

Terapéutica en Pseudo Dionisio Areopagita: dimensiones y aspectos de la vida espiritual

Therapy in Pseudo-Dionysius the Areopagite: dimensions and aspects of spiritual life

Terapêutica no Pseudo-Dionísio Areopagita: dimensões e aspectos da vida espiritual

Guillermo Salinas¹

Resumen

Esta aproximación a las obras de Pseudo Dionisio Areopagita busca dar cuenta del matiz terapéutico particular de su pensamiento. Para ello, utiliza los estudios acerca de la terapéutica en la tradición patrística de Fernando Rivas Rebaque y Jean-Claude Larchet. Luego, ofrece un análisis interpretativo de los términos y expresiones de connotación terapéutica empleados por el Areopagita. En esto, la figura del terapeuta cobra especial relevancia, pudiendo demostrar en sí misma la diversidad de dimensiones y aspectos que la vida espiritual posee según el autor del *Corpus Dionysiacum*.

Palabras clave: Padres de la Iglesia, teología ortodoxa, terapia espiritual, neoplatonismo.

Abstract

This approach to the works of Pseudo Dionysius the Areopagite seeks to account for the particular therapeutic nuance of his thought. To do so, it uses the studies on therapeutics in the patristic tradition by Fernando Rivas Rebaque and Jean-Claude Larchet. Then, it offers an interpretive analysis of the terms and expressions with therapeutic connotations used by the Areopagite. In this, the figure of the therapist takes on special relevance, being able to demonstrate in itself the diversity of dimensions and aspects that spiritual life possesses according to the author of the *Corpus Dionysiacum*.

Key words: Church Fathers, orthodox theology, spiritual therapy, neoplatonism.

¹ Licenciado en Teología (EUT) y Profesor en Filosofía (UNMdP). Docente universitario (UFASTA). Estudiante de Maestría en Teología (UCC). Investigador adscripto (UCC/UNMdP). País: Argentina. Correo electrónico: guillermosalinas@ufasta.edu.ar ORCID: 0000-0001-6227-1576



Resumo

Esta abordagem às obras do Pseudo Dioniso, o Areopagita, procura dar conta da nuance terapêutica particular do seu pensamento. Para isso, utiliza os estudos sobre a terapêutica na tradição patrística de Fernando Rivas Rebaque e Jean-Claude Larchet. De seguida, oferece uma análise interpretativa dos termos e expressões de conotação terapêutica utilizados pelo Areopagita. Nisto, a figura do terapeuta assume especial relevância, podendo demonstrar em si a diversidade de dimensões e aspetos que a vida espiritual possui segundo o autor do *Corpus Dionysiacum*.

Palavras-chave: Padres da Igreja, teologia ortodoxa, terapia espiritual, neoplatonismo.

1. Introducción

El denominado *Corpus Dionysiacum* (CD) o *Areopagiticum* comporta un conjunto de escritos de carácter pseudo-epigráfico cuya influencia ha sido capital para el desarrollo del pensamiento posterior, tanto en el ámbito teológico como filosófico. Datados hacia inicios del siglo VI (entre los años 450 y 520 *circa*), estos escritos son considerados, en materia teológica, de acuerdo con la doctrina de la Iglesia y, desde un punto de vista filosófico, como portadores de un fondo deudor del neoplatonismo tardío de Jámblico y Proclo, entre otros. Su autor, quizás monje u obispo sirio,² hizo uso del nombre de aquel creyente del Areópago unido a san Pablo, mencionado en *Hechos de los Apóstoles* (17,34), y se propuso valerse de la sabiduría filosófica de los griegos para exponer su fe cristiana.³

Dado el punto de partida teológico asumido por Dionisio, que supone la existencia y revelación de Dios en la historia y las Escrituras, así como los múltiples elementos neoplatónicos presentes en su obra, es posible encontrar en ella razones para interpretarla como una elaboración propia de un cristiano que “simplemente incorpora nociones y vocabulario neoplatónicos, sin ser por ello mismo un partidario de esta filosofía”⁴ o de un filósofo neoplatónico cristianizado.

² Acerca de la datación del *Corpus*, así como de las atribuciones respecto de su autor, ver M. Viller & K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1939); G. Fraile, *Historia de la filosofía. II. El judaísmo, el cristianismo, el islam y la filosofía* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966), 164-165; G. Bosio, E. dal Covolo & M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli V-VIII* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1996), 178-180; T. H. Martín, “Introducción”, en Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007), XXV-XLV; J. M. Nieva, “Ejercicios espirituales y trascendencia en Dionisio Areopagita”, *Teología y Vida* 43 (2002): 303.

³ Cf. *Epist.* VII, 1-2. Para la mención de las obras del *Corpus Dionysiacum*, seguiremos el uso de la edición en español de las obras completas (que a su vez se basa en el texto griego de la edición crítica de la Universidad de Göttingen, aquí también utilizada como fuente para términos y expresiones del autor en griego), que es el siguiente: CH = *Coelestis Hierarchia* (*Jerarquía celeste*); DN = *De Divinis Nominibus* (*Nombres de Dios*); EH = *Ecclesiastica Hierarchia* (*Jerarquía eclesiástica*); *Epist.* = *Epistola* (*Carta*); MT = *Mystica Theologia* (*Teología mística*); cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, LIX.

⁴ J. C. Lastra Sheridan, “Dionisio Areopagita, filosofía neoplatónica y revelación cristiana”, *Patristica et Mediaevalia* 31 (2010): 75; cf. J. M. Nieva, “Ejercicios espirituales...”, 303.

Por nuestra parte, no buscamos categorizar el pensamiento del Areopagita, sino que procuramos ofrecer un abordaje del contenido de sus escritos en virtud de su matiz terapéutico, es decir, intentando dar cuenta de la comprensión de lo terapéutico presente en los textos dionisianos. Para ello, en primer lugar, nos aproximaremos a dos estudios acerca de la terapéutica en la tradición de los Padres de la Iglesia y otros escritores eclesiásticos de los primeros siglos de la era cristiana, estos son, los de Fernando Rivas Rebaque⁵ y Jean-Claude Larchet.⁶ Nos detendremos, en mayor medida, en la presentación de este último, por un lado, en cuanto ofrece una revisión global de los textos patrísticos de tradición oriental en atención a la noción de terapéutica y, por otro, en tanto hace alusión a las obras del Pseudo Dionisio considerando en ellos una cierta concordancia con aquella tradición.

Una vez establecido este marco teórico patrístico fundamental a partir de las exposiciones de estos autores, iniciaremos nuestra examinación de la comprensión de la terapéutica en el *Corpus Dionysiacum*: primero, atenderemos a las afirmaciones que el teólogo ortodoxo francés recupera de aquel último como contribuciones a la tradición patrística oriental; y, posteriormente, llevaremos a cabo un análisis interpretativo de los términos y expresiones de connotación terapéutica empleados por el Areopagita. Para ello, cobrará especial relevancia la figura (lugar, rol e identidad) del terapeuta, así como la pregunta por la diversidad de dimensiones y aspectos de la vida espiritual, puesto que, a nuestro modo de ver, esta figura es capaz de traslucir la concepción que el autor posee de la realidad en su totalidad y de la vida espiritual en particular.

2. Los estudios acerca de la terapéutica en la patrística

Varios estudios han considerado, en los últimos tiempos, la lectura de las obras de los Padres de la Iglesia bajo el matiz específico de la terapéutica. En nuestro caso, traemos al diálogo las obras de Fernando Rivas Rebaque y Jean-Claude Larchet. El primero, al señalar los errores y confusiones en los modelos de práctica pastoral y espiritual de nuestro tiempo, subraya que el cristianismo “nace y se presenta, desde sus orígenes, como una tradición salvadora y saludable, en el doble sentido de la palabra griega *sôtsô* [σώζω] o la latina *salus*”:⁷ esto es, salud psicofísica y salvación integral.

Lugar privilegiado en que experimentar esta salud y salvación, haciendo hincapié en la preocupación por lo terapéutico entre los siglos IV y VII, ha sido el monacato oriental.⁸

⁵ El Dr. Fernando Rivas Rebaque (España, 1959) es Licenciado en Filología Clásica por la Universidad Complutense de Madrid, Doctor en Sagrada Escritura por la Universidad Pontificia Comillas y profesor emérito de Historia Antigua de la Iglesia y Patrología en esta última Universidad. Sus principales publicaciones han tenido por objeto la vida y pensamiento de los Padres de la Iglesia.

⁶ El Dr. Jean-Claude Larchet (Francia, 1949) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Nancy y Dr. En Teología por la Universidad de Estrasburgo. Perteneciente a la Iglesia ortodoxa, es reconocido por su experticia en el pensamiento patrístico y sus numerosos escritos en torno a la patrística, la espiritualidad de los Padres de la Iglesia y la teología ortodoxa.

⁷ Fernando Rivas Rebaque, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia* (Madrid: San Pablo, 2012): 5.

⁸ Cf. *Ibid.*, 5.

En los monasterios, tanto el autoanálisis como el estudio del funcionamiento de la vida interior, conllevaban el descubrimiento de terapias universalmente válidas, pero especializadas para cada caso: “el carácter laical de su espiritualidad hace que este instrumento tenga una dimensión universal, aplicable a todos y todas, independientemente del estado en que nos encontremos dentro de la Iglesia o la sociedad”.⁹

El análisis de la tradición veterotestamentaria, neotestamentaria y patristica ofrecido por Rivas Rebaque busca en dicha tradición el planteamiento médico-terapéutico, expone un estudio de las enfermedades corporales y psíquicas y, por último, se adentra en el análisis, origen y desarrollo de las enfermedades espirituales —las pasiones como desorden en su doble aspecto y origen, a saber, corporal y espiritual—. A cada una de estas, les cabe una terapia específica, así como la detección de síntomas de salud recobrada: paz interior (o impasibilidad, ἀπάθεια, ἡσυχία), caridad y sabiduría profunda de sí, del mundo y de Dios, en medio del desenvolvimiento práctico caritativo.¹⁰

Sabiduría, caridad e impasibilidad, en tanto recuperación de la propia salud, eficacia de la terapia y cese de la actividad dañina, encuentran una única dinámica armónica que se despliega al modo de una circularidad retroalimentativa entre los tres elementos.¹¹ Quien ejerce esta terapia es Cristo y por ello es llamado verdadero médico (ιατρός), pues sana del pecado original y sus efectos: la restauración en Cristo de la sanidad primordial se realiza históricamente, en la economía redentora, por dos principios. Uno de estos es el principio sinérgico, es decir, la colaboración humano-divina para el crecimiento del creyente en tanto participante de la gracia de Dios; y el otro es el principio de referencia cristológica de lo antropológico, o sea, la figura de Cristo en cuanto modelo de toda humanidad, cuya vida y experiencia es potencial vida y experiencia de todo ser humano.¹²

El estudio realizado por Jean-Claude Larchet diseña, en sus puntos esenciales, el mismo modelo de comprensión de lo terapéutico diseñado por la tradición teológica oriental, aquella que ha sido denominada por Vladimir Lossky como la «imagen médica».¹³ Esta imagen, equivalente al modelo del rescate, “constituye una forma especialmente adecuada de representar el modo en que acontece nuestra salvación”¹⁴, este es, en la curación de la naturaleza humana enferma mediante el antídoto de la salvación.¹⁵ Tal como señalaba Rivas Rebaque, Larchet subraya la doble semántica en el uso neotestamentario del verbo σώζω («salvar»), en tanto puede comprenderse como «liberar» o «salvar de un peligro» y como «curar».¹⁶

La validez teológica de la «imagen médica» se sostiene también en el uso que los Padres han realizado de las categorías médicas para describir las modalidades de la

⁹ Ibid., 5.

¹⁰ Cf. Ibid., 5-7.

¹¹ Cf. Ibid., 125.

¹² Cf. Ibid., 15-25.

¹³ Cf. J.-C. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales* (Salamanca: Sígueme, 2016), 8.

¹⁴ Cf. Ibid., 8.

¹⁵ Cf. Ibid., 8.

¹⁶ Del mismo modo, «salvación» (σωτηρία) designa tanto liberación como curación; cf. Ibid., 8-9.

ascesis, podríamos decir, a modo de interpretación según la dimensión terapéutica de la salvación neotestamentaria. Esta ascesis se comprende “como un arte en el sentido antiguo de «técnica» (otro más de los sentidos de la palabra griega ἄσκησις)”¹⁷, tal como era entendida la misma medicina. De igual modo, se utilizan las categorías de la lucha y el combate (ἀθλησις y ἀγών) que pueden ser asociadas al objetivo médico de “combatir las causas de las enfermedades, luchas contra las dolencias y vencerlas mediante la aplicación de una estrategia terapéutica y la utilización de un arsenal curativo”.¹⁸ Ahora bien, la tematización terapéutica y curativa de la salvación constituye un símbolo “que surge simplemente de aplicar la analogía natural que se da entre enfermedades corporales o psíquicas y las enfermedades espirituales”.¹⁹ Larchet señala que la realidad cristiana desborda excesivamente esta forma de expresar la realidad de la redención, pero que, a su vez, trasluce correctamente lo concerniente a la salvación hasta el límite de la expresión de la deificación.²⁰

La adecuación de las categorías se fundamenta en la verdad de la curación oficiada en la obra redentora, pudiendo ofrecer, según Larchet, una descripción detallada del estado de enfermedad del ser humano al modo de una semiología o una nosología médica sistemática, pues brinda una clasificación y descripción de las pasiones atendiendo a su naturaleza, causa y efectos. El mismo término πάθη posee la connotación de «enfermedad» entre sus significados, así como los asociados a experimentar o sentir, los de «afección» o «pasión» (πάθος). Luego, la nosología requerida puede ser traducida como terapéutica eficaz en tanto ascesis. Por ello, “quienes se entregan a la ascesis suelen ser designados «terapeutas» en los textos patrísticos”,²¹ ya sea de sí mismos, como de otros en virtud de su experiencia y capacidad de ayuda. Para los Padres, quienes ejercen la paternidad espiritual son médicos: “la terapéutica espiritual presupone un conocimiento preciso de las enfermedades y de sus causas”²² y “este conocimiento exige que se tenga una idea exacta de qué es la salud del hombre, ya que el concepto de enfermedad no adquiere su sentido más que en relación con ella”.²³

Por la unión hipostática, Cristo ha devuelto al ser humano su estado primigenio, conduciéndolo a su perfección en la semejanza con Dios y en la participación de la naturaleza divina, y concediéndole por su gracia llegar a unirse a Él en su cuerpo, que es la

¹⁷ Ibid., 10.

¹⁸ Ibid., 11.

¹⁹ Ibid., 11.

²⁰ Cf. Ibid., 711. La deificación, en tanto polo complementario del destino espiritual del hombre según el designio benevolente de Dios, impone límites a las expresiones en términos terapéuticos del lenguaje de la salvación. Esto se debe a la adecuación parcial de la expresión simbólica a su objeto (*maior dissimilitudo*) que, en parte, no traduce de modo completo o absoluto al ámbito espiritual al que es aplicada. Asimismo, la salud no es un fin en sí misma, aun en su carácter espiritual, pues es condición para la posterior realización humana en su perfección en la vida nueva; cf. Larchet, *Terapéutica...*, 712.

²¹ Ibid., 11.

²² Ibid., 12.

²³ Ibid., 12.

Iglesia, por el Espíritu.²⁴ La obra redentora, su pasión, muerte y resurrección, es salvación y curación ejercida por Cristo médico, quien sana de la multiforme enfermedad que afecta de manera directa al hombre en su estado de pecado, es decir, en su condición de humanidad caída posterior al pecado original.²⁵ Ante el estado de salud espiritual perdida, responde el Dios-Hombre con su obra salvadora en cuanto “aparece como el proceso de la curación de la humanidad en su Persona”²⁶ y de la restauración de la humanidad hasta alcanzar su estado perfecto de deificación (θέωσις). Salvación-curación y deificación, realizados en la Persona del Verbo de Dios encarnado, son otorgadas por el Espíritu santo a cada bautizado unido a Cristo y su Cuerpo, a fin de que el cristiano asimile el don en todo su ser a través de la terapia, es decir, de la vida espiritual o ascesis (άσκησις).²⁷ De este modo, la salvación-curación implica una sinergia entre la gracia divina, don del Espíritu Santo, y de la actividad libre del bautizado que de manera personal se abre y apropia de la gracia divina (a través de todos sus actos de existencia).

La ascesis teantrópica, proceso de crecimiento y conversión espiritual caracterizado por la actualización progresiva de la gracia en los sacramentos (medicina) y la vida espiritual (terapia), comporta una terapéutica de la enfermedad espiritual en que acontece la apropiación personal “de la naturaleza humana restaurada y deificada en la persona del Dios-hombre”.²⁸ Para la antropología ascética ortodoxa, el ser humano halla la salud “cuando realiza su destino y sus facultades se ejercitan conforme a esta finalidad”.²⁹ Si el pecado, como separación de Dios, desvió al ser humano de su finalidad natural y efectuó en él el estado multiforme de enfermedad, que se cifra en el uso perverso y antinatural de las facultades humanas, entonces la ascética teantrópica, en tanto conversión ontológica hacia Dios, conforma una terapéutica de apartamiento de aquel estado patológico «contra natura» y de recuperación de la naturaleza original orientada hacia Dios.³⁰

La perfección de las facultades halla dos fuentes, por un lado, el haber sido creadas por Dios a su imagen, es decir, ser ícono en el ser humano de las facultades divinas; y, por otro lado, el hecho de otorgar al ser humano la capacidad de asimilarse a Dios mediante su apertura permanente y total a la gracia divina.³¹ En este sentido dinámico de la ascética y la vida espiritual, las virtudes inherentes a la naturaleza humana, comportan el cumplimiento de la finalidad natural del ser humano y la perfección de su naturaleza. Pues, su condición es “la participación activa del hombre en el designio de Dios, la colaboración de todas sus facultades con la voluntad divina, la libre apertura de su ser entero a la gracia

²⁴ Cf. *Ibid.*, 7.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 9.

²⁶ *Ibid.*, 9.

²⁷ Cf. *Ibid.*, 9.

²⁸ *Ibid.*, 10.

²⁹ *Ibid.*, 12.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 12.

³¹ Cf. *Ibid.*, 15.

de Dios”.³² Por medio de esta terapia ascética, los Padres manifiestan el carácter dinámico del sentido teológico de la existencia humana. El ser humano posee en sí la imagen de Dios como conjunto de potencialidades que le permiten asemejarse a Él, su naturaleza integral y perfección; mientras que la semejanza hace referencia al cumplimiento y desarrollo de la *imago Dei*. Las virtudes se asocian de manera dinámica al revelarse y desarrollarse la semejanza mediante la colaboración teantrópica deificante. Vale decir, en la naturaleza humana está la imagen de Dios tanto como el asemejarse a Él, de modo que naturalmente se puede realizar la semejanza en virtud de la imagen.³³

Esta dinámica ascética requiere de la conversión de las facultades, potencias, energías y mociones del alma hacia Dios como transición de la enfermedad de las pasiones a la salud de las virtudes. Dicha transición se desenvuelve en dos movimientos simultáneos que son contrarios a los que produjeron la caída en el estado de enfermedad (apartamiento de Dios y orientación a las realidades carnales), a saber: el apartamiento del mal (uso perverso de las facultades) y la aproximación a Dios (la conducción de las facultades hacia los bienes espirituales).³⁴

Larchet subraya cómo la comprensión de vida espiritual sostenida por los Padres contempla varios grados y modalidades, entre ellos coexistentes e interferentes. Por ello, con dificultad puede afirmarse cuál es instante específico de progreso ascético en que se recobra la salud espiritual, puesto que el bautizado debe abrirse y adecuarse a la gracia divina, permitiendo su efectividad.³⁵ Así como es multiforme el estado de pecado, también así lo es la terapia teantrópica: la conversión requiere aproximación a Dios y uso recto de las facultades orientadas a Él, el reorientarse íntegra y existencialmente del ser humano (con todas sus potencias y actos) hacia el Padre es sanación y salud, teniendo por signos y fuentes, en relación recíproca, a la impasibilidad frente a las pasiones, la caridad y la contemplación de Dios, su conocimiento natural y sobrenatural.³⁶ Salud y santidad se identifican en este sentido, sustituyendo las patologías por virtudes, rectificando, conforme a su naturaleza y la naturaleza del cosmos, a las facultades humanas. Esta es la plenitud de la naturaleza humana para la que ha sido creada, cuya belleza se restablece en adecuación al modelo divino, a la imagen de Dios. Acontece así incluso en el ámbito intelectual, mediante la experiencia de la luz deificante, el acceso a una salud más perfecta que ofrece conocimiento de Dios.³⁷

³² Ibid., 16.

³³ Cf. Ibid., 17-18.

³⁴ Cf. Ibid., 383.

³⁵ Cf. Ibid., 709.

³⁶ Cf. Ibid., 710. La impasibilidad produce el amor perfecto, tal como Larchet recupera de san Máximo el Confesor, y permite al hombre el acceso a la contemplación (θεωρία) y conocimiento (γνώσις) espirituales. En primer lugar, a la contemplación natural (θεωρία φυσική) en tanto conocimiento de los *lógoi* espirituales de los seres y, luego, a la contemplación como conocimiento de Dios (θεολογία). Asimismo, la caridad (ἀγάπη, ἔρως, *caritas, dilectio*) cifra la esencia de la vida cristiana, pues «Dios es amor» (1Jn 4,8.16); cf. Ibid., 632-633.

³⁷ Cf. Ibid., 710-711.

3. Las contribuciones del Pseudo Dionisio Areopagita según Jean-Claude Larchet

En su obra *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, el teólogo ortodoxo ofrece ciertas referencias al *CD* en relación con la terapéutica en el marco de la tradición patrística oriental. Estas menciones, que bien podemos llamar contribuciones del Areopagita, se circunscriben a las temáticas del mal, el bautismo, la oración, la caridad y, en mayor medida, al conocimiento.

Respecto del primero de estos elementos, Larchet extrae algunas pocas citas del cuarto capítulo de *Los nombres divinos*³⁸ que a su vez se vincula con la tradición patrística. El teólogo francés sugiere que la comprensión del mal, expuesta por Dionisio, manifiesta lo que los Padres comprenden por pecado en cuanto acto que desvía al ser humano de Dios y de su destino divino, es decir, la deificación, el apartar las propias facultades de su fin natural. El mal, así comprendido, es un actuar contra la propia esencia y su origen no está en Dios, sino en la invención libre que de él hizo el demonio; es asimismo puro no-ser y se encuentra asociado a los placeres sensibles desordenados. Así, siguiendo a Dionisio y a ciertos Padres orientales, Larchet vincula el mal a la ignorancia y el olvido de Dios: he aquí la razón de la caída en el estado multiforme de la enfermedad.³⁹

Ahora bien, a lo subrayado por Larchet puede añadirse que, en ese mismo capítulo de *Los nombres divinos*, Dionisio relaciona mediante una analogía al mal con la enfermedad (νόσος),⁴⁰ negando la existencia del mal absoluto como carencia total del Bien, al que identifica con el Ser y con Dios.⁴¹ La enfermedad, al igual que el mal, es considerada un defecto de forma, una carencia de orden debido, una menor hermosura en un ser determinado.⁴² En este sentido, el Areopagita afirma que el mal procede de muchas y parciales carencias, que existe en cuanto accidente no por sí mismo, sino en orden al Bien (Providencia) y debido a otra cosa, y que consiste en un apartamiento de la naturaleza, causa, principio, voluntad y sustancia:⁴³ “el que se dé el mal no se debe a un poder, sino a una debilidad”.⁴⁴ Nuevamente, el mal es el uso desviado de los propios bienes, la debilidad en las facultades, el desorden en el deseo, la impotencia o falta en el conocimiento y, con esto, el cambiar la propia identidad y condición mediante una práctica contraria al

³⁸ Como indican muchos autores (ej., Koch o Stiglmayr), las reflexiones acerca del mal introducidas por Pseudo Dionisio en DN poseen una estrecha dependencia con la obra *De malorum subsistentia* de Proclo; cf. Bosio, dal Covolo & Maritano, *Introduzione...*, 178. Las citas recuperadas por Larchet son: DN IV, 16.23.32.

³⁹ Cf. *Ibid.*, 38; 52-53; 63.

⁴⁰ Cf. DN IV, 20. Estas son las únicas apariciones del término en el *CD*.

⁴¹ Cf. DN IV, 1-18. En estos capítulos previos al tratamiento del mal, Pseudo Dionisio identifica al Bien con Dios.

⁴² Cf. DN IV, 27. Debe destacarse que, en este mismo texto, Dionisio, aun contra lo esperado por su conocida inspiración neoplatónica, afirma que el cuerpo no es causa del mal para el alma, puesto que el mal puede cohabitar en seres animados incorpóreos, como los demonios.

⁴³ Cf. DN IV, 30-32.

⁴⁴ DN IV, 34.

Bien.⁴⁵ Frente a esto, se puede curar al enfermo corrigiendo a quien, por insuficiencias en sus fuerzas o sus conocimientos, ha comprendido imperfectamente y se ha desviado de la verdad, mediante la corrección que proviene de la única Causa de los seres, el Bien.⁴⁶

Acerca del bautismo, Larchet recupera dos expresiones del Areopagita propias de *La jerarquía eclesiástica*, enunciando que el bautismo es principio de todo perfeccionamiento, santificación e iluminación en la vida del cristiano.⁴⁷ Este es el remedio que cura el estado de enfermedad del pecado y quita de la oscuridad al neófito en la fe. La oración, por su parte, es medio de aproximación y permanencia en Dios,⁴⁸ condición terapéutica para el alcance, por la caridad, de la unión a Dios, pues Él es su causa.⁴⁹ Para esto, la facultad de desear ha sido creada en el ser humano implicando en él la tendencia natural a desear, tender, elevarse y unirse a Dios: así, la constitución de su salud está marcada por la conformidad del uso de esta facultad con su orientación hacia su finalidad.⁵⁰

Por último, respecto del conocimiento, Larchet toma mayor cantidad de afirmaciones del Areopagita. Al igual que la facultad del deseo, también la facultad del conocimiento se encuentra dispersa y dividida en el estado de enfermedad del pecado, de modo que deben ser reorientadas hacia Dios, produciendo en el ser humano la reunificación de su persona. Siguiendo a Pseudo Dionisio, Larchet afirma que, para la tradición de los Padres, “todas las facultades vuelven a hallar en Dios, a quien el hombre se une por la fe, su finalidad normal y su salud y se ejercen con armonía y paz, desarrollándose según su naturaleza”.⁵¹ En palabras de Dionisio, recuperadas por el teólogo francés, debido a la “enérgica tensión de su querer hacia el Uno, todo lo que en el hombre era desorden se ordena”.⁵²

La interpretación que Larchet hace de los pasajes tomados del *CD* en torno al conocimiento se encuentran subordinados a la concepción del conocimiento de Dios del teólogo bizantino del s. XIV, Gregorio Palamás.⁵³ El pensador francés afirma seguir la distinción ortodoxa entre esencia y energías de Dios tal como había sido formulada por

⁴⁵ Cf. DN IV, 34-35.

⁴⁶ Cf. DN XIII, 4.

⁴⁷ Cf. EH III, 1; IV, 3; cf. Larchet, *Terapéutica...*, 279; 282.

⁴⁸ Cf. DN I, 1; cf. Ibid., 326.

⁴⁹ Cf. DN, IV, 12-14; cf. Ibid., 649; 658.

⁵⁰ Cf. DN IV, 16; cf. Ibid., 59.

⁵¹ Cf. Ibid., 310.

⁵² Cf. Ibid., 310. La cita está tomada de EH II, III, 8 y en ella se hace referencia a los efectos del bautismo. En la traducción en español que nosotros utilizamos, más bien afirma que, por su valentía, semejanza con Dios y su decidido arrojarse hacia el Uno, el iniciado en la fe se hace indiferente a lo adverso, y así “en su interior se ordena todo lo que antes era orden. Toma forma lo informe. Brilla la luz a través de toda su vida” (EH II, III, 8).

⁵³ En este sentido, la interpretación de Larchet sigue, por un lado, a Vladimir Lossky, quien también interpreta a Pseudo Dionisio de acuerdo con la tradición oriental, que es dependiente de la teología de Gregorio Palamás, y, por otro, a John Meyendorff, quien distingue al menos dos posibles interpretaciones de Dionisio (siendo una de ellas la de Palamás). Sobre esto, ver V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Barcelona: Herder, 2009); J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris: Éditions du Seuil, 1959): 279-326.

Palamás, cuyo origen adjudica, junto a Vladimir Lossky, a la tradición de los Padres griegos —entre ellos, a san Basilio de Cesarea, san Gregorio de Nisa, san Máximo el Confesor, san Juan Damasceno y también a Pseudo Dionisio Areopagita—. ⁵⁴ En términos terapéuticos, destaca Larchet los movimientos del espíritu dionisianos, es decir, aquellas formas de actividad del espíritu que se corresponden con, por un lado, el ejercicio discursivo de la razón acerca de los seres («movimiento en línea recta») y, por otro, la reflexión del espíritu en su interior en tanto contemplación que lo eleva hacia Dios, evitando así la desviación de la facultad de conocimiento («movimiento circular»). ⁵⁵

La actividad contemplativa natural está ordenada a Dios a través de la contemplación de la naturaleza y el cosmos, aun cuando el conocimiento de Dios no sea directo, debido a su trascendencia infranqueable, implicando esto una purificación en la imaginación y el conocimiento para deshacernos de nuestros conocimientos e imágenes limitados. ⁵⁶ Luego, el ser humano divinizado por la gracia puede gozar de la unión que lo asimila, a través de un cierto conocimiento unitivo, con el Dios que lo ha curado, alcanzando la salud espiritual perfecta. ⁵⁷ En torno a esta temática, a nuestro modo de ver, Larchet hace depender desmesuradamente a las obras dionisianas del posterior pensamiento de Gregorio Palamás, por un lado, al ligar explicativamente cada afirmación del Areopagita a una del teólogo bizantino y, por otro, al buscar demostrar su síntesis de la tradición teológica oriental con las expresiones de aquel primero, pero sosteniendo con ello las tesis teológicas de éste último. ⁵⁸

4. El terapeuta en el *Corpus Dionysiacum*: figura de la vida espiritual y sus dimensiones

4.1. Los términos terapéuticos y las categorías médicas empleadas en el CD

Más allá de las explicaciones de Jean-Claude Larchet en torno a la terapéutica en la tradición patrística oriental y el pensamiento dionisiano, consideramos posible reconocer en el *CD* una concepción particular de lo terapéutico. Esta puede reflejarse a través del análisis de la figura del terapeuta (θεραπευτής), atendiendo a su lugar, rol e identidad, puesto que en su peculiaridad se manifiesta, aun con ciertos límites, la com-

⁵⁴ Cf. Larchet, *Terapéutica...*, 681; V. Lossky, *Teología mística...*, 54.

⁵⁵ Cf. Larchet, *Terapéutica...*, 345; 51; DN IV, 9.

⁵⁶ Cf. Larchet, *Terapéutica...*, 673; 101; 675; 681; *Epist.* VII; *Epist.* VIII, 2; DN I, 4-5; MT I, 1.

⁵⁷ Cf. Larchet, *Terapéutica...*, 683; DN VII, 1.

⁵⁸ En este sentido, consideramos oportuno señalar que, aun cuando no sea el objetivo del autor dar cuenta de un análisis exegético estricto de las obras de Pseudo Dionisio, su punto de partida (teología oriental palamista) tiene consecuencias en su interpretación y sus menciones del *CD*, así como en su concepción sintética-global de la tradición patrística oriental que parece sostenerse sobre la base de una lectura palamista de la tradición previa a Palamás.

prensión sistemática del cosmos y de la vida espiritual desarrollada por el Areopagita. Intentaremos, por tanto, iluminar qué es la terapéutica para Pseudo Dionisio a través de la delimitación de la figura mencionada. Los tres aspectos (lugar, rol e identidad) nos servirán, en su mutua imbricación, para dicho fin.

El término *θεραπευτής* y sus variantes encuentran en el *CD* la triple semántica común a la palabra griega en la antigüedad, a saber, aquella relacionada al culto, al servicio y al cuidado. Así, por ejemplo, Pseudo Dionisio hace mención: 1) del culto del Dios verdadero (*ὄντως θεοῦ θεραπείαν*) elegido por Israel para sí;⁵⁹ 2) del servicio (*θεραπεύουσα*) que el ser humano hizo a sus enemigos, quienes lo llevaron a la perdición, al caer y alejarse de Dios;⁶⁰ y del servicio o ayuda (*θεραπεύσειν*) que Cristo ofrece a quienes de Él se alejan;⁶¹ y 3) de cómo el símbolo sagrado, debido a su conveniencia, es como el alimento que procura o remedia (*θεραπεύουσα*) la debilidad de quien lo toma, pues lo conduce hacia la sabiduría.⁶²

Esta semántica estrecha su cercanía con la «imagen médica», e ilumina la identidad del terapeuta, si uno atiende al uso que el Areopagita hace de categorías sobre lo médico. Esto es visible, puesto que, al hablar de los posesos y los catecúmenos, es decir, de los no iniciados en la vida espiritual de la Iglesia, Dionisio menciona que el ser humano, si ha alcanzado la perfecta divinización (*τελειωτικαῖς θεώσεσιν*), fijará en sí la norma de la impasividad (*ἀπαθεί*) y, a semejanza de quien es imagen, ayudará a quienes padecen tribulaciones dando “la impresión de ser un doctor [*ιατρός*]”.⁶³ De igual manera, aquellos que se preparan para la filiación vivificante (*ζωηφόρον νίοθεσίαν*), o sea, los catecúmenos, son preparados por los cantos y lecturas bíblicas, resultando fortalecidos e impulsados a “cuidar a otros [*ἐτέρων ιατροῦ*]”.⁶⁴ Esta actividad es vinculada con la adquisición de las virtudes, la imitación de Dios (*θεομιμήτως*), la firmeza frente a los ataques del enemigo, el deseo de servir a los demás, la purificación de quien aun le falte ser santo en algún aspecto, la conducción desde las imágenes sensibles al conocimiento inteligible, la promoción de la santa conversión y la transformación por semejanza con el Uno.⁶⁵

Todas estas acciones son funcionales a “remediar [*ιατροῦ*] sus males”⁶⁶ y esto es posible para cada uno según la medida de sus capacidades. Así como la ciencia médica (*επιστημονική ιατρική*) “muestra que la luz no actúa en el cuerpo humano carente de

⁵⁹ Cf. CH IX, 4.

⁶⁰ Cf. EH III, 11.

⁶¹ Cf. *Epist.* VIII, 1.

⁶² Cf. *Epist.* IX, 2. De la misma manera, los iniciados se sirven de los símbolos para conocer el misterio teúrgico, es decir, se sirven y curan (*θεραπεύειν*) del útil velo de los símbolos para ascender a la ciencia divina; cf. *Epist.* IX, 1.

⁶³ EH III, 7.

⁶⁴ EH IV, 3.

⁶⁵ Cf. EH IV, 3.

⁶⁶ *Epist.* VIII, 1.

órganos para recibirla”,⁶⁷ en virtud del sabio conocimiento de las cosas sagradas (la teología simbólica y mística) es que podemos saber cómo la Escritura alimenta y da vida. Ella actúa para la salvación de los iniciados o bautizados y los no iniciados (penitentes, posesos y catecúmenos), purificándolos, iluminándolos y guiándolos hacia la perfección, “en conformidad con el plan divino establecido por la jerarquía”.⁶⁸

4.2. El sistema ascético-místico del Areopagita: vida espiritual, jerarquía y orden cósmico

Los términos y categorías utilizados en el *CD*, en tanto apuntan a la vida espiritual eclesial, a las instituciones jerárquicas y a la obra de Dios, se encuentran interrelacionados entre sí e incardinados en lo que Marcel Viller y Karl Rahner denominan “el sistema ascético-místico del Areopagita” (*das aszetisch-mystische System des Areopagiten*).⁶⁹ Este sistema se sostiene sobre tres principios neoplatónicos tomados de Proclo: en primer lugar, el principio cíclico (*kyklische Prinzip*) que consiste en que todos los seres provenientes de Dios y, entre ellos, los racionales presentan un ritmo triple de proveniencia de Dios (πρόοδος), retorno a Dios (επιστροφή) y unión con Dios (ένωσις).⁷⁰ Este primer principio ascético-místico se vincula, en términos teológicos y metafísicos, con la impronta que el pensamiento de Pseudo Dionisio ha recibido del neoplatonismo post-plo-tiniano y de la tradición teológica patristica de los Padres capadocios, de la herencia de la Escuela Catequística de Alejandría (Clemente, Orígenes) y de la doctrina del concilio de Calcedonia.⁷¹

Para Dionisio hay un ritmo cíclico de la potencia divina que, una vez liberada de la fuente original, regresa a ella: la *moné* (μονή) o el momento de absoluta trascendencia del primer principio, que permanece (μένει) siempre en sí mismo, es inalterable e inagotable. Luego, la *próodos* (πρόοδος), en cuanto emanación de la potencia infinita del primer principio, se produce debido al desbordamiento que es provocado por su plenitud inmensa.⁷² Aquella primera se asocia a la unidad absoluta del primer principio (ένωσις) y, la segunda, a la subdivisión (διάκρισις) o multiplicación de la potencia infinita. Esta multiplicación penetra en el universo y, a medida que se aleja de su fuente, da origen a los seres, lo atraviesa todo y, animándolo y unificándolo, es la causa de su armonía.⁷³ De

⁶⁷ EH III, 6.

⁶⁸ EH III, 6.

⁶⁹ M. Viller & K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1939), 233. Las traducciones al español son propias.

⁷⁰ Cf. Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 233. Acerca de estos términos es posible ver: V. Muñiz Rodríguez, “Próodos y agápe en Dionisio Areopagita”, *Naturaleza y gracia*, 2 (2000): 565-572; A. Kiria, “El concepto de *epistrophé* en Proclo, Damascio y Dionisio Pseudo-Areopagita: un estudio comparativo”, *Patristica et mediaevalia* 45/2 (2024): 69-96.

⁷¹ Cf. Bosio, dal Covolo & Maritano, *Introduzione...*, 186.

⁷² Cf. *Ibid.*

⁷³ Cf. *Ibid.*

la *πρόοδος* forman parte todas las manifestaciones de la divinidad (bien, belleza, luz, providencia, amor, ser, vida, sabiduría, inteligencia, *lógos*, verdad, potencia, justicia, paz), mientras que la *epístrophé* (ἐπιστροφή) es causada por el principio mismo que, en tanto manifiesta en la primera como amor, belleza y objeto de deseo, reclama hacia sí a todos los seres y tiende a reunirlos (συναγωγός).⁷⁴

Esta mirada cósmica relacional y dinámica, al desplegarse por grados, da lugar naturalmente a una jerarquía.⁷⁵ Según Étienne Gilson, esto significa que en el cosmos se hallan dos elementos conexos y distintos que él denomina estado y función (y nosotros lugar y rol): respectivamente, la definición de cada ser por el lugar que ocupa en dicha jerarquía y el modo en que cada ser participa (μετοχή) de la iluminación y la transmite o comunica (μετάδοσις) desde el lugar que ocupa hacia otros seres.⁷⁶ Se trata del principio jerárquico (*hierarchische Prinzip*) del sistema ascético-místico areopagítico, que se cifra en que la actividad divina alcanza a los seres por medio de la jerarquía, es decir, por medio de los seres superiores a los inferiores.⁷⁷ En esta jerarquía, el terapeuta posee un lugar y un rol en virtud de su capacidad de participación y transmisión de aquello que él recibe en la jerarquía misma.

Por último, el tercer principio del sistema areopagítico es el *homoiótico* (*homoiotische Prinzip*), que corresponde al retorno que acontece por vía de asimilación con Dios (ὁμοίως θεοί). La semejanza une las cosas, dado que lo semejante se aproxima a lo semejante, siendo la perfección la semejanza con Dios.⁷⁸ Este proceso *homoiótico* se realiza, por la mediación jerárquica de los órdenes celeste y eclesiástico, a través del conocimiento, el amor y la gracia. Se habla aquí la divinización (θέωσις) del ser humano por medio de las tres vías clásicas de la purificación, la iluminación y la unificación o perfección mística.

Ahora bien, la jerarquía (ιεραρχία) “es una ciencia, actividad y perfección divinamente inspirada y estructurada [θεουργικῆς ἐπιστήμης καὶ ἐνεργείας καὶ τελειώσεως]”⁷⁹ que puede ser demostrada por la Escritura a quienes están “iniciados con santa consagración en los misterios jerárquicos y tradiciones [τοῖς τῆς ιεράς μυσταγωγίας τὴν τελετὴν

⁷⁴ Cf. Ibid. Este último punto es, a nuestro modo de ver, semejante al movimiento de los seres ejercido por la divinidad aristotélica según es descrita en la *Metafísica*; cf. E. Berti, “La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles”, *Sapientia* 68, 231-232 (2012): 1-22.

⁷⁵ E. Gilson, *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Gredos, 1976), 78.

⁷⁶ Cf. Ibid., 78.

⁷⁷ Cf. Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 233.

⁷⁸ Cf. Ibid., 233-234. El principio resumido bajo la expresión latina *similia similibus percipiuntur*, así como la noción de ὁμοίως θεοί se encuentran presentes en Platón (ej., aquel primero, puesto en boca de Agatón en el *Banquete*, 195b o la *República*, 329a) y en otros autores del platonismo medio, el neoplatonismo y la patrística; ver G. Giardina, “Chapter 15. *Homoiôsis Theôi* (Plato, *Theaetetus* 176b1) in Late Neoplatonism”, en D. Zucca (ed.), *New explorations in Plato's Theaetetus. Belief, Knowledge, Ontology, Reception* (Leiden/Boston: Brill, 2022), 325-352.

⁷⁹ EH I, 1.

ἐξ ιεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις]”.⁸⁰ Principio y subsistencia de toda jerarquía es Cristo, quien ilumina a los superiores y principia toda santificación, asemejándolos a Él según sus posibilidades.⁸¹ En virtud del deseo de belleza que nos eleva hacia Él, Cristo unifica nuestras diferencias, unificando y divinizando toda vida, hábito y actividad, así como capacita para la actividad eclesial del sacerdocio. Por ello, “revestidos de luz e iniciados en la obra de Dios [θεουργικοί], alcanzamos la perfección y perfeccionamos a otros [τετελεσμένοι και τελεσιουργοι γενέσθαι δυνησόμεθα]”.⁸²

Así, bajo el doble momento de la participación y transmisión mediante el iluminar y deificar o ser iluminado y ser deificado, cada miembro de la jerarquía es parte de ella recibiendo contemplación intelectual directa de Dios (jerarquía angélica o celeste) o por medio de símbolos sensibles que elevan a hacia la sabiduría de Dios (jerarquía eclesiástica).⁸³ Jerarca es el santo e inspirado, iniciado en ciencia sagrada, aquel que es jefe en el culto divino⁸⁴: “el jefe de cada jerarquía, en efecto, en la medida que lo requiere su ser, misión y rango, se ilumina y deifica. Comparte luego con sus inferiores, (...), la deificación que él recibe directamente de Dios”.⁸⁵ La jerarquía es el conjunto de realidades sagradas, manifestando en modo pleno todo lo que ella contiene como resultante de sus constitutivos sagrados.⁸⁶ “Nuestra salvación sólo es posible por deificación, que consiste en hacernos semejantes a Dios y unirnos a Él en cuanto nos es posible”⁸⁷. Esto se realiza por la jerarquía, pues es don divino que asegura la salvación y divinización de todo ser racional.⁸⁸ Ella “tiene como fin común amar constantemente a Dios y sus sagrados misterios; amor que Él infunde y en la unión con Él se perfecciona”,⁸⁹ motivo por el que debe primero uno purificarse de cuanto le sea contrario.⁹⁰

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Cf. Ibid.

⁸² Ibid. Aquí, la obra de Dios hace referencia a la encarnación, según destaca Teodoro H. Martín en Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 170. Esto puede entenderse 1) tanto en la iniciación en el conocimiento evangélico de la encarnación, 2) como iniciación en el mismo proceso de divinización comprendido al modo de una relación personal con la encarnación del Verbo. En este último sentido, la teología del Areopagita podría relacionarse con la teología de la encarnación de san Máximo el Confesor; ver S. Korb, “Whole God and whole man: Deification as incarnation in Maximus the Confessor”, *Scottish Journal of Theology* 75 (2022): 308-318.

⁸³ Cf. EH I, 2. La jerarquía, armónicamente ordenada acorde a los seres, es “el camino por el que el conocimiento desciende y el deseo asciende hacia Dios, el camino por el que se produce la procedencia de Dios y el retorno a Dios”; Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 234.

⁸⁴ Cf. EH I, 3. Ver también comentario en nota al pie número 13 en Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 172.

⁸⁵ EH I, 2.

⁸⁶ Cf. Ibid., 3.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Cf. Ibid., 4.

⁸⁹ Ibid., 3. El fin de toda jerarquía es la unión con Dios y su imitación (θεομίμητον); cf. CH III, 2.

⁹⁰ Cf. EH I, 3.

La jerarquía (tanto celeste como eclesiástica) goza de un orden interno establecido a partir de los tres grados de perfección, los cuales dan lugar en el *CD* al primer esquema de la doctrina de las tres vías de la vida espiritual. Es decir, las vías purgativa, iluminativa y unitiva (κάθαρσις, φωτισμος, τελείωσις/αφομοίωσις/ενωσις).⁹¹ “El orden sagrado dispone que unos sean purificados y otros purifiquen, que unos sean iluminados y que otros iluminen, que unos sean perfeccionados y que otros perfeccionen”.⁹² Sin embargo, es la Bienaventuranza de Dios (θεία μακαριότης) la que “purifica, ilumina y perfecciona [καθαριούσα και φωτίζουσα και τελειουργούσα]”.⁹³ Todavía más, ella “es la purificación en sí [αυτή], la luz en sí, la perfección en sí, está por encima [υπέρ] de toda perfección, de toda luz, es la fuente originaria de toda perfección en sí y la causa de toda jerarquía”.⁹⁴

El orden jerárquico en que se encuentran los terapeutas es el eclesiástico, intermedia entre la jerarquía celeste y la de la ley del Antiguo Testamento.⁹⁵ Aquella se articula en dos grupos de tres elementos, a saber, tres iniciadores que santifican y tres iniciados que son santificados. El primero de estos grupos está compuesto por: los obispos o jercas (ιεράρχης) que guían a la perfección, iluminando y purificando, siendo símbolo de Cristo, Cabeza de toda jerarquía;⁹⁶ los sacerdotes (ιερείς), que iluminan a sus iniciados; y los diáconos (λειτουργός) servidores, quienes purifican.⁹⁷ El segundo grupo, el de los iniciados y no iniciados,⁹⁸ comprende (en orden ascendente): 1) a los no iniciados que necesitan de purificación, o sea, catecúmenos (κατηχούμενοι), posesos (ενεργούμενοι) y penitentes (οἱ ἐν μετάνοια ὄντες),⁹⁹ a cargo de los diáconos; 2) a los bautizados, quienes requieren iluminación, es decir, los fieles o el «pueblo santo» (ιεροῦ λαοῦ),¹⁰⁰ destinados a los sacerdotes; y 3) a aquellos otros bautizados o iniciados que deben ser perfeccionados, es decir, los monjes (μοναχούς) o terapeutas (θεραπευτάς), bajo el cuidado de los obispos.¹⁰¹

⁹¹ Cf. CH III, 2; EH V, 3; Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 234-235. Estas etapas de la vida espiritual, presentes a lo largo de la tradición espiritual cristiana, “coinciden con la concepción platónica y se hallan expresada en otros términos en los comentarios de Proclo a Platón”; Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 234.

⁹² CH III, 2.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ CH III, 2; Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 235.

⁹⁵ Cf. EH V, 2.

⁹⁶ Cf. Ibid., 5-7; cf. Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 235. Así como en la jerarquía celeste, “las órdenes superiores poseen todas las propiedades de las órdenes inferiores, mientras que a estas últimas únicamente les son otorgadas ciertas funciones o propiedades de aquellas primeras”; Bosio, dal Covolo & Maritano, *Introduzione...*, p. 182; cf. EH V, 7. Las traducciones al español son propias.

⁹⁷ Cf. EH V, I, 6-7; V, II, 8.

⁹⁸ Cf. EH VI, 1-3.

⁹⁹ Cf. EH III, II.

¹⁰⁰ Cf. EH VI, 2.

¹⁰¹ Cf. EH VI, 3.

Nuevamente, por un lado, los no iniciados están en vías de purificación, siendo instruidos, fortalecidos y conducidos del pecado a la santidad por la Escritura en orden a acceder a la contemplación y comunión iluminadoras de los sacramentos, agraciados por la ayuda de los diáconos.¹⁰² Y, por otro lado, los bautizados ya purificados e iniciados en la contemplación de algunos de los misterios sagrados por los sacerdotes, se encuentran en vías de iluminación, según su capacidad, en orden a ser colmados de santa alegría (ιερός ευφροσύνης) elevándose hacia el amor divino.¹⁰³ Estos últimos, según el Areopagita, pueden alcanzar la iluminación y contemplación, pero no con el grado de perfección de los clérigos y monjes.¹⁰⁴

4.3. Lugar, rol e identidad del terapeuta en el pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita

Nos ocupa ahora describir lo que se afirma de estos últimos. “El santo orden de los monjes es el más excelso de todos los iniciados. Ya están purificados de toda mancha y tienen pleno poder y santidad completa en sus actividades”.¹⁰⁵ Se trata de quienes han ingresado en la sagrada actividad contemplativa (θεωρεῖν ιερουργίας), y han logrado la contemplación y comunión intelectual (νοερά θεωρία καὶ κοινωνία). Los obispos son quienes los perfeccionan, iniciándolos en los sagrados misterios sacramentales. Así, los monjes “se elevan, gracias a esta ciencia sagrada, y según sus propios méritos, hasta la más completa perfección correspondiente a este orden”.¹⁰⁶

Estos hombres son llamados terapeutas o también monjes, “por la perfección con que celebran el culto, es decir, el servicio de Dios [ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ καθαράς υπηρεσίας καὶ θεραπειάς]”.¹⁰⁷ Este nombre, otorgado en la tradición cristiana únicamente por Dionisio a los monjes, parece haber sido tomado de la obra *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría,¹⁰⁸ y coincide con la triple semántica en torno a lo terapéutico que hemos descrito más arriba. Según la descripción del Areopagita, la vida de los terapeutas permanece unificada en su recogimiento que, lejos de toda distracción, “los capacita para llevar a la perfección un peculiar género de vida que los identifica con Dios y los abre a la perfección del amor divino”.¹⁰⁹ Por tanto, en institución sagrada de la imposición de la tonsura, a ellos se les otorga una gracia perfeccionadora por medio de una invocación

¹⁰² Cf. EH VI, 1: “προς τό τελέως ἑκκαθαρθείσας αὐτάς εἰς τήν φωτιστικὴν τῶν φανοτάτων ιερουργιῶν θεωρίαν τε καὶ κοινωνίαν μεταχθῆναι”.

¹⁰³ Cf. EH VI, 2: “ἐν ταῖς θεωρίαις αὐτῶν καὶ κοινωνίαις ἀπάσης ιερᾶς ευφροσύνης ἀποπληρουμένη καὶ προς τον θεῖον τῆς ἐπιστήμης αὐτῶν ἔρωτα ταῖς ἀναγωγικαῖς αὐτῶν δυνάμεσιν ἀναλόγως ἀναπερουμένη”.

¹⁰⁴ Cf. EH V, III, 5; *Epist.* VIII, 4; Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 224 (nota al pie número 7).

¹⁰⁵ EH VI, 3.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 225 (nota al pie 8).

¹⁰⁹ EH VI, 3: “καὶ τῆς ἀμέριστου καὶ ενιαίας ζωῆς ὡς ἐνοποιούσης αὐτοῦς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπτύξεσιν εἰς θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον τελείωσιν”.

santificadora. Se distinguen a la vez de los ministros ordenados y de los laicos, pues los monjes pertenecen a este último grupo mientras alcanzan la perfección vital de los miembros superiores de aquel primero.¹¹⁰

El lugar propio del terapeuta se delimita por su estado de iniciado en la perfección vital a cargo del obispo, instituido como tal por un sacerdote mediante una consagración que no lo sella (con el carácter) dentro del orden clerical. Su rol o función se ve asociada a dicha perfección, es decir, a la orientación integral de su vida, por medio del recogimiento y la santa soledad, hacia la semejanza con Dios en su unidad, la contemplación y la participación en los sagrados misterios de la Escritura y los sacramentos. Ello es simbolizado en la imposición del hábito, cuyo valor simbólico es la conversión a la vida perfecta que desarrolla lo que había sido iniciado en el bautismo.¹¹¹

“El orden monacal no tiene el oficio de dirigir a otros, sino que se identifica como estado de santa soledad, haciendo lo que manden los sacerdotes”;¹¹² sí debe conducirse en una vida de unidad interior (mental, espiritual), renunciando a actividades y fantasías que puedan guiarle a cierta división consigo mismo, expresando en sí “la más perfecta sabiduría de la vida monástica (τὸν μοναχὸν φιλοσοφίαν) en que florece la inteligencia de los mandamientos conducentes a la unificación”.¹¹³ “Su vida está simplificada y se han obligado a estar unificados con el Uno, unidos con la santa Unidad”,¹¹⁴ dedicándose a la “elevación espiritual de una vida purificada hasta las más altas cumbres de contemplación e iluminación”.¹¹⁵

Así, ellos se distancian del resto de los iniciados por cierta proximidad con el orden clerical, es decir, por su estado santo de comunión “en que se unen todos los configurados con Dios por lazos gozosos de amor mutuo”.¹¹⁶ Por ello, el monje es aproximado a la contemplación de los sagrados misterios, de manera que “por el santo conocimiento de las ceremonias en que ya participa será admitido en la comunión con Dios de modo muy diferente a como se admite en general al pueblo santo”.¹¹⁷

Ahora bien, hasta aquí la identidad del monje o terapeuta, tal como es presentada en el capítulo sexto de la *Jerarquía eclesiástica*, nos impulsa a ver en él cierta cercanía con los teólogos (θεολόγων) y los ascetas (ἀσκητῶν), aquellos que también se dedican a las verdades divinas, pero en un grado menor al de los ángeles.¹¹⁸ Desde su lugar y función, el terapeuta deberá entonces dedicarse a purificar su entendimiento y disponerlo a in-

¹¹⁰ Cf. EH VI, 3.

¹¹¹ Cf. EH II, II, 7; II, III, 4; Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 226 (nota al pie 15).

¹¹² EH VI, III, 1.

¹¹³ Ibid., 2.

¹¹⁴ Ibid., 2.

¹¹⁵ Ibid., 2.

¹¹⁶ Ibid., 4.

¹¹⁷ Ibid., 5.

¹¹⁸ Cf. DN XIII, 4.

gresar a la vía mística de un conocimiento superior, es decir, a través de un ascetismo o *κάθαρσις* sensible, intelectual y espiritual (o psicológico).¹¹⁹ Esta etapa ascética preparatoria (vía purgativa) es inicio del retorno del terapeuta hacia Dios. En su proximidad con los símbolos de la liturgia, cuyo uso tiene valor pedagógico e iniciático,¹²⁰ aquel obtendrá un conocimiento superior (recóndito y misterioso) acerca de Dios, mientras que, en la oración y su silencio contemplativo, se mantendrá en tensión hacia un conocimiento directo, más alto, íntimo y misterioso, “por comunicación del entendimiento con la divinidad”.¹²¹

Por su espíritu contemplativo, el monje depurará su conocimiento sensible y racional respecto de las cosas divinas, para luego recibir de Dios su revelación e iluminación (*φωτισμός*), con la que entra en contacto con el mundo celeste e inteligible (vía iluminativa). Por último, su ascensión espiritual lo guiará hacia la perfección en la que el monje logrará el conocimiento de las realidades ocultas tras el velo de los símbolos (exégesis noética).¹²² Es decir, la verdadera contemplación (*θεωγία*) de los símbolos litúrgicos que conducen anagógicamente hacia aquello que se aspira, o sea, a las realidades divinas a las que busca asimilarse intelectualmente.¹²³ Se trata, entonces, de la divinización, la unión con Dios, el culmen del ascenso cuyo motor es el amor, el movimiento de caridad por el que llega a su fin el proceso *homoiótico* en el retorno hacia el principio único. El monje sale de sí mismo (*ἑκστασις*), olvidando y abandonando todo para llegar al término de la unión y asimilación inefables (vía unitiva).¹²⁴ Una vez más, “la iluminación consiste en dejarse invadir por la caridad divina, en el ascenso a la actividad permanente de contemplación”,¹²⁵ mientras que “la perfección es finalmente la participación en el conocimiento perfecto de los misterios contemplados”.¹²⁶

Con todo, algo más queda por mencionar acerca del terapeuta, si uno atiende a que él es sujeto del proceso *homoiótico*, cuya realización es dada por la obra que oficia Dios en su vida ascética y unitiva dedicada al amor y conocimiento divinos. El sistema ascético-místico areopagítico, así como su concepción teológico-metafísica, no comporta una estructura quieta y estanca, sino todo lo contrario. Ejemplo de esto es que, aun cuando el monje no posea el oficio de dirección de otros, Dionisio exhorta al terapeuta Demófilo a hacerse semejante a Cristo incluso en el gobierno.¹²⁷ En los primeros capítulos de la *Teo-*

¹¹⁹ Cf. Fraile, *Historia de la filosofía...*, 167; 175.

¹²⁰ Cf. J. M. Nieva, “Jerarquía y divinización del hombre según Dionisio Areopagita”, *Universitas Philosophica* 38 (2002), 137-150.

¹²¹ Fraile, *Historia de la filosofía...*, 174.

¹²² Cf. Nieva, “Jerarquía y divinización...”, 143.

¹²³ Cf. Fraile, *Historia de la filosofía...*, 174-176; Nieva, “Jerarquía y divinización...”, 143.

¹²⁴ Cf. Fraile, *Historia de la filosofía...*, 175-176; Gilson, *La filosofía en...*, 79.

¹²⁵ Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 235.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Cf. *Epist.* VIII. En este sentido, también cabría una movilidad del monje desde su orden hacia el episcopal, puesto que de entre aquellos es que son elegidos quienes van a servir como obispos en la Iglesia oriental

logía mística, Dionisio exhorta al ejercicio en las contemplaciones místicas, ejercicios espirituales que comportan esfuerzos de reflexión intelectuales que pueden ser empleados por los iniciados en un proceso de elevación divinizadora y cuyo modelo puede encontrarse en Moisés en su ascenso al Sinaí.¹²⁸ Algo semejante podemos afirmar respecto de la terapia.

Los monjes son los terapeutas (θεραπευτής) que, quedando fuera del santuario durante el rito sacramental, son iniciados estando más cerca del pueblo que de los sacerdotes, pues así deben participar de los divinos misterios, recibiendo la muestra de lo contemplado por quienes están más cerca del altar. Por ello, el monje debe someterse, en el aprendizaje de las cosas divinas y según el orden al que pertenece, a los sacerdotes y todo miembro jerárquico superior.¹²⁹ Pero el terapeuta, fue hecho servidor (θεραπευτής) del Bien y se encuentra cometido a un servicio en específico, que es el servicio (θεραπείας) del Bien. Esta terapia, servicio, cuidado y culto del Bien, a la que Dionisio menciona como propia, es a la que debe someterse el monje Demófilo.¹³⁰ Pues, hay quienes pueden ser llamados “siervos del Dios verdadero [ὄντως Θεοῦ θεράποντες]”¹³¹, como Daniel y José, santos varones de la antigua Alianza que fueron “encargados de explicar las visiones que Él había enviado a sus jefes por medio de los ángeles”.¹³²

Del mismo modo, el santo Moisés fue quien mereció contemplar a Dios por haber imitado la bondad divina, “en efecto, era muy manso, y por eso se le llama «siervo de Dios» [θεράπων Θεου]”.¹³³ En esto, podemos decir, el monje o terapeuta puede encontrar en Moisés un modelo, tal como en la contemplación mística, pues él “sabía que quien tiene que tratar con Dios-Bondad debe poner todo su empeño en hacerse muy semejante a Él, imitándolo [θεομιμησίας], en la medida posible y tener conciencia de que sus obras han sido buenas”.¹³⁴ El modelo de Moisés es válido en virtud de su semejanza con Dios, pues, como Cristo, que es manso y humilde, se lanza hacia un servicio benefactor (θεραπείας) para con el pueblo santo y la clase purificada a través de los caminos ascendente y descendente de las jerarquías.¹³⁵

La superbondad de Cristo (ὑπεραγάθου Χριστου), inefable e incomprensible, es participada en la medida de las capacidades de cada quien, haciéndolo semejante a Cristo en la caridad divinizadora que es motor de servicio terapéutico. Ser servidor del culto o cuidador del Bien, compartir el servicio dedicado al Bien, significa dedicación sacramental, contemplación orante intelectual y, también, ejercicio de las virtudes, cuidado de

(desde las fechas de datación de los textos dionisianos); cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 263 (nota al pie número 1).

¹²⁸ Cf. Nieva, “Ejercicios espirituales...”, 303-309.

¹²⁹ Cf. *Epist.* VIII, 1.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, 4.

¹³¹ CH IX, 4.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Epist.* VIII, 1.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Cf. *Epist.* VIII, 2.

quienes requieren de guía y enseñanza e iluminación en los misterios divinos.¹³⁶ El buen terapeuta se asemeja al Maestro, compartiendo su bien, y se forma en el gobierno de sí, puesto que “quien se gobierna a sí mismo también podrá gobernar a otro”.¹³⁷ Del mismo modo, podrá el terapeuta ser justo, es decir, “dar a cada uno lo que le pertenece”.¹³⁸ Esta es la imitación del servicio bienhechor (θεραπεύσειν) que Cristo ofrece a los pecadores,¹³⁹ de quien es imagen el doctor (ιατρός) que, en sus virtudes, su impassibilidad y su perfecta divinización, se lanza hacia el cuidado de otros (ἐτέρων ιατρείας).¹⁴⁰ En una palabra, las categorías médicas empleadas por Dionisio son fuertemente semejantes, en su uso y atribución, a las categorías terapéuticas en su triple semántica.

En última instancia, la justicia de la que es capaz el terapeuta que se gobierna a sí mismo, imita a Dios en su justa providencia (δικαιοσύνης προνοίας), pues distribuye los bienes a cada uno según su correspondiente orden.¹⁴¹ La terapia del Bien, como servicio, culto y cuidado, es la actividad de quien imita la providencia de Dios, pues la Providencia divina (ἡ θεία πρόνοια) “cuida [προνοεῖ] convenientemente de cada uno de los seres”¹⁴² y “cuida [προνοεῖ] de quienes son libres como libres”; a ella le es impropio “ocasionar daño a la naturaleza”¹⁴³ y ella otorga bondades a cada uno en la medida de la naturaleza de los que reciben (προνοουμένων) esa providencia, o sea, según les corresponda.¹⁴⁴ Es el Bien-Hermosura, el mismo Dios, quien induce a las cosas superiores a cuidar (πρόνοιαν) de las inferiores y así, por el amor que lleva incluso al éxtasis, impulsa a los que aman no a ser de sí mismos, sino del amado, tal como lo demuestran los superiores al preocuparse de los inferiores, los del mismo rango al unirse entre ellos y los inferiores al volverse hacia sus superiores con santidad.¹⁴⁵

5. Conclusiones

Hasta aquí, nuestra aproximación al *Corpus Dionysiacum* ha intentado dar cuenta del matiz terapéutico de su contenido a fin de descubrir la comprensión que de ello presenta el autor anónimo. Para esto, nos hemos servido de los estudios de Fernando Rivas Rebaque y de Jean-Claude Larchet para acercarnos a la dimensión terapéutica presente en la tradición de los Padres de la Iglesia. Hemos presentado, en sus puntos más relevan-

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, 5.

¹³⁷ *Ibid.*, 3.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, 1.

¹⁴⁰ Cf. EH III, 7; EH IV, 3.

¹⁴¹ Cf. *Epist.* VIII, 3.

¹⁴² DN IV, 33; cf. DN XII, 2.

¹⁴³ DN IV, 33. Nótese que, en este apartado, Dionisio busca responder a la pregunta acerca de la existencia del mal y la existencia de la providencia.

¹⁴⁴ Cf. DN IV, 33.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 12.

tes, los elementos significativos de la tradición patrística oriental según la perspectiva de Larchet, así como la interpretación que este realiza de las obras areopagíticas en concordancia con dicha tradición.

En relación con las líneas de Rivas Rebaque traídas al diálogo en nuestra primera sección, podemos concluir que también entre las expresiones del Areopagita, tal como han sido presentadas, se puede encontrar una mutua vinculación entre salud psicofísica y salvación integral. Asimismo, como el español destaca, el lugar privilegiado en la preocupación por lo terapéutico entre los siglos IV y VII, ha sido el monacato: este es el lugar o estado que toma protagonismo al reconocer las categorías terapéuticas empleadas por el autor anónimo cuyos escritos son datados hacia esas mismas fechas. Es el estudio de la vida interior, tal como aquel primero subrayaba, lo que motiva el descubrimiento de la terapia que, para Dionisio, es un servicio al Bien que puede adjudicarse tanto al laico consagrado como monje o a cualquier otro miembro de la Iglesia, siempre que sea atribuido según sus capacidades.

Es cierto que Dionisio no parece ofrecer terapias, en plural, que puedan responder a posibles sintomatologías y nosologías varias: la enfermedad aparece en singular, tal como la terapia. Sin embargo, si uno atiende a las relaciones análogas existentes entre los seres debido a los grados del ser, la misma ontología dionisiana demuestra ser capaz de dar cuenta de múltiples potenciales aplicaciones de la terapia-servicio del Bien. Por otro lado, aun cuando no se ofrezca un estudio pormenorizado de las enfermedades corporales, psíquicas y espirituales, la obra areopagítica sí da cuenta de la existencia de la enfermedad, análoga al mal, que limita al ser humano en su condición pecadora. De la misma manera, la paz interior o impasibilidad y las virtudes, la sabiduría y la caridad cobran relevancia como síntomas de la divinización, y con justicia podemos llamarlas síntomas (como lo hacen Rivas Rebaque y Larchet a partir de la lectura de otros escritores eclesiásticos y Padres de la Iglesia).

Cristo no es llamado médico por Dionisio, pero sí es el modelo de quien es imagen el que se hace médico para otros, y la terapia o cuidado que uno puede oficiar tiene lugar únicamente en el asemejarse y participar de su vida divina. Esta terapia responde a los efectos del pecado sobre la base de una dinámica sinérgica divino-humana, pues imita el amor de Cristo al género humano, que como Dios-Hombre “ha llevado a cabo entre nosotros una nueva forma de actuar divina y humana [τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν] a la vez”.¹⁴⁶

Tal como ha mencionado Larchet para la tradición oriental, también en Dionisio las categorías médicas y terapéuticas son próximas a las ascéticas, pues es el terapeuta quien se entrega a la vida ascética (que puede llamarse teantrópica como lo hace el teólogo francés); y, aun cuando los usos de estas categorías puedan ser relativamente pocas, estas son aplicadas como símbolos o realidades análogas a otras espirituales, prácticas y teológicas. En última instancia, los usos que hace Dionisio de estas categorías conciernen a la salvación en tanto deificación: los presupuestos antropológicos y teológicos de la terapia están, en el *CD*, bien presentes al menos en carácter implícito.

¹⁴⁶ *Epist.* IV.

La deificación, elemento clave de la terapéutica dionisiana, es una condición de su posibilidad, más no una condición estática, sino dinámica. La semejanza con Dios y la participación de su vida divina es quien inicia en los sagrados misterios a quien se lanzará hacia el cuidado de otros. Podría decirse que se trata de una terapia con rasgos eclesiales o jerárquicos, siempre y cuando esto exprese su dinamismo. Además, por el principio jerárquico, debería afirmarse también que, si puede llegar a ser médico de otros alguno de los miembros de la jerarquía, debe poder hacerlo en virtud de su participación en la jerarquía desde su lugar. Esto supone que otros superiores le permitan hacerlo al participarle sus capacidades, purificándolo, iluminándolo y perfeccionándolo. Toda participación debe adjudicarse, en mayor grado y análogamente, a quien es cabeza de toda jerarquía, es decir, a Cristo, el médico por excelencia de todos los demás miembros de la jerarquía.

En esto último, tiene gran importancia la vida sacramental, es decir, la vida de la gracia y los signos visibles instituidos. La terapia, en tanto vida espiritual, requiere de ellos en términos culturales y espirituales (*noéticos*, *anagógicos*). También esto manifiesta el requerimiento de la conversión vital hacia Dios que debe realizar el iniciado-bautizado como el bautizado-terapeuta, pues sus facultades son orientadas hacia Dios por las vías de perfeccionamiento. Se trata del apartamiento del mal y la aproximación hacia el Bien-Hermosura (en que el conocimiento tiene cierta primacía, aun cuando la caridad es de gran importancia).

En nuestra consideración de las contribuciones que Larchet destaca de Dionisio, hemos demostrado cierta insuficiencia en su interpretación, que puede ser complementada por este estudio primero. Más allá del punto de partida palamista visible en la interpretación que Larchet hace de Dionisio, creemos que sus menciones no logran dar cuenta de la peculiaridad del pensamiento dionisiano. Salvaguardando que este puede no haber sido un objetivo de dicho autor, nos parece que es de relevancia que este tipo de estudios se desarrollen para la mayor distinción de los aportes de cada autor de la era patrística.

A nuestro modo de ver, nuestro estudio ha dado cuenta de que es posible reflejar el sistema ascético-místico areopagítico, así como su concepción metafísica-teológica, en sus aspectos más relevantes desde la figura del terapeuta: arquetipo perenne de la vida terapéutica espiritual que trasluce en sí la síntesis del orden de la redención. En este sentido, hemos delimitado su lugar, rol e identidad, elementos mutuamente implicados e iluminadores, luego de haber destacado la triple semántica de lo terapéutico, cuya vinculación con las categorías médicas empleadas por Dionisio se han hecho visibles por ser atribuidas en términos análogos a los mismos seres. Estos, miembros de las jerarquías, presentan características similares aun en su diversidad de estados y funciones, y esto, dado en razón de la analogía interna al discurso areopagítico, también es aplicable a la terapia como servicio y medicina. En una palabra, la imagen médica no es ajena al Areopagita, así como no lo es la terapéutica. Por el contrario, se conforman como una clave de interpretación de su obra en virtud de la figura del terapeuta.

Nuestro estudio, creemos, puede todavía ser desarrollado si se atiende a la procedencia de Dios, característica de todos los seres: la sabiduría y la salvación se implican mutuamente y se relacionan con la terapéutica tal como ha sido presentada hasta aquí.

Estas se asocian a la acción divina, y esta ha sido brevemente presentada en términos sacramentales, espirituales, cristológicas y en relación con la Providencia, concepto nuclear que ilumina la acción terapéutica humana.

También puede afirmarse que las tres vías del perfeccionamiento espiritual, o sea, la purificación, iluminación y perfección, pueden ser estudiadas en términos terapéuticos según sus dos momentos activos y pasivos: la santificación y el ser santificado. Así, la terapia, considerada bajo un sentido análogo amplio, puede ser llevada al terreno común de la santificación entre los miembros de las jerarquías, esto es, una terapia común de aquellos que viven en comunión: una economía salvífica-terapéutica. Por ello, el monje como figura posee una primacía debido a sus características (su vida unificada y dedicada a la perfección), pero no por ello deja de ser posible, incluso en el sistema dionisiano, hablar de una terapia o terapéutica superior o más amplia a la propia de los monjes.

En último lugar, concluimos, todo ello demuestra la diversidad de aspectos y dimensiones de los que goza la vida espiritual, pues la terapia y el terapeuta se encuentran atravesados por el ordenamiento cosmológico dionisiano, así como por su estructuración jerárquica. El terapeuta, desde su lugar y función, guarda una vida unificada al punto de traslucir con ella todo el sistema ascético-místico del Areopagita, ya sea debido a sus momentos activo y pasivo, sus vías purgativa, iluminativa y unitiva, sus aspectos (más o menos implícitos) antropológicos, morales, sapienciales, litúrgico-cultuales y sacramentales, o en sus dimensiones metafísicas, eclesiológico-cristológicas y teológico-místicas. Esta unidad total se halla presente en el sistema ascético-místico y metafísico-teológico, dinámico y relacional, diseñado por el gran autor anónimo del llamado *Corpus Dionysiacum*.

Bibliografía

Obras del Pseudo Dionisio Areopagita

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Corpus Dionysiacum. Bd. I. De divinis nominibus*. Hrsg. von Beate Regina Suchla. Berlin/New York: De Gruyter, 1990.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Corpus Dionysiacum. Bd. II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

Bibliografía general

BERTI, Enrico. “La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles”, *Sapientia* 68 231-232 (2012): 1-22.

BOSIO, G., E. dal Covolo & M. Maritano. *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli V-VI-II*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1996.

- FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía. II. El judaísmo, el cristianismo, el islam y la filosofía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- GILSON, Étienne. *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos, 1976.
- KIRIA, Ana. “El concepto de epistrophé en Proclo, Damascio y Dionisio Pseudo-Areopagita: un estudio comparativo”, *Patristica et mediaevalia* 45/2 (2024): 69-96. DOI: <https://doi.org/10.34096/petm.v45.n2.15772>
- KORB, Samuel. “Whole God and whole man: Deification as incarnation in Maximus the Confessor”, *Scottish Journal of Theology* 75 (2022): 308-318. DOI: <https://doi.org/10.1017/S003693062200059X>
- LARCHET, Jean-Claude. *Térápéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme, 2016.
- LASTRA SHERIDAN, Julio César. “Dionisio Areopagita, filosofía neoplatónica y revelación cristiana”, *Patristica et Mediaevalia* 31 (2010): 75-82.
- LOSSKY, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.
- MEYENDORFF, John. *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*. Paris: Éditions du Seuil, 1959.
- MUÑIZ RODRÍGUEZ, Vicente. “Próodos y agápe en Dionisio Areopagita”, *Naturaleza y gracia* 2 (2000): 565-572
- NIEVA, José María. “Ejercicios espirituales y trascendencia en Dionisio Areopagita”, *Teología y Vida* 43 (2002): 303-309.
- NIEVA, José María. “Jerarquía y divinización del hombre según Dionisio Areopagita”, *Universitas Philosophica* 38 (2002): 137-150.
- RIVAS REBAQUE, Fernando. *Térapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2012.
- VILLER, Marcel & Karl Rahner. *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1939 [Traducción al italiano: Viller, Marcel & Karl Rahner. *Ascetica e mistica nella patristica. Un compendio della spiritualità cristiana antica*. Brescia: Queriniana, 1991].
- ZUCCA, Diego (ed.). *New explorations in Plato's Theaetetus. Belief, Knowledge, Ontology, Reception*. Leiden/Boston: Brill, 2022.