda afirmación posible de sí y trasciende el universal mismo (por esa misma razón, Dionisio dice que Dios también es llamado "Negación trascendente"). Para ilustrarles la tesis diremos que se dice de Dios que es *Luz*, mas lo que nosotros conocemos y llamamos Luz es a partir de la Luz de aquí y por tanto no solamente Dios es Luz sino también las demás cosas de la que emanan de ella y reciben su atributo en cuanto seres de Luz, además que tenemos que tomar en cuenta que "Luz" enuncia también una universalidad en la que se afirman los demás seres que recaen en esa categoría universal de "luz", por lo tanto *negamos* la Luz en tanto que decimos lo que la Luz no es, o sea, superamos lo universal y la múltiple predicabilidad en la que los seres recaen en esa afirmación: así la Luz es *Tiniebla*; no obstante se podría decir que por medio de nuestra negación obtenida se afirma igualmente algo que es cuando decimos que Dios es Tiniebla, y razón no falta en tal aserto, dado que hemos sostenido que el conocimiento intelectual siempre enuncia algo que es: siempre *afirma*. Así como a partir de la no-Luz hemos llegado a la Tiniebla y sabemos que además no es la Tiniebla que queremos decir en nuestra alma sino igualmente es la Tiniebla que está más allá de nuestro intelecto a partir del cual la afirmamos igualmente, es esa misma Tiniebla en la que se halla su carácter negativo que nos permite un acercamiento mayor a lo Uno: de este procedimiento, asimismo se le llama a Dios "Tiniebla luminosa", "Luz divina", "Tiniebla divina", "Luz tenebrosa" y entre tantos nombres de la misma índole. De esta manera, la experiencia mística halla su realización en la posibilidad de la unión del creyente con la Divinidad, que inevitablemente llevará a la negación y superación del intelecto, debido a la trascendencia de lo Uno sobre los intelectos tanto divinos como humanos. Así, la vía negativa de conocimiento es la más segura para nuestro encuentro con la Divinidad a nivel intelectual.

A lo largo del Corpus Dionysiacum se encuentran títulos que entretejen tanto filosofía como mística: empezando por el primero, donde se abarca la polinomia (y polisemia de la misma) de la Divinidad según los atributos puestos en ella por los distintos autores anónimos de la Biblia y/o a partir de los elementos hallados en medio de la creación, siempre concluyendo al final de la obra que tal Divinidad es, ante todo, innombrable en razón del límite del conocimiento intelectual humano, con el título de *De divinis nominibus* (Los nombres divinos). El segundo, cuyo título es *De coelesti hierarchia* (Jerarquía celeste), describe los órdenes angélicos según el grado de participación de cada uno para con el Uno-Creador, así también la naturaleza y el significado del

término “ángel”, sobre la iluminación y la revelación de las cosas divinas, y sobre las imágenes figurativas de los poderes angélicos. El tercero, cuyo título es *De ecclesiastica hierarchia* (Jerarquía eclesiástica), analiza la similitud y el reflejo de la jerarquía celeste descrita en el anterior libro en la jerarquía establecida entre los miembros de la Iglesia por gracia divina. Y el cuarto, y el de mayor importancia después de *Los nombres divinos*, describe el ascenso del espíritu hacia las cumbres oscuras donde habita la Causa que lo trasciende todo, ese Rayo supraesencial que da vida y forma a todo lo que existe y le dota de propósito, allá donde la luz se atenúa hasta apagarse por completo para entrar de lleno en el reino de la Tiniebla cuya Verdad no es ciertamente la que se agota por entero en nuestro mundo material y hace posible la iluminación que nos permite observar primero sus huellas en los sensibles para así poder entrar en suma comunión y lograr la unión mística con el Uno-Creador, con el título de *De mystica theologia* (Teología mística) (Boeri & Martin, 2002, pág. 2).

Volviéndonos a la tradición platónica inicial, sabemos que en los diálogos de Platón hay una clara diferencia entre la región de los inteligibles (Ideas/Formas platónicas) y la región de los sensibles (los cuerpos en el mundo material), en el primero se pone en último término la esencia en la que participan las cosas sensibles de abajo y, por ende, hay una clara distinción ontológica entre ser y devenir: las Ideas ponen el ser en un mundo material regido por el devenir y el movimiento incesante ya que “todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa” (*Timeo*, 28); no obstante Platón al final de su filosofía plantea en el *Parménides* a su vez el concepto de “lo Uno” como lo que hace real la identidad y la diferencia, la unidad y la multiplicidad tanto entre los sensibles como entre las Ideas, aunque Platón mismo no haya hecho mayor elaboración de su doctrina de lo Uno fuera del *Parménides*, siglos después sus seguidores releerán los diálogos platónicos, incorporándolos con elementos de la filosofía de Aristóteles: cuando me refiero con “mayor elaboración” no quiero dar a entender que Platón no haya elaborado suficientemente la definición y naturaleza de lo Uno, y más aún con la sentencia conclusiva al final de dicho diálogo: “si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí” (*Parménides*, 166c); sino que Platón no hará esa escala gradual del ser que sí lo hará Plotino y los discípulos de su escuela en Alejandría, de tal suerte que en el neoplatonismo se propondrá la cadena Uno-Inteligencia-Alma como estructura triádica de la realidad en su totalidad y, distan-

ciándose del pensamiento platónico, pone el Uno por encima de la región inteligibles subrayando así la trascendencia absoluta de lo Uno como Causa primera. Mas lo que hace aún mayor eco en ambos es el procedimiento dialéctico que se usó para llegar a la conclusión de la absoluta existencia de lo Uno: en Platón vimos que, en el *Parménides*, parte de dos premisas: una afirmativa (*si lo uno es*) y otra negativa (*si lo uno no es*); esto último es clave en el pensamiento del Pseudo Dionisio dado que el autor reconoce que el conocimiento tiene dos "vías" (o enfoques) las cuales nos conducen a nuestro objeto de conocimiento y obtener intelectualmente lo que precisamos en el momento para ascender hacia lo Incognoscible del cual proceden y se vuelven los seres en el cosmos, así en *Teología mística* dirá lo siguiente:

> Pero quizás puedas preguntar, ¿por qué comenzamos poniendo primero las afirmaciones sobre Dios y en cambio en las negaciones lo hacemos partiendo desde lo más bajo? Pues lo hemos hecho porque, cuando se trata de afirmar algo sobre Aquel a quien no alcanza ninguna afirmación, debe hacerse la supuesta afirmación partiendo de lo más próximo a Él; en cambio al hablar de negación en Aquel que trasciende toda negación, debe hacerse negando a partir de las cosas más distantes de Él. (*MT*, III)

Se afirma *suponiendo* en cuanto se parte de lo más próximo de la Divinidad que el Inefable va más allá de nuestras categorías y conceptos humanos, así como va más allá del mundo sensible e inteligible, o dicho también de otro modo, el Creador nos trasciende y nos extiende su llamada hacia la conversión. Pero, ¿cómo es posible tan siquiera nombrar a la Divinidad sea adoptando uno u otro enfoque? Es evidente que Dionisio se inclina más por la vía negativa aunque esta igualmente nos arroje otra afirmación a partir de la negación la cual nuevamente entra en este bucle dialéctico sabiendo que por cada vez que neguemos, cada vez más cerca estaremos de la Deidad supraesencial (*negar* no significa *decir nada* en sentido estricto, sino *decir que no es lo que es*), para Dionisio, cuando decimos que Dios es el Bien, el Uno, la Vida, el Ser, el Intelecto o la Justicia lo que hacemos es partir de nombres que signifiquen lo más próximo a la esencia divina y trascendente para hacer luego un movimiento descendente a la hora de nombrar las creaturas que entran en esas mismas categorías dado que se parte desde lo más alto, como un paraguas que extiende sus brazos y protege a quien se halle dentro de ella: mientras más cerca esté del paraguas, más protegido estará; en cambio la negación exige un movimiento ascendente y de progresiva con-

versión para tener una mayor participación en la vida y gracia divina en unión con el Uno-Creador.

El momento de conversión para Dionisio constituye uno de los tres momentos esenciales en la vida del creyente que se vuelve hacia sí mismo para hallar al Dios que se *esconde* y se superpone sobre los conceptos, en la filosofía griega el momento de conversión es uno de los tres momentos del ser en cuanto tal por los que atraviesa todo lo que es por ser tal como es (Golitzin, 1993, pág. 100), el filósofo que estudia con profundidad este hecho es ni más ni menos que Proclo, el maestro del Pseudo Dionisio a quien elogia brevemente en el tercer capítulo de *Los nombres divinos*:

> Y tal vez necesite una explicación el hecho de que habiendo ya coleccionado excelentemente los *Elementos Teológicos* nuestro insigne maestro Hieroteo, nosotros, como si aquellos no hubieran sido suficientes, hemos escrito otros además de este presente tratado teológico. [...] Pero realmente, después que él nos expuso las cosas divinas y nos indicó en un tratado unas metas generales y que en conjunto contienen muchas cosas, eso y muchos maestros de almas recién iniciadas me animan a presentar y explicar, como pueda, con mis propias palabras las exposiciones generales y pormenorizadas de aquel hombre de tan poderoso entendimiento [...] Por este motivo, es cierto, yo le reconozco a él como maestro de pensamientos perfectos y excelentes, por lo que lo coloco por encima de la mayoría, como a unas segundas Escrituras y que continúan las revelaciones divinas. Yo, por mi parte, pretendo transmitir las cosas divinas a quienes viven entre nosotros de forma apropiada a nosotros. (*DN*, III, 2.)

Llama mucho la atención a la vista del lector que el Pseudo Dionisio no mencione directamente el nombre de su maestro sino bajo un pseudónimo bastante singular: *Hieroteo*; ¿cómo sabemos que Dionisio hace uso de este nombre para referirse a Proclo y no a otro autor? Fácil, lo anterior se deduce a partir de la obra filosófica que compuso este tal Hieroteo que Dionisio la menciona, *Elementos Teológicos* (o *Elementos de teología* en su reciente traducción al español del original griego) cuyo autor es Proclo Diádoco (quien a su vez compuso himnos religiosos que Dionisio los menciona en dicho capítulo). En la Proposición 75 de dicha obra se expone lo siguiente:

> Toda causa propiamente dicha trasciende su consecuente [26, 27 y 82].
> Si, en efecto, fuese inmanente a él, o porque es una parte integrante de él, o porque tiene de alguna manera necesidad de él para existir [64], sería por ello mismo más imperfecta que su consecuente. Aquello que es inmanente en el consecuente es con-causa más bien que causa, y es parte de aquello que nace tanto como es instrumento de su generador. En efecto, la parte es inmanente en aquello que nace, siendo más imperfecta que el todo; el instrumento está al servicio del principio generador con el fin de generar, no pudiendo determinar por sí mismo la medida del acto generativo. Por consiguiente, toda causa propiamente dicha, si se admite que es más perfecta que su derivado [7], y que se autoprovee el límite del acto generador, trasciende los instrumentos, los elementos y, en una palabra, todas las así llamadas con-causas. (*Elem. Theol.*, VII, Prop. 75)

Y si relacionamos la anterior proposición con la Proposición 20 que sostiene:

> La esencia del alma va más allá de todo cuerpo, tal como la naturaleza intelectiva está más allá de toda alma y lo Uno está más allá de todas las hipóstasis intelectuales [14].
> [...] Así pues, si el alma siendo movida por sí misma mueve a los otros seres, antes de ella ha de existir el ser que imprime movimiento estando inmóvil. Ahora bien, el intelecto imprime movimiento estando inmóvil y en actividad permanente sin cambio. El alma, en efecto, a través del intelecto, participa de la eterna actividad del pensamiento, tal como el cuerpo participa, a través del alma, del movimiento autónomo [19]. [...] (*Elem. Theol.*, III, Prop. 20)

Obtendremos que la naturaleza del alma es aquella en cuya actividad se conforma con el ser intelectual que le dota la hipóstasis adecuada en cuanto acto de ser de un cuerpo en potencia por medio de la autoconstitución motivado por el movimiento y, por ende, de la autorreflexión ya que, para Proclo, el alma se vuelve a sí misma al ser un intermedio entre las realidades inmóviles y las que son movidas por una fuerza externa, haciendo uso total de su autonomía por sobre el cuerpo y ejerciendo dominio sobre los impulsos corpóreos de suyo: de esta manera Proclo describe la dinámica interna del alma en su camino de conversión hacia la unión con el Uno-Bien y, por tanto, de los seres autoconstituyentes (ya que el alma humana no es el único ser de

tal naturaleza), de tal modo que el alma, cuando se vuelve a sí misma, se vuelve hacia los objetos inteligibles que existen en ella y que le permiten poder captar y entender el mundo que le rodea dado que «todo conocimiento es necesariamente algo intermedio entre aquello que es cognoscible y aquello que conoce, siendo este un punto de partida y aquel aquello a lo que se tiende, uniéndolos a ambos» (*De decem dubit. circ. providentiam*, 7). Lo último le sirve a Dionisio para explicar brevemente el triple movimiento del alma, que se divide en tres: el movimiento rectilíneo (purificación), el movimiento circular (iluminación) y el movimiento espiral (perfección):

1. **Movimiento rectilíneo (purificación):** Este es el movimiento de línea recta donde el alma se desprende de los influjos externos, abandonado los sensibles y las cosas múltiples una vez habiendo procedido hacia las cosas que están a su alrededor para partir desde lo externo hacia lo interno e inteligible, recogiéndose en sí misma hacia la unidad del intelecto y la simplicidad de la contemplación con la ayuda de símbolos divinos que la conducen hacia la Verdad. (*DN*, IV, 9.)

2. **Movimiento circular (contemplación o iluminación):** El movimiento circular representa el retorno del alma hacia sí misma para hurgar entre los inteligibles aquel Amor que le inflama apasionadamente en la búsqueda de la Sabiduría y el llamado a unirse con lo Uno a través de su divina luz que esclarece sus objetos inteligibles con el objetivo de que progresivamente se desapegue de los objetos sensibles, múltiples y externos, y se recoja en el seno del Amor infinito del Padre, por esto es que tal movimiento es fijo y giratorio, como un círculo, ya que necesariamente lleva al hombre a concentrarse en sí mismo para, finalmente, superar sus objetos inteligibles, logrando así la unión con Aquel que trasciende todas las cosas. (*DN*, IV, 9.)

3. **Movimiento espiral (unión o perfección):** El movimiento espiral reúne tanto el movimiento rectilíneo como el circular, elevándose en un giro alrededor del Bien, que es Causa primera de identidad y unidad. En este movimiento, el alma se ilumina progresivamente con las noticias divinas no solamente por medio del conocimiento intelectual, sino también por medio del razonamiento discursivo (dialéctica) que la lleva de una idea a otra en un movimiento dinámico y ascendente que simboliza la progresiva transformación del alma hacia las cumbres lúgubres donde mora la Unidad primera. (*DN*, IV, 9.)

En esta exposición esquemática que hace Dionisio es evidente la influencia del filósofo y místico neoplatónico Plotino sobre la doctrina de *kátharsis*, *theoría* y *hénosis* que deja esparcida a lo largo de sus *Enéadas*, por ejemplo, en la Enéada primera, tratado sexto, se lee lo siguiente a modo de exhortación:

> Hay que volver, pues, a subir hasta el Bien, que es el objeto de los deseos de toda alma. Si alguno lo ha visto, sabe lo que digo; sabe cuán bello es. Es deseable, en efecto, por ser bueno, y el deseo apunta al Bien; mas la consecución del Bien es para los que suben hacia lo alto, para los que se han convertido y se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar (como a los que suben hasta el sanctasanctórum de los templos les aguardan las purificaciones, los despojamientos de las vestiduras de antes y el subir desnudos), hasta que, pasando de largo en la subida todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí solo a él solo incontaminado, simple y puro, de quien todas las cosas están suspendidas, a quien todas miran, por quien existen y viven y piensan, pues es causa de vida, de inteligencia y de ser. (I, 6, 7, 1-12)

Así, pues, en el pensamiento de Pseudo Dionisio hay un paralelismo en la ascensión progresiva del alma con las doctrinas de Plotino y Proclo, por no decir que básicamente el primero adapta tales enseñanzas de los otros dos para posterior lectura de sus compañeros cristianos en los círculos académicos del imperio sin verse afectada por la censura del imperio (Ulloa, 2015, pág. 48). Ahora bien, por otro lado, hay un debate actual sobre la relación Proclo-Pseudo Dionisio sobre si realmente se trataría de una relación verdadera de maestro-discípulo o simplemente Dionisio sería algún autor cristiano posterior a la época aquella en la que Proclo era rector de la Academia en Atenas e impartía clases a sus discípulos quienes, más adelante, conservarían las obras de su maestro hasta llegar a manos de dicho autor anónimo. Autores como Ulloa (2015, pág. 46) explican que es probable que Pseudo Dionisio haya sido discípulo de Proclo, gracias a la datación realizada por el entonces Patriarca de Antioquía, Severo (ca. 465-538), que sitúa la fecha de redacción del Corpus Dionysiacum entre 438 y 528, coincidiendo con los años de enseñanza pública de Proclo entre 438 y 485. Otros, como Schäfer (2004, pág. 31), aceptan por consenso la conexión, no necesariamente inmediata, entre Dionisio y Proclo y se trataría, más bien, de un autor cristiano con vastos conocimientos sobre la filosofía de Proclo. Entretanto, siglos más tarde, Martín Lutero, en su obra *De captivitate Babylonica*, critica duramente a Dionisio tachándolo

de *plus platonizans quam christianzans* (más platónico que cristiano), y después de él, muchos cristianos de la tradición protestante le han acusado de pervertir la pureza de la doctrina cristiana a través de la introducción en masa de elementos platónicos en la teología cristiana (De Andía, 2018, pág. 363); no obstante, De Andía (2018, pág. 364), frente a las acusaciones de Lutero, expone que cuando en aquellos tiempos primitivos los cristianos decían profesar una filosofía «según Cristo», no lo hacían situándose en una escuela filosófica ajena a la comunidad cristiana (como los estoicos, platónicos, pitagóricos, etc), sino que confiesan que Cristo es Palabra de Dios, la Verdad y la Sabiduría de Dios y, a partir de tales premisas, los cristianos se apropiaban de tales verdades contenidas en los filósofos griegos (o en la humanidad en general): y eso mismo hace igualmente Dionisio a lo largo de su obra *Los nombres divinos* cuando evalúa cada teónimo explayado en las Escrituras para explicarlos en clave neoplatónica.

CONCLUSIÓN

La obra de Pseudo Dionisio Areopagita representa una fascinante síntesis entre la tradición neoplatónica, especialmente la de Proclo, y la teología cristiana; a través de su reinterpretación de conceptos como la causalidad, la vía negativa y el triple movimiento del alma, Dionisio no solo asimila el pensamiento filosófico clásico, sino que lo transforma en un discurso místico y teológico profundamente original. Esta fusión permite abordar el misterio de lo divino desde la paradoja de lo inefable: un Dios que trasciende toda afirmación y toda negación, pero que se revela en la experiencia espiritual del alma. La relación entre Proclo y Dionisio, aunque objeto de debate en cuanto a filiación directa, evidencia una continuidad conceptual que enriquece la tradición filosófica y religiosa; mientras tanto, la vía negativa, la estructura causal triádica y la dinámica del alma en ascenso no son solo herencias intelectuales, sino herramientas para la comprensión de la experiencia mística y la búsqueda del absoluto: así el pensamiento dionisiano sigue siendo relevante hoy, pues invita a una espiritualidad que reconoce los límites del lenguaje y del pensamiento, y que se abre a la experiencia transformadora de la unión con lo divino. En un mundo saturado de certezas y afirmaciones, la invitación a la humildad intelectual y a la contemplación silenciosa que propone Dionisio es un llamado vigente para la filosofía, la teología y la vida espiritual contemporáneas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Boeri, M. D., & Martín, J. P. (2002). La *Teología Mística* de Pseudo Dionisio Areopagita: Una nueva lectura. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (23), 9-27. https://doi.org/10.21555/top.v23i1.290

De Andía, Y. (2018). Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita. *Anuario Filosófico*, 33(2), 363-394. https://doi.org/10.15581/009.33.29544

Golitzin, A. (1993). The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian? *Mystics Quarterly*, 19(3), 98-114. https://www.jstor.org/stable/20717171

Platón. (2011a). *Platón III: República; Parménides; Teeteto*. Editorial Gredos.

Platón. (2011b). *Platón IV: Sofista; Político; Filebo; Timeo; Critias; Cartas*. Editorial Gredos.

Plotino. (2011). *Plotino I: Vida de Plotino (por Porfirio); Enéadas I-III*. (J. Igal, Trad.). Editorial Gredos.

Proclo. (2017). *Elementos de teología; Sobre la providencia, el destino y el mal* (J. M. García Valverde, Ed. Y Trad.). Editorial Trotta.

Pseudo Dionisio Areopagita. (2023). *Obras completas* (T. H. Martín & H. Cid Blanco, Eds. Y Trads.). Biblioteca de Autores Cristianos. (BAC).

Schäfer, C. (2004). Apuntes sobre la filosofía de Dionisio (Pseudo-)Areopagita. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, 29–47. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1089045.pdf

Ulloa, E. M. (2015). *Capítulo II: El Corpus Dionysiacum* atribuido al Pseudo Dionisio. En *Estudios sobre neoplatonismo y teología* (pp. 45-60). Universidad de Costa Rica. [PDF]. https://inif.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2022/05/Vol%20LIV/139/Cap%C3%ADtulo%20II.pdf