

JERARQUÍA Y DIVINIZACIÓN DEL HOMBRE SEGÚN DIONISIO AREOPAGITA

JOSÉ MARÍA NIEVA*

RESUMEN

La presente comunicación indaga la concepción dionisiana de la divinización del hombre. Para ello analiza los capítulos 1,2 y 3 de la *Jerarquía Eclesiástica* donde se define la divinización como aquello “que consiste en hacernos semejantes a Dios y unirnos con Él en cuanto nos es posible”(376 a). A esta noción se vinculan los conceptos de jerarquía, mediación y sacramento que deben ser aclarados debidamente para comprender la concepción dionisiana de la divinización. Esta aclaración está guiada por las preguntas: ¿cómo llega el hombre a divinizarse? y ¿cuál es la antropología subyacente en esta concepción de la divinización? Concluye mostrando que es necesario la inteligencia de los ritos, de los sacramentos y de los símbolos sensibles, puesto que la divinización de las inteligencias humanas no puede cumplirse sin la ayuda y sin la mediación de lo sensible.

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina.

HIERARCHY AND THE DIVINISATION OF MAN IN DIONYSUS AREOPAGITIC

JOSÉ MARÍA NIEVA*

ABSTRACT

The present communication investigates the dionysian conception of the divinisation of man. For that it analyzes chapters 1.2 and 3 of the *Ecclesiastical Hierarchy* where the divinisation is defined as "that which consists of making our selves similar God and to unite our selves with Him as much as it is possible to us "(376 a). The concepts of hierarchy, mediation and sacrament that are linked to this notion must be clarified properly in order to understand the dionysian conception of the divinisation. This explanation is guided by the following questions: how does man get to make himself divine? And, which is the anthropology underlying this conception of the divinisation? The paper concludes showing that the understanding of the rites, the sacraments and the sensible symbols is necessary, since the divinisation of human intelligences cannot be fulfilled without the aid and the mediation of the sensible.

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina.

LA FIGURA DE DIONISIO el Areopagita sigue siendo enigmática a través de los siglos. Aún cuando se hayan llevado a cabo investigaciones que han demostrado dependencias claras respecto de los grandes representantes de la tradición neoplatónica en puntos capitales de su doctrina, él mismo escapa a una apreciación certera. A la vez, es imposible dejar de reconocer la huella que ha dejado o quizá, deberíamos decir mejor, el ritmo que le ha impreso al pensamiento en la filosofía medieval y posterior. Sus escritos causan todavía hoy una impresión profunda a quien los lee y lo motiva a interrogarse no sólo sobre quién es el autor del "*Corpus Dionysiacum*" sino también a comprender la trama del mismo.

A este respecto nos proponemos en el presente trabajo indagar la concepción dionisiana de la divinización del hombre recurriendo a los capítulos 1, 2 y 3 de la "*Jerarquía Eclesiástica*". Nos guiarán en esta indagación las preguntas: ¿cómo llega el hombre a divinizarse? y ¿cuál es la antropología subyacente en esta concepción de la divinización?

1. JERARQUÍA Y DIVINIZACIÓN

EN LAS PRIMERAS LÍNEAS del primer capítulo se propone ya una definición de jerarquía que trasluce los desarrollos ulteriores de la misma. En efecto, se define la jerarquía como "*una ciencia, una actividad y una perfección que conducen a Dios*" (EH 369 d)¹. Esta definición concuerda con la que se ha dado en la "*Jerarquía Celeste*" cuando se afirma que

la jerarquía, a mi juicio, es un orden sagrado, una ciencia, una actividad que asemeja, tanto como es posible, a la deiformidad y, según las iluminaciones de las cuales Dios les ha hecho don, se elevan a la medida de su fuerzas hacia la imitación de Dios (CH 164 d)².

1. Para las citas de la "*Jerarquía Eclesiástica*" (EH) nos hemos servido de la traducción de M. De Gandillac a *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Oeuvres Complètes*, Aubier, París, 1954

2. DENYS L'AREOPAGITE, *La Hiérarchie Céleste*(CH), introduction par R. Roques, étude et texte critique par Günter Heil, traduction et notes par M. De Gandillac, SC, Les Editions du Cerf, París, 1958.

Se deja presentir aquí que el “objetivo al cual apunta Dionisio, en sus escritos, es aquel de la filosofía neoplatónica, la semejanza con Dios”³.

Si la filosofía neoplatónica es una “filosofía de la vida espiritual”⁴, es decir, la verdadera vida del espíritu consiste en leer a Platón y de modo especial el *Parménides* que en su primera hipótesis postula el verdadero conocimiento teológico por excelencia, el camino apofático, puede comprenderse, entonces, sin ninguna duda, que el eje programático estará dado por la exhortación de Platón en el *Teeteto* de “asemejarse a Dios, en la medida de lo posible”(176 a). Exhortación que Plotino traduce de la siguiente manera: “Pero la meta de nuestro afán no es quedar libre de culpa, sino ser Dios” (Enéadas I,2,6).

Ahora bien, en Dionisio Areopagita alcanzar la divinización no es posible sin recurrir a la jerarquía, la cual es entendida como una pluralidad cualitativa de seres que se ordenan según el valor espiritual de cada uno de ellos puesto que “*quien dice jerarquía dice, en efecto, colección ordenada de todas las realidades santas*”(EH, 370 e).

Esto revela, entonces, una visión estructurada y ordenada de la realidad tanto en el plano cósmico como antropológico, es decir, el universo dionisiano es una cadena de seres que surge de un Principio supremo, lo Uno o Bien.

Al decir que la jerarquía es una ciencia se afirma, inmediatamente, que tiene como objeto a Dios, por así decirlo, y a las realidades divinas o inteligibles. Repercuten aquí claramente los ecos platónicos de la

3. O'MEARA, Dominic “Evêques et philosophes-rois: philosophie politique néoplatonicienne chez le pseudo-Denys” en DE ANDÍA Y (ed), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Etudes Augustiniennes, París, 1997, p.77. “La doctrina del pseudo-Denys está dominada por el doble problema del conocimiento de Dios y de la divinización: una divinización que es, de suyo, conocimiento de Dios; y, reciprocamente, un conocimiento de Dios por el mismo divinizador”. Ver también ROQUES, R., Introducción a *Denys L'Aréopagite, La Hiérarchie Céleste*, Sources Chrétiennes, Les Editions du Cerf, París, 1958, p.XIX; Cfr. SAFFREY, H.D., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, J. Vrin, París, 1991, p. 214.

4. TROUILLARD, J., *La Purification Plotinienne*, Presses Universitaires de France, París, 1955, p. X

noción de ciencia que versa sobre las realidades inmutables e inteligibles, sobre lo que verdaderamente es.

El hombre no puede alcanzar esta ciencia o saber jerárquico si no es a través de la mediación de lo sensible, a través de “la variedad de símbolos sensibles que nos elevan hasta la unidad de la deificación tanto como ella nos puede ser accesible”(EH 372 d).

Ahora bien, para que el hombre pueda hacer adecuadamente este pasaje de lo sensible a lo inteligible se requiere de una purificación. La purificación permite el acceso a un género de vida superior, una vida absolutamente diferente de la que llevan los profanos, los volcados a las meras realidades sensibles y, que por lo tanto, tienen sus ojos cegados. Purificarse es ponerse en orden, es decir, estructurar y jerarquizar la vida para que la inteligencia pueda ser iluminada.

Este ponerse en orden consiste en ordenarse moralmente, puesto que no es posible oponer la vida interior y el orden moral: alejarse tanto de las pasiones, que son causa de ininteligencia, como de principios de multiplicidad y división. El fin de la purificación es alcanzar un primer grado de unidad que permita avanzar en el camino del conocimiento de las verdaderas realidades, porque sólo lo semejante conoce lo semejante, principio que todos los neoplatónicos recogen con agrado y que tiene un gran valor en las religiones de misterios y en toda mistagogia. No es posible llegar a la unidad de la deificación si no se consiente en abandonar la “región de la desemejanza”, puesto que es necesario “dar forma a las disposiciones de nuestra alma de forma que ella reciba lo mejor posible las palabras sagradas”(EH 392 a).

La purificación, entonces, conlleva la supresión de toda alteridad, de toda diferencia, de todo lo que es contrario a Dios tanto en el orden interior como en el orden exterior de la vida misma.

La purificación pone a la inteligencia en aptitud de comprender las realidades inteligibles, ese es su fin. Sin embargo, para ello debe superar el ámbito de lo complejo y compuesto como también el ámbito de lo mutable y discontinuo, debe “expulsar en alguna medida todo lo que lleva el signo de la desemejanza”(EH 401 b).

El proceso purificativo de la inteligencia humana permite que se produzca adecuadamente el paso de lo sensible a lo inteligible. En los símbolos sensibles, la inteligencia no debe reposar sobre su materialidad sino sobre su contenido espiritual, su valor inteligible que sólo puede hacerlo cuando se ha purificado, cuando

gracias a la enérgica tensión de su querer hacia lo Uno, todo lo que era desorden se ordena, todo lo que era informe toma forma y su vida se colma ahora de una plena luz (EH 404 c).

Los símbolos sensibles tienen un valor pedagógico, tienen un sentido iniciático, ya que quien dice iniciación dice itinerario, marcha divina, ascensión gradual hacia lo supremo. Según Dionisio, estos símbolos sensibles están representados en la "*Jerarquía Eclesiástica*" por los diversos elementos naturales utilizados en los ritos sacramentales, siendo a la misma vez estos mismos ritos sacramentales otros tantos símbolos sensibles en los cuales relucen las realidades inteligibles o divinas. El primer sacramento que Dionisio describe es el bautismo, en el cual el agua es símbolo de la purificación y de la limpieza que se opera en aquél que decide emprender el camino de la conversión hacia Dios. Asimismo el despojamiento de las vestiduras que, según el ritual que se describe, hace el neófito, es signo de la desposesión de lo todo lo que es contrario y opuesto a Dios, de todo lo que aleja de Dios ya que

toda operación sacramental consiste en unificar deificándolas nuestras vidas dispersas, en recoger en la conformidad divina todo lo que en nosotros está dividido, en hacernos entrar de ese modo en comunión y unión con lo Uno (EH 424 c).

Claro está que para poder alcanzar la divinización, es necesario una actitud de constante tensión hacia lo alto, hacia las realidades superiores e inteligibles, es decir, un verdadero ejercicio de la libertad y de la voluntad que se afirman en el consentimiento de llegar a la meta, a la divinización, a través de la jerarquía⁵.

La purificación, que es una de las actividades de la jerarquía, pone a la inteligencia en el camino de adquirir una ciencia muy alta y muy

5. Cfr. ROQUES, R., *L'Univers Dionysien*, Les Editions du Cerf, Paris, 1983, p.281

unificada, una ciencia divina como corresponde a las realidades divinas⁶. Para ello, debe llevarse a cabo una verdadera lectura inteligible, una verdadera “exégesis noética”⁷ de las realidades sensibles presentes en la liturgia celebrada por la jerarquía ya que “los símbolos sagrados son, en efecto, los signos sensibles de los misterios inteligibles; muestran la ruta y conducen hacia ellos” (EH 397 c).

Purificación, exégesis noética y anagogía se vinculan muy estrechamente para que la inteligencia pueda ver, iluminar lo sensible y a la vez ser iluminada por las realidades inteligibles o divinas puesto que

a aquel que procede de ese modo, la divina Beatitud concede una parte de ella misma, le imprime como sello su propia Luz, haciendo de él un hombre de Dios, recibéndolo en la comunión de aquellos que han merecido la deificación (EH 400 d).

2. SACRAMENTO Y PERFECCIÓN

EL CAMINO DE LA divinización necesita cumplimentarse en una etapa posterior porque ¿qué son la unión y la divinización sino la perfección misma de la inteligencia?⁸.

El proceso de iniciación, llevado a cabo hasta aquí, ha dejado traslucir que la actividad jerárquica tiene como elementos esenciales la purificación y la iluminación. La purificación desgaja, separa a la inteligencia de todo aquello que la hace desemejante a Dios, que no la hace uno como lo Uno, que la aleja de todo aquello que no le permite realizar el pasaje de lo sensible a lo inteligible, es decir, de la oscuridad misma de la inteligencia, fruto de su vuelco hacia las pasiones y hacia la dispersión de la vida, hacia lo múltiple y lo caótico. Una vez realizada la purificación, adviene la iluminación o la contemplación cuyo fin es el de transmitir la ciencia de Dios y de las cosas divinas.

6. Cfr. Op. Cit., PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, “Jerarquía Eclesiástica”, en *Oeuvres Complètes*, traducción de M. De Gandillac, Aubier, París, 1954. Epístola IX, 1108 a-b.

7. ROQUES, R., *Structures Théologiques. De la gnose a Richard du Saint Victor*, PUF, Paris, 1968, p.232

8. ROQUES, R., *L'Univers Doynysien*, Les Editions du Cerf, Paris, 1983, p. 100

El sacramento del bautismo, según Dionisio Areopagita, ha permitido a aquel que lo acepta libremente llevar a cabo la purificación y la iluminación a través de sus signos sensibles y su ritual litúrgico. Sin embargo, es preciso hacer notar que detrás de toda la descripción del rito correspondiente a este sacramento, las ideas de fondo que subyacen para corroborar todo su valor son las ideas de unidad, de ciencia y de perfección. Ideas que se materializan, por así decirlo, en aquel que emprende la marcha anagógica hacia las realidades divinas.

Compete ahora al sacramento de la comunión o de la unión ser el modelo de la perfección que se alcanza cuando el hombre se une a Dios. La perfección puede comprenderse claramente, no es separable ni de la conversión ni de la iluminación. Es, en cierto modo, como la consecuencia necesaria del esfuerzo que lleva a cabo la inteligencia en la búsqueda de su perfección o divinización.

Como lo ha hecho respecto al sacramento del bautismo, Dionisio Areopagita procede de igual manera con este sacramento. Toda la descripción del rito sacramental tiene como finalidad que la inteligencia pueda realizar su “exégesis noética” en vista de su perfeccionamiento. En efecto, el proceso anagógico que realiza la inteligencia continúa siendo una marcha gnoseológica que, en cuanto tal, es ella misma purificadora y divinizadora, ya que, “lo esencial a los ojos de Dionisio, permanece el retorno a lo inteligible que es, de suyo, divino y divinizador”⁹.

En este proceso divinizador quien obra como modelo perfecto de unión con Dios en el marco de la jerarquía eclesiástica, es el obispo, verdadero jerarca y hombre divino; es él quien ocupa el primer lugar en la primera tríada de la jerarquía eclesiástica y que a semejanza de los ángeles que “*en tanto que inteligencias poseen tanto como pueden la intuición intelectual de Dios y de la verdad divina*” (EH 373 b), realiza una verdadera contemplación intelectual de los misterios divinos. Él ha procedido de tal modo que ha “*ejercido esa tensión firme y constante de todo su ser hacia las realidades divinas*” (EH 436 b), que “*penetrando por la inteligencia hasta el nivel del Uno, contempla*

9. ROQUES, R., *Structures théologiques. De la gnose á Richard de Saint Victor*, PUF, Paris, 1968, p.193

entonces con un ojo puro y en su unidad primordial la razón de ser de los ritos sagrados” (EH 429 b).

La vinculación tan estrecha que postula Dionisio Areopagita entre conocimiento y santidad o entre conocimiento y divinización, puede verse ejemplificada en este jerarca, en este hombre de Dios. El proceso anagógico que debe efectuar el hombre, que es un progreso de la inteligencia es al mismo tiempo un progreso en la vida divina o divinización, así como a un progreso en la santidad está necesariamente unido un progreso en la ciencia de las realidades divinas, en el verdadero conocimiento de Dios¹⁰.

Ahora bien, cabe señalar que la divinización está encuadrada en un proceso sigue la “ley de la mediación necesaria”, eco palpable de la última tradición neoplatónica tal como se manifiesta en Proclo¹¹.

Sólo las inteligencias de la primera tríada de la jerarquía celeste mantienen relaciones directas con la divinidad, mientras que todas las demás han de ir escalando para conseguir este objetivo.

En el plano humano, la mediación ascendente es una contrapartida de la mediación descendente. Esta última muestra la procesión que realiza la Bondad divina dejándose descubrir a través de la multiplicidad de los órdenes celestes y terrestres como así también en la multiplicidad de los símbolos sensibles para que los hombres puedan acceder a la contemplación puramente inteligible del Uno; en esta procesión

ella nos revela que para elevarnos espiritualmente hacia él y para llegar a la plena perfección en Dios, nos es necesario asimilarnos plenamente a ella, tanto como está en nuestro poder (EH 429 c).

Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que toda la descripción de los ritos sacramentales en la cual se complace Dionisio Areopagita tiene la finalidad didáctica de que la inteligencia, después de haberse purificado y unido a sí misma, alejándose de lo desemejante, lo dividido,

10. Cfr. ROQUES, R., *L'Univers Dionysien*, Les Editions du Cerf, Paris, 1983, p. 238-243

11. Cfr. PROCLUS, *The Elements of Theology*, edición de E. Dodds, Oxford University Press, 1933, prop. 132. Véase además el valioso comentario de Dodds a esta proposición. Para su repercusión en Dionisio Areopagita Cfr. ROQUES, R., Op. Cit

lo contrario a Dios, pueda acceder a una contemplación que “*está reservada a los ojos perfectos de los perfectos*” (EH 432 c).

Todo el poder o potencia que tiene el hombre en sí debe hacerlo converger en su tensión constante hacia lo divino, en tender hacia la más alta contemplación posible para que llegue “*al más alto grado de conformidad con Dios que le sea accesible*” (EH 433 c) de modo que en dicha contemplación sea “*más activo que pasivo, y él que ha hecho de la impassibilidad y de la firmeza la ley constante de su naturaleza, ayudará a otros*” (EH 433 c).

Sin embargo, permanece en esta doctrina de la deificación un punto oscuro, ya que no se nos habla en ningún momento de la unión directa del hombre con Cristo, o Cristo como camino a seguir para alcanzar la divinización. El Dios-hombre es considerado como una “*inteligencia perfectamente teárquica y supra-esencial, principio y substancia de toda jerarquía*” (EH 372 a), cuya encarnación se desvirtúa dentro del proceso de la mediación necesaria, pues, “Cristo mismo, en su humanidad (lo que lo hace el jefe de nuestra jerarquía humana), ha sido sometido a la mediación de los ángeles”¹². La historicidad del acontecimiento redentor de Cristo se desvanece en los marcos del universo jerárquico que adolece de ciertas notas de temporalidad. En efecto, la ley de las mediaciones necesarias que postula que no se puede llegar a la cima más alta de la divinización sino pasando necesariamente por sus intermediarios, vela los aspectos específicamente cristianos de la relación del hombre con Dios, dando lugar “a una suerte de extrinsecismo o de juridicismo jerárquico”¹³.

En efecto, todo el esfuerzo intelectual que se lleva a cabo para alcanzar la vida divina o deiforme y que se orienta hacia la cima de la unión o de la perfección es fruto del “*noûs, que, para Dionisio como para los diversos platonismos, es ya divino*”¹⁴.

12. ROQUES, R., “Introduction”, *La Hiérarchie Céleste*, S.C, Les Editions du Cerf, Paris, 1958, p. LXXIX. Cfr también *L'Univers Dionysien*, pp. 319-323

13. ROQUES, R., *Structures Théologiques. De la gnose a Richard de Saint-Victor*, PUF, Paris, 1968, p.236. “La doctrina que Dionisio desarrolla reúne lo esencial de las líneas tradicionales, pero en un estilo que vela los aspectos específicamente cristianos. La divinización se integra en el esquema neoplatónico del retorno a Dios, contrapartida de la emanación jerárquica de las creaturas” dice I.H. Dalmais en “Divinisation. II:Patristique grecque”, *Dictionnaire du*

3. EL PROBLEMA DE LA ANTROPOLOGÍA

ES RECONOCIDO POR algunos investigadores que en Dionisio Areopagita la “antropología es la parte más olvidada de su sistema”¹⁵; otros, en cambio, afirman que “la antropología ni la moral constituyen, en sí mismas y por sí mismas, un tema distinto y en alguna manera autónomo del pensamiento dionisiano”¹⁶.

No es nuestro propósito zanjar aquí esta cuestión sino preguntarnos, como lo señaláramos al comenzar nuestro trabajo, cuál es la concepción antropológica que subyace en esta visión de la divinización.

El hombre, ¿se diviniza totalmente o solamente alguna parte suya? ¿podemos afirmar respecto de Dionisio Areopagia lo que Evdokimov señala para toda la tradición oriental, es decir, que su antropología es una “ontología de la deificación”¹⁷?

Ahora bien, ¿qué hemos podido apreciar del hombre según el modo en el cual Dionisio concibe la divinización?

Si, como afirma Roques el *noûs* es divino para Dionisio, ¿no nos encontramos en una visión platónica del hombre? ¿no permea el neoplatonismo más allá de la armazón triádica de la realidad?

En el proceso divinizador, Dionisio hace jugar demasiado un vocabulario intelectualista, noético o espiritual en sentido filosófico.

Spiritualité III, Beauchesne, Paris, 1953, col. 1385. Cfr también STUDER, B., “Divinización” en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana I*, dirigido por A. Di Berardino, Sígueme, Salamanca, 1991

14. ROQUES, R., Op. Cit., p. 166. Páginas más adelante en la misma obra Roques dice: “nos encontramos en un contexto noético y en una mística del Uno que están de acuerdo con los grandes temas del sistema”, p. 166. Merece compararse para plantear un problema a resolver la definición de P. Hadot del neoplatonismo como “una mística del Uno” en HADOT, P. *Plotin, Porfirie. Etudes neoplatoniciennes*, Les Belles Letres, Paris, 1999

15. ARMSTRONG, A., *The Cambridge History of later greek and early medieval philosophy*, Cambridge University Press, London, 1967, p. 473

16. ROQUES, R., *Structures théologiques*, PUF, Paris, 1968, p. 237

17. EVDOKIMOV, P., *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Desclee de Brouwer, Paris, 1978, p. 97; *Ibidem*, *El amor loco de Dios*, Narcea, Barcelona, 1982

Todo apunta a que la inteligencia lleve a cabo el acto que le corresponde como el más adecuado y propio, la conversión o anagogía que la pondrá en tensión hacia el fin deseado, la divinización. En efecto, todo el universo dionisiano, universo jerárquico, dinámico y articulado, está compuesto de seres que aspiran a una meta común: el conocimiento y la divinización, es decir, llegar a la unión deificante.

A lo largo de toda la descripción y prerrogativas que hace Dionisio para obtener la divinización, no se concluye que sea todo el hombre el que se diviniza sino muy por el contrario, su parte más noble o excelsa. En efecto, un pasaje de los capítulos de la obra que comentamos dice: *“Como lo dice nuestro ilustre maestro, sobre el plano intelectual, es el amor de Dios el que nos mueve primero hacia lo divino”*(EH 392 b).

¿Cómo no pensar en la estrecha relación que en el platonismo hay entre conocimiento y amor?. Además, si reparamos en las metáforas que Dionisio utiliza para expresar el punto de acceso a la contemplación o *theoria*, ¿no se nos dice que los ojos de la inteligencia deben estar limpios y puros para mirar al Uno?

Ahora bien, es cierto que, en cuanto inteligencia encarnada, el hombre comienza su proceso a través del contacto con lo sensible, la efusión de la Bondad divina se hace presente en los símbolos de la liturgia, sin embargo, estos mismos símbolos son meros instrumentos que cumplen la finalidad de despertar a la inteligencia en el amor por las realidades divinas, puesto que, el ideal de la jerarquía eclesiástica es de realizar una imagen tan perfecta como le sea posible de la jerarquía celeste.

Además la divinización tiene como fin también alcanzar la impassibilidad, la absoluta liberación de las pasiones, de la multiplicidad y el desorden que causan impidiendo la marcha anagógica. ¿La supresión de toda alteridad que mencionábamos anteriormente, no implica también, desvalorizar el cuerpo?

Nuestra hipótesis interpretativa de esta divinización es que lo que en el hombre se diviniza es su mejor parte, el *noûs*, la inteligencia, lo que lo hace capaz de asimilarse a Dios.

A MODO DE CONCLUSIÓN

LA ASPIRACIÓN SUPREMA a la cual el hombre tiende es su semejanza con Dios. Esta realización no se lleva a cabo independientemente de los marcos jerárquicos del sistema, en el cual la conversión es la respuesta de los seres inteligentes al proceso descendivo operado por el Bien.

El proceso anagógico implica purificarse, absoluto despojamiento de lo diferente, de lo contrario a Dios, para poder contemplar las realidades divinas y obtener una ciencia suprema que vislumbra el verdadero sentido de la realidad, sentido que está en lo alto y viene de lo alto. En este sentido, toda realidad sensible es la imagen de una realidad inteligible que la sobrepasa y la realiza.

Es cierto que la divinización tiene lugar en un ámbito eclesial, litúrgico, pero también es cierto que este ámbito es un medio que permite obtener el fin al cual se aspira.

En suma, como decíamos al comenzar, nuestro autor escapa a una apreciación certera, ya que

no se podría negar que es particularmente difícil en él establecer una constante unívoca, dado el centelleo constante de sus expresiones a medio camino del cristiano y del neoplatónico, que corresponde a su intención de envolver el contenido cristiano en un hábito neoplatónico e incluso de hablar del culto cristiano en el vocabulario de los Misterios helénicos¹⁸.

18. VON IVANKA, E., *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, PUF, Paris, 1990, p. 250; Cfr también de ANDÍA, Ysabel, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996, p. 300: "La doctrina dionsiana de la divinización del hombre es aquella de toda la tradición cristiana, aunque haya privilegiado el vocabulario neoplatónico para expresar el misterio cristiano: el habla de filantropía para la encarnación, de theourgía para los sacramentos, y de théosis más bien que de theopótesis para la divinización del hombre".