

LA DINÁMICA SIMBÓLICA EN LA TEOLOGÍA DE LAS IMÁGENES DE SAN JUAN DAMASCENO

RESUMEN

El presente trabajo propone una lectura transversal de las tres *Orationes pro Sacris Imaginibus* de San Juan Damasceno, con el fin de destacar la dinámica simbólica que se explicita a partir de la polémica iconoclasta del siglo octavo. El contexto emergente complejo de la polémica y las coordenadas que rodean al segundo Concilio de Nicea, hacen de la propuesta teológica de Juan una respuesta de encrucijada. Ante una visión puramente didáctica y exterior de la imagen religiosa el Damasceno propone una visión mistagógica cultural a partir del misterio del amor de Dios que se dona en la visibilidad del Señor entregado en la carne.

Palabras clave: imagen, icono, símbolo, encarnación.

ABSTRACT

This present work proposes a transverse comparative reading of the three "*Orationes pro sacris imaginibus*" by Saint John Damascene in order to emphasize the symbolic dynamics which is fully developed since the iconoclastic dispute during the VIII century. The complex interrelating conditions that came out after the dispute and the background involving the Second Nicene Council, changed John's theological proposal into a troublesome crossroad. Before a mere didactic and exterior view of the religious images, the Damascene sets forth a cultic mystagogic survey to be consider, starting at the mystery of God's love Who devotes Himself through the Incarnation of Jesus becoming visible by the flesh.

Key words: image, icon, symbol, incarnation.

1. Juan Damasceno en el umbral de Nicea II

1.1. Las encrucijadas

En tiempos de encrucijadas, las respuestas unidireccionales aportan sólo una dimensión más de confusión a la ya variada multiplicidad de ofertas. Por eso la síntesis de caminos recorridos con la posibilidad de ser no sólo una propuesta al recuerdo sino una senda abierta desde la memoria parece ser una tarea ineludible de la teología. Propondré en este artículo un modelo de encrucijada de la Iglesia antigua: la crisis iconoclasta y particularmente un modelo de teólogo en la encrucijada que será Juan Damasceno.

Hablar del iconoclasmo y de la polémica de las imágenes, nos pone ineludiblemente ante una propuesta magisterial del siglo octavo, en el año 787, que es el Concilio Segundo de Nicea y su respuesta a la cuestión. Puede parecer una simple muestra de erudición acceder a un autor que ilumina de modo particular un encuentro de la Iglesia en la antigüedad; sin embargo, la cuestión abordada reviste notable actualidad.

En el centro de la crisis iconoclasta y las comprensiones cristológicas y trinitarias que entraña, se ponen en juego dos modelos de percepción de lo simbólico. En primer lugar una modalidad de comprensión de lo simbólico como algo puramente exterior, referencial, y evocador –que reaparecerá más tarde en occidente en los libros carolingios–. En segundo lugar, lo simbólico con un carácter hierofánico, revelador y establecedor de una presencia que vincula y despierta a la decisión, y por tanto espacio *en el cual* –y no sólo a través del cual– la fe da el salto trascendental al encuentro con Dios. En esta cuestión simbólica propuesta es donde el texto niceno revela para hoy su vigencia y cercanía. El Segundo Concilio de Nicea posee además un valor particular: es una auténtica síntesis de la tradición teológica anterior, integrando diversidades en una armonía austera pero significativamente profunda. Pero, a su vez, integra expectativas teológicas de lo que podríamos llamar particularidades de la mirada oriental y occidental del cristianismo. Por otro lado, la recepción del texto de Nicea ofrece un camino de dificultades, aciertos y olvidos, ya que a partir de su definición surge una recompreensión del concilio desde la mirada griega provocadora de una altísima conciencia de lo simbólico, y por otro lado una dificultosa percepción desde el marco cultural emergente

en la Europa occidental, en el mundo franco germánico, que va adquiriendo complejidad en el proceso rico y complejo denominado “renacimiento carolingio”. Esto hace que el texto de Nicea II abra un camino que coincida con el inicio de las grandes preguntas medievales, y que finalmente encuentre su lugar de recepción, aunque sin ser nombrado, en la alta escolástica de Santo Tomás y San Buenaventura.

Triple es la motivación de la propuesta: por un lado, el valor de acercarnos a un autor fundamental para comprender la elaboración de la confesión de Nicea II, texto sintético de la teología de las imágenes en el que eclosiona el desarrollo dogmático cristológico trinitario de los primeros siglos del cristianismo. Por otro lado, el retorno de la cuestión simbólica a la teología hace poner la mirada en este texto con renovado interés ya que en la definición del niceno segundo los códigos simbólicos de manifestación de la revelación aparecen en el centro de la escena. Finalmente, la cuestión vale como una propuesta simbólica de una intensa vigencia ante la religiosidad más sencilla y profunda en la vida de la fe del pueblo latinoamericano, que “lee” en la imagen aquello que los colores y las formas manifiestan de lo dicho por las palabras en la Sagrada Escritura.

Pero debemos percibir, retomando lo afirmado inicialmente, un elemento significativo. Nicea II se encuentra en la particular encrucijada de establecer una síntesis teológica que afecta a una cuestión de carácter teológico pastoral muy concreta: las imágenes religiosas, su uso, su entidad, su validez. Además de las dificultades “ad intra” de la Iglesia, determinadas por la emergencia de las posiciones monofisitas amparadas en el uso de premisas calcedonianas en Constantino V, debemos percibir el doble impacto que el cristianismo está viviendo. En oriente, la expansión del Islam y su influencia que pone ante el desafío de establecer una síntesis que custodie ya no sólo las fronteras sino las tradiciones más antiguas, a la vez que responder a los legítimos interrogantes que despierta. En occidente, también con fronteras y tradiciones en crisis, la tensión ofrecida desde la particular coyuntura de búsqueda de reconstitución de la figura del imperio, replanteo centralizador no ya desde la cuenca mediterránea sino desde la nueva configuración nor-europea establecida por el mundo franco-germánico, que reclama para sí una nueva posición y autoridad. Época de fronteras movibles, de inestabilidades que impactan desde sus coordenadas culturales al pensamiento y la autocompreensión de la Iglesia.

Las coordenadas son entonces complejas, y en el encuentro de sus trazas se ofrece un lugar de interpretación que demanda una mirada

aguda y sintética; por eso es un cruce de caminos en forma de encrucijada. Diversas vertientes confluyen constituyendo el contenido polémico de esta encrucijada que se llamó “iconoclasmo”, que exigió resignificación de lenguajes y auténtica exigencia de síntesis.

Propongo en este artículo al autor que ofreció la primera síntesis teológica de la cuestión. Efectivamente, si Germán de Constantinopla fue la primera reacción escrita al iconoclasmo, Juan Damasceno fue su primer abordaje sintético, lo que lo ubica en la difícil traza de aquellos que intentan responder al desafío de la hora. Propondré una relectura de los temas centrales de las tres *Orationes pro Sacris Imaginibus*.

1.2. Reconversión simbólica

Como anteriormente señalé, Juan Damasceno ofrece la primera síntesis de la teología del icono. En esto reside para un ramillete de autores su más significativo aporte. Pero, aunque se sostenga con cierta superficialidad que su reflexión carece de novedad especulativa, insistiré sobre algunos puntos y resaltaré un aspecto de particular interés: la síntesis que él ofrece da una visión de totalidad dentro de un marco de relaciones jerarquizadas, y provoca que se manifiesten elementos de interés nuevos. Hay uno de significativa importancia y es lo que llamaré “criterio de gradualidad simbólica”. Efectivamente, Juan Damasceno recoge y desarrolla un aspecto que ha sido central en la elaboración de la doctrina eucarística de los primeros siglos en los padres griegos y es la corrección del modelo platónico *original-copia* referido al signo y su arquetipo eidético por un modelo simbólico con referencias históricas. Sin desechar las posibilidades simbólicas establecidas por la tensión ofrecida, en ese modelo se provoca un correctivo de la visión degradada del signo como copia imperfecta del original. Por tanto

“el pensamiento en imágenes de los padres griegos (...) a pesar de la aplicación de las ideas platónicas está marcado por un dinamismo histórico que tiene sus raíces en el Antiguo y Nuevo Testamento, en la fe en Dios que hace eficaz su palabra creadora en la historia y a través de la historia, que cambia el cosmos mediante la historia...”¹

Por tanto la influencia platónica es puesta en relación a una dinámica histórica que la transforma sustancialmente y permite una reflexión

1. A. GERKEN, *Teología de la Eucaristía*, Paulinas, 1991, 65.

simbólica en la línea histórico salvífica de la revelación. Entonces no ya el signo como expresión física y degradada del mundo ideal, sino una perspectiva simbólica en el contexto de la memoria salvífica que actualiza la acción de Dios en la historia.

Por otro lado debemos tener en cuenta que, con Juan, se inicia un grupo de autores que, frente a las tendencias monofisitas del iconoclasmo, fueron capaces de recuperar el sentido de la humanidad de Cristo sin olvidar la inspiración fundamental de la teología de Atanasio y de Cirilo de Alejandría fundada sobre la noción de deificación.²

Vamos a centrar nuestra mirada, según he señalado, en *Orationes pro Sacris Imaginibus*,³ una colección de tres libros redactada entre los años 726 y 730.⁴ Los tres discursos –en la forma en que han sido conservados– se presentan divididos, cada uno, en dos partes, una expositiva de principios teológicos y la otra destinada fundamentalmente a ofrecer fragmentos de textos de los Padres. Estos textos testimonian la amplia literatura ambigua y polémica que circulaba por aquel tiempo y que se ubicaba, muchas veces, en una posición de retractación de las imágenes. Entre estos textos de literatura polémica y libelística se destaca la posición de Epifanio de Salamina, autoridad sobre la que se apoyaban en gran medida los iconoclastas y, respecto a quien, quiero hacer una breve consideración justificada desde las referencias que hace Juan Damasceno por la importancia que tuvo en la argumentación antiicónica. Finalmente, el modelo simbólico que Epifanio posee ofrece un interesante contrapunto a ser destacado.

2. Epifanio de Salamina: la opacidad de la materia

En dos ocasiones Juan Damasceno busca dejar manifiesta la falsedad de la supuesta oposición de Epifanio a las imágenes. Independientemente

2. Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, 262.

3. PG 94.

4. En el año 1975 el “Byzantinischen Institut der Arbeit Scheyern”, en Baviera, publicó la traducción del padre benedictino Bonifacio Kotter. Ha sido editada como *Die Schriften des Johannes von Damaskos III, Contra Imaginum calumniatores orationes tres*. En *Patristische Texte und Studien*. Tomo 17. Berlin-New York: De Gruyter, 1975. Vittorio Fazzo ha realizado una traducción acertada en *Collana di Testi Patristici: Giovanni Damasceno, Difesa delle Immagini Sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, Roma, Città Nuova Editrice, (1983 1ª Ed. 1997 2ª Ed.). Citaré aquí según la fuente de Patrología Griega (PG).

te de lo forzado que pueda parecer el argumento del damasceno, viene aquí sin embargo a ilustrar otro modelo simbólico que surge de una visión excesivamente materializante.

En el primer y segundo *Discurso sobre las imágenes*, Juan Damasceno advierte que la oposición de Epifanio a las imágenes es aparente, y que en realidad los textos a los que se alude son interpolaciones que no corresponden al santo de Salamina. Haremos referencia a la primer cita que trae a colación la explicación que presenta el Damasceno de la posición de Epifanio.

En el primer *Discurso* leemos: “Si tú dices que el divino y admirable Epifanio prohibió en efecto claramente (las imágenes) el discurso es falso y ha estado fraudulentamente insertado, siendo obra de otro autor, como muchos suelen hacer...”.⁵

La fuerza de esta afirmación debe, sin embargo, ser matizada. La falsedad parece no referirse tanto al hecho material de alguna prohibición de Epifanio cuanto al sentido exacto de esa advertencia, que no incluiría una oposición a las imágenes en el sentido dado por los iconoclastas. En efecto, hace referencia a un acontecimiento que podría haber justificado la posición más bien recelosa de Epifanio. San Atanasio, en su *Vita Antonii*,⁶ narra algunas costumbres de los egipcios respecto del rito de sepultura de los difuntos, que en lugar de enterrarlos los acostaban sobre divanes, algo que aparentemente se seguía haciendo después con una especie de imagen del difunto. Esta costumbre habría resultado extremadamente extraña a Epifanio, por lo que el Damasceno concluye que “prohibió cualquier cosa similar”.⁷ Pero además, una prescripción tan particular como la de Epifanio no puede convertirse en ley general, ya que “una golondrina no hace primavera, como dijo Gregorio el Teólogo”.⁸

Pero hoy ¿poseemos algún texto que nos permita descubrir la posición de Epifanio?. El único texto que aprobaría la versión iconoclasta respecto de Epifanio es una carta del 394 dirigida al obispo Juan de Jerusalén y traducida por San Jerónimo⁹. En esta carta Epifanio narra haber entrado

5. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1257a.

6. PG 26, 969a.

7. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1257b.

8. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1257c.

9. Cf. A. QUACQUARELLI, “La parola e l’immagine nei discorsi di Giovanni Damasceno contro gli iconoclasti”, en *Vetera Christianorum* 12 (1988) 256.

a una Iglesia y encontrado una representación de Cristo y un santo no fácilmente identificables¹⁰ y de haberse opuesto a conservar esas imágenes. Sin embargo, ya en su tiempo la carta era considerada dudosa o al menos traducida de tal modo que falsearía el pensamiento de Epifanio. Debemos tener en cuenta, en primer lugar, que la crítica a la traducción de Jerónimo es realizada por Rufino, que posee con Jerónimo otras disputas, sumamente intensas, en torno a cuestiones de disciplina moral y eclesiástica.¹¹ En segundo lugar, que la relación entre Epifanio y Jerónimo era muy cercana y llamaría la atención al menos la permisividad de Epifanio ante esa actitud. En tercer lugar, que entre Rufino y el mismo Epifanio existieron algunos roces. En el centro de la cuestión estaría la fuerte posición de enfrentamiento de Epifanio con el origenismo de su tiempo, y en realidad quien tendría la tendencia a modificar textos sería el mismo Rufino, como queda demostrado en su traducción del *De Principiis* de Orígenes. En esta traducción corrige los aspectos de la doctrina origenista que considera no conformes con la fe y justificando su proceder desde el supuesto de que un hombre del talento de Orígenes no podía contradecirse como le parece ver en las doctrinas heterodoxas del *Peri archon*, que atribuye a herejes que habrían corrompido la obra original. Además, ya otros traductores de Orígenes habían hecho lo mismo según dice Rufino; no nombra a Jerónimo pero no se duda que se refiere a él.¹² Jerónimo responderá más tarde en su *Apología adversus libros Rufini*¹³ y hará una traducción literal del *Peri archon*, con la intención de poner en evidencia los errores de la obra de Orígenes. En el medio de esta situación se encuentra la famosa carta y la fuerte actitud anti-origenista de Epifanio.

En el año 1977 Murray¹⁴ sostuvo que el texto griego de la carta no implicaba una referencia necesaria a una imagen de Cristo y el escándalo podía deberse a que los habitantes del lugar habían puesto una imagen pagana y decían que era una imagen de Cristo.¹⁵ Por tanto la posición de

10. *Ep. 51*: CSEL 54, 395-412.

11. Cf. *Apol. contra Hieronymum*: CCL 20, 86-87.

12. Cf. *De adulteratione librorum Origenis*: CCL 20,7-17 y *Praefationes in libros Origenis*: CCL 20, 245-247.

13. Cf. PL 23, 415-514.

14. CH. MURRAY, “Art and the Early Church”, en *JTS* 28 (1977) 337-342.

15. De hecho una estatua de Panéas se habría utilizado, según un testimonio de Eusebio de Cesarea en la *Historia Eclesiástica* 8, 182-4 para ser venerada como Cristo que curó a la hemorroísa. Cf. P. MARAVALL, “Épiphanie, «Docteur des Iconoclastes»”. En AAVV, *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d’images religieuses*, Paris, Du Cerf, 1987, 53.

Epifanio podría estar refiriéndose a este aspecto de la cuestión. Entonces la situación aludida se orientaría no a la oposición al culto de una imagen de Cristo cuanto al uso de una imagen pagana para la veneración.

Los otros escritos del autor de Salamina, que hablan de la cuestión de las imágenes, hace ya más de noventa años que se consideran apócrifos fundamentalmente por Ostrogorsky¹⁶ que los sitúa entre los textos redactados por los iconoclastas del siglo octavo para fundamentar con su autoridad la posición que sostenían. Pero son considerados auténticos particularmente por Holl¹⁷ cuyos argumentos son bastante respetados. Sin embargo, y sin extenderme en esto, queda reseñado por la historia posterior que la posición de Epifanio es dudosa, o al menos ambigua, y se comprende entonces la reacción del Damasceno que quiere al menos relativizar la argumentación de autoridad en el autor de Salamina desarrollada por los iconoclastas.

Pero lo que es bastante claro es el código simbólico con el que Epifanio se mueve frente a las posiciones alegoristas. Como reacción a las exageraciones del alegorismo origeniano Epifanio de Salamina adoptará una visión simbólica de tono restringido y restrictivo. Maraval, que quiere tener un tono conciliador, no duda sin embargo en observar que la posición de Epifanio tiende a mostrar de modo unidireccional las Sagradas Escrituras en un sentido literal exclusivamente y al tiempo opera una reducción de la imagen a su aspecto material. De tal modo que la crisis se juega en ambos momentos de la analogía. Por tanto *“la imagen no puede decir otra cosa que su materialidad, ni conducir a otra cosa, del mismo modo que la escritura no puede decir otra cosa que su sentido literal. Del mismo modo que llama embuste a la imagen denomina mentira al sentido alegórico”*.¹⁸ Ciertamente que es comprensible la reacción frente al exagerado alegorismo, sin embargo tenderá a una visión de la literalidad excesivamente superficial. La consecuencia de este modelo será que tanto la imagen como la escritura quedarán menoscabadas en su carácter de encuentro y manifestación para quedar reducidas a ser referencias y evocaciones.

Desde aquí entonces Maraval concluirá ciertamente que si bien Epifanio entiende la existencia de las imágenes dentro de una estructura de

tipo pedagógico, al reducir la materia a su mera expresión material e incapacitarla de referencialidad a un modelo no puede encuadrar el culto a las imágenes en otro nivel que no sea el de la idolatría.¹⁹

Creo, por un lado, que esta interpretación de Epifanio está revelando la relación que existe entre el estatuto icónico y la potencialidad espiritual de la materia. En realidad el problema de fondo que está presentando esta cuestión es el valor de la materia en la estructura de la Encarnación y por tanto la posibilidad de una referencialidad más allá de la materia misma. Se revela entonces, en esta mirada, una consideración limitada del dinamismo simbólico. Por otro lado, a la luz de lo visto se entiende la advertencia del Damasceno, ya que queda indicada al menos la ambigüedad de la utilización apodíctica de Epifanio como argumento de autoridad en uno u otro sentido. Entre un literalismo estático y un alegorismo exagerado –y por tanto entre una conversión mecánica entre imagen y realidad y la negación del simbolismo real– está la posibilidad de un objetivismo dinámico, que refiere a la historia de la salvación y que hace del sentido literal y de la imagen lugar de encuentro con la dispensación de la misericordia de Dios revelada y donada en el tiempo.

3. La luz en lo sensible

3.1. Juan Damasceno y la recepción de la teología capadocia

Juan Damasceno vuelve la mirada sobre un aspecto de la teología capadocia que permite comprender aspectos diversos y distintos en el hecho concreto de la persona. Es una perspectiva que ubica a la persona en su carácter dinámico y revelador. *ὑπόστασις* significará la autorevelación del sujeto en sus operaciones (*ἐνεργεῖ ἡμᾶτον*) y propiedades (*ιδιόματοι*) en cuanto distinto de los otros seres de la misma naturaleza.²⁰ La expresión *ὑπόστασις* designa sin embargo la *“existencia por sí misma”*²¹ y *ἐνυπόστατον* una realidad que no existe por sí misma sino que aparece en la hipóstasis; así por ejemplo el aspecto, la figura, los rasgos, la expresión, las facciones, la misma naturaleza humana no poseen una hipós-

16. Cf. G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des Byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, 61 ss. Y E. J. MARTIN, *History of the Iconoclastic Controversy*, London, 1930, 134 ss.

17. K. HOLL, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bildererehrung*, Berlin, 1916, 828-868.

18. MARAVAL, “Épiphanie, «Docteur des Iconoclastes»”, 61.

19. MARAVAL, “Épiphanie, «Docteur des Iconoclastes»”, 62.

20. JUAN DAMASCENO, *Dialogus*, PG 94, 613.

21. *Dialogus*: PG 94, 616b. Cf. *De fide orthodoxa*: PG 94, 997a.

tasis propia sino que existen en una hipóstasis, se dan en *tal o cual* persona. Por tanto cuando los *ἐνυπόστατα* de diferentes naturalezas se individualizan en una *ὑπόστασις* única, esta última llega a ser una *ὑπόστασις* compuesta (*σύνθετος*).²² La composición de la *ὑπόστασις* del Verbo Encarnado consiste justamente en las dos naturalezas que se unen en la Persona divina. Esa *ὑπόστασις* lleva en sí el misterio de la filiación que la hace distinta del Padre y del Espíritu²³ pero además “*las propiedades características y distintas de la carne según las cuales difiere de la madre y del resto de los hombres*”.²⁴ En este sentido, en la realidad de la persona, decriptibilidad e indescriptibilidad no se vuelven antagónicos sino realidades predicables de un mismo misterio. Y se retraduce la captación del concilio de Éfeso en donde se recuerda la predicación en la persona de los diversos *idiómaton* correspondientes a cada una de las naturalezas.

El binomio indescriptibilidad-descriptibilidad será fundamental para la argumentación en función de la veneración de los iconos: indescriptibilidad de la naturaleza divina y decriptibilidad de la naturaleza humana del Verbo, naturalezas *ἐνυπόστατα* que se dan en la persona del Verbo y allí encuentran el fundamento de su revelación y manifestación: rostro invisible intratrinitario, rostro visible e histórico que en el misterio de la persona existen en íntima reciprocidad, ni absorbidas según el modelo monofisita ni incomunicadas, según la tendencia del nestorianismo. La insistencia sobre este punto y la obtención de una respuesta equilibrada a partir de la cristología de los capadocios, parece confirmar, una vez más, el tipo de horizonte teológico que se ha desarrollado en torno al mundo iconoclasta: particularmente el monofisismo.²⁵ En medio de la imposibilidad de representación desde una posición monofisita, y la representación sin otra significación que la misma humanidad desde una posición nestoriana, la teología de los capadocios otorga a Juan Damasceno los elementos necesarios para postular una teología de la representación sensible que implique la noción fundamental de divinización, y por tanto ubicarse en una comprensión simbólica dinámica.

22. A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli, 1984, 230-235.

23. *Adv. Jac.*: PG, 94, 1461b: “...todo es común para el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, salvo el modo de existir”.

24. *De fide orthodoxa*: PG 94, 1009ab.

25. Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, 235-263. La naturaleza misma del monofisismo torna irrepresentable la naturaleza humana, que se confunde con la divina.

Si pudiésemos hacerlo aquí, examinaríamos en textos de Basilio y Gregorio Niceno la sugerencia acerca de cómo el Verbo Encarnado está en el cuerpo y más allá del cuerpo mismo, lo que fundamenta su indescriptibilidad y su posibilidad de representación.²⁶ Se torna, por su carne, relativo a un espacio, a los colores y al tiempo, lo que lo vuelve descriptible.²⁷ Pero sigue siendo el Verbo. Tanto Gregorio de Nacianzo con su *Phoemata Theologica*²⁸ como Gregorio de Nisa, confluyen en la teología de la representación que encontramos en el Damasceno.²⁹ En el plano gnoseológico lo noético se vuelve representable en lo sensible. Esto significa que el plano del conocimiento sensible no sólo alude a referencias exteriores de la verdad sino que nos permite la comunión con la misma. Esta antropología unitaria le permite entonces establecer esa relación entre representabilidad e irrepresentabilidad en el plano teológico. Tensión constitutiva del dinamismo sacramental, que permite considerar a la imagen religiosa en una conexión lógica con todo el dinamismo simbólico de la revelación.

Pero el argumento, además de partir de una consideración antropológica que le permite establecer la analogía entre palabra e imagen, se apoya en la misma historia de la salvación, lo que le proporciona la posibilidad de mostrar que no hay contradicción entre la incorporeidad de Dios y la corporeidad de la encarnación, de tal modo que “*en los tiempos antiguos, Dios, incorpóreo (ἄσώματος) y sin forma (ἄσχημάτιστος), no podía ser representado (εἰκονίζετο) bajo ningún aspecto, pero ahora que Dios ha estado visto en la carne y ha vivido en comunión de vida (συναστροφῆς) con los hombres, represento (εἰκονίζω) a esto que es Dios y ha sido visto*”.³⁰ Esto torna a la materia causa de nuestra felicidad por

26. Según leemos también en el texto de Gregorio de Nisa, *Antiereticus adversus Apollinarem*: PG 45, 1160a.

27. Cf. GREGORIO DE NISA, *Contra Apollinarium*: PG 37, 177bc.

28. PG 37, 406. Quacquarelli comenta que “*segundo Gregorio di Nazianzo, non riesce mai completamente ad estraniarsi dalle nozioni corporee, il Damasceno vede che nelle creature si hanno immagini che indicano le relazioni divine. La Trinità ad esempio è raffigurata dal sole, dalla sua luce e dal suo raggio; oppure da una fonte che zampilla, dall'acqua che scorre e dalla sua foce; oppure dalla mente, dalla parola e dallo spirito che è in noi; oppure dalla pianta della rosa, dal suo fiore e dal suo profumo. Sempre dal visibile si passa all'invisibile. Tale passaggio avviene mediante la parola e la memoria che sorge come un fantasma attraverso la sensazione, nel lobo anteriore del cervello. La nostra facoltà di ragionare non può elevarsi al sovrassensibile senza intermediari perché ha bisogno di guida*”. En “La parola e l'immagine”, 259-260. Es importante percibir la triología *guía-pasaje-elevación* que en el plano gnoseológico expresa la relación entre materia y divinización que en el plano teológico aparece en el trasfondo del iconismo damasceno.

29. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1242a. Cf. PG 94, 1288ab; PG 94, 1320-1321.

30. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1245a. Es significativo usar *εἰκονίζετο* (representado de modo parecido), ya que no se puede hacer algo semejante si no tenemos visión de lo represen-

lo cual “... no venero la materia sino que venero al creador de la materia que se ha vuelto materia a causa mía y en la materia ha aceptado habitar y a través de la materia ha realizado mi salvación (τὴν σωτηρίαν μου)”.³¹ Tal presencia del Verbo en la materia hace que ésta exista entonces llena del Espíritu Santo, lo que abre a una teología de la presencia y supera una calificación meramente didáctica de la imagen. Ya que “el cuerpo de Dios es Dios”³² por la unión hipostática³³

“...honro y venero también (...) la materia a través de la cual me ha sido dada la salvación, porque ella está llena de potencia (ἐνεργείας) y gracia (χάριτος) divina. O no es materia el leño de la cruz (...) no es materia la tinta y el santísimo libro del evangelio... y ante todo no es materia el cuerpo y la sangre del Señor?”.³⁴

Materia y divinización confluyen entonces en una teología de la presencia. La materia es transfigurada, ya que ha sido atravesada por la presencia de la divinidad en la estructura de la encarnación.

3.2. Analogía, gradualidad y estructura icónica

En la imagen, la idea de presencia –a la que he aludido– es establecida en una armonía de gradualidad; esto significa que hay una real manifestación en una real diversidad ontológica.³⁵ Por tanto la imagen no exigirá absoluta diversidad, tal el caso de Arrio y Eunomio, ni absoluta consustancialidad, tal el caso del concilio de Hiera que entonces sólo llamará imagen a la Eucaristía. La imagen puede ser comprendida en la tensión identidad-diversidad, y por tanto admite gradualidades en su comprensión. Esta dinámica quedará explicitada en su propuesta sobre la veneración del icono. El mismo uso de la expresión griega *προσκύνησις* (prosternación, veneración) es susceptible de diversos grados de aplicación en los que se van revelando medios y caminos para alcanzar a Dios.³⁶ Por eso, el Damasceno, más que diferenciar entre *προσκύνησις* y *λατρεία*,

tado. Hay un paralelismo indudable con los dos atributos anteriores *ασώματος* y *ασjemátistos*. La encarnación entonces fundamentará la representación.

31. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1245a.

32. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1245b.

33. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1245b.

34. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1245b.

35. Es fundamental esta apertura a una visión analógica y gradual teniendo en cuenta la visión unívoca de Constantino V y los horizontes de equivocidad ya señalados.

36. Veremos un equilibrio en este camino entre una perspectiva *ascensional* de corte dionisiano con la noción clásica de *divinización* de corte atanasiano.

según parece proponer Schönborn,³⁷ lo que intenta es mostrar los grados implicados en el concepto de *προσκύνησις*; uno de ellos, el más elevado, es la *λατρεία*.³⁸ En el Damasceno la *λατρεία* es una forma de *προσκύνησις*, y no simplemente la adoración que se opone a la simple veneración.³⁹ Los diversos grados de *προσκύνησις* se estructuran en dos grandes categorías. La primera se refiere a la *προσκύνησις* que se dirige a Dios, el único venerable por naturaleza, el movimiento que culmina en Dios, la *λατρεία*.⁴⁰ Por tanto, la *λατρεία* es la *προσκύνησις* en cuanto se dirige a Dios.

Pero también advierte el damasceno que veneramos a creaturas –la Virgen, los santos– no porque sean dioses por naturaleza sino por su proximidad o su referencia a Dios, el único venerable por naturaleza.⁴¹

Pero también veneramos cosas a través de las cuales Dios obró nuestra salvación.⁴² En este contexto de mediación se ubica la veneración a las imágenes, y “así veneramos el precioso signo (τύπον) de la cruz, la semejanza (ὁμοίωμα) de la forma (χαρακτη: ρος) corpórea de mi Dios y de aquella que lo ha generado según la carne y de sus servidores”.⁴³ Hay en este texto tres expresiones que hacen referencia a una forma participada de presencia en la imagen: *τύπον*,⁴⁴ *χαρακτη: ρος* y *ὁμοίωμα*, signo, carácter y semejanza. Una trilogía que constituye a las imágenes como expresión de una presencia que no se define por identidad de naturaleza. No hay una identidad sustancial con lo manifestado en la materia que se torna *icono*. Pero tampoco es simplemente una representación exterior. La analogía de la que nos hablará Juan, viene a señalar este estatuto de mediación simbólica diferenciado.

37. Cf. CH. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ, fondements théologiques*, Paris, 1986, 199.

38 La percepción de esta gradualidad es fundamental a la hora de entender la dificultad de los carolingios en interpretar el *adoratio*, latino, de modo *no gradual* con el que se traduce la *προσκύνησις*, *gradual* de Nicea II. Y sobre todo que en Nicea II, como señalaremos, la cuestión tiene cierta diversidad respecto del discurso de Juan Damasceno.

39. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1348d. Afirma aquí que muchas son las formas de *προσκύνησις*.

40. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1348d-1349a.

41. Observar la proximidad a la posición de Santo Tomás y su reflexión de la *religio*.

42. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1353.

43. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1355a. Aparece aquí la expresión *jaractéros*; aludida ya en el Concilio Trulano y en la reflexión de Germán de Constantinopla. Expresa la condición de representabilidad del Verbo Encarnado por su figura humana, por estar en la carne.

44. Τύπος no implica identidad con el arquetipo sino huella, señal, marca. De allí que la idea de prototipo implique la referencia primera, lo que explica la huella, la marca. Es algo que nos indica presencia. Pero tampoco diferencia de oposición, porque participa del principio. Estas nociones, que pue-

Por tanto entonces, la noción de *προσκυνω* indica también la referencia a una mediación, y esto significa a una presencia graduada⁴⁵. En consecuencia, “medio” no será separación sino un estilo de presencia verdadera, pero a la vez una posibilidad de ascenso a la verdadera y definitiva presencia.⁴⁶ Tensión de presencia y distancia que hace de la imagen lugar de la cercanía y el anhelo.

Esto nos debe abrir a otro interrogante: ¿en qué consiste la *presencia* de la imagen? Juan Damasceno afirma dos elementos. En primer lugar la referencia a la gracia contenida en la imagen. La sospecha que existe es que esta idea haga pensar que el icono participa de la gracia de unión que constituye la luz de la naturaleza humana en Cristo. Juan Damasceno da a esta presencia una intensidad particular. Sin embargo entiende la imagen en general como una noción analógica y el icono en particular como la más débil, la menos perfecta dentro de esa analogía. Dentro de una estructura ontológica, el icono posee debilidad en cuanto a su participación entitativa del ser del modelo. En cuanto al ser se distingue absolutamente del arquetipo.

Teológicamente el movimiento analógico asciende a la *analogía fidei*, y entonces la sola referencia (como en el caso de la imagen del rey al rey) se transforma en cierta presencia (como en el caso de las imágenes sagradas a lo representado).⁴⁷ Ambos niveles se relacionan, ya que la *analogía* será el fundamento creatural de la posibilidad de la *analogía fidei*. En el primer caso la referencia parte sólo de la expresión exterior que se asemeja a un rostro determinado; en el de las imágenes sagradas hay un señorío de Dios sobre la materia que lo representa, así que “una gracia di-

den sugerir una idea de participación platónica, encuentran en el damasceno correctivo y equilibrio.

45. No carece sin embargo de elementos ambiguos la posición del Damasceno, que son resaltados con más fuerza aún por Schönborn en *L'icône du Christ* (cit) 195. Sin embargo, no creo que aparezca sin matices la continuidad entre el cuerpo de Cristo y el icono como él señala. Pero es cierto que la imagen es, teológicamente, como una prolongación simbólica.

46. Este movimiento está íntimamente asociado a la simbólica del Pseudo Dionisio. Cf. *De Divinis Nominibus*: PG 3, 592b: “...como nosotros entendemos a través de los sentidos, según nuestra capacidad, el amor que Dios nos tiene envuelve lo inteligible en lo sensible. Reviste con velos sagrados la divina palabra y las tradiciones jerárquicas. Asimismo está lo supraesencial ceñido a la sustancia de las cosas. Las formas y figuras rodean lo invisible; multiplican y materializan variedades de signos divididos lo que es de sobrenatural simplicidad”. Cf. también *Ecclesiastica Hierarchia*: PG 3, 373.

47. La visión ascensional y simbólica de todo el cosmos favorece en Juan Damasceno la lectura de esta gradualidad analógica que se torna analogía fidei. Las tres vías con las que el damasceno indaga la presencia de Dios en el mundo parten de una consideración del orden, la belleza y la contingencia del cosmos. Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985, 126. Cf.

vina está dada a la materia”.⁴⁸ Esta gracia está referida a un nombre, de tal modo que la intensidad de la imagen depende de la gloria de aquel que es representado y por tanto la honra a la imagen es para aquel que representa.⁴⁹ Finalmente, en cuanto imagen, no posee una existencia independiente de Aquel que representa, y en cuanto a su estructura puramente material es independiente en su ser, pero en referencia a su estructura simbólica depende de Aquel a quien representa. La misma estructura de *ser imagen* exige una presencia, y la misma noción de *gracia* implicada en la definición indica que no pertenece a la naturaleza misma de Dios sino a su *energía*, a aquello por lo que quiere hacer partícipe al hombre de su ser.⁵⁰ Se presenta aquí la intensa noción oriental de *energía* que aparece constituyendo el estilo de presencia que se revela en la imagen. Dios se está revelando en la imagen, actúa y la reviste de su gracia. La diversidad que implica la analogía en este contexto teológico, implica mucho más que referencia, es *presencia*. Pero en el marco de la teología de la energía divina esa presencia se distingue realmente de la esencia de Dios. El que algo, por su nombre, nos refiera a las cosas de la salvación, le da un estatuto simbólico nuevo, que supera la estructura puramente natural de la semejanza exterior para ser presencia del misterio representado.⁵¹ Y entonces la imagen no es simplemente didáctica sino mistagógica y cultural.

Este aspecto se percibe todavía más en su justificación de la veneración de la cruz. Primeramente la cruz se identifica con la eficacia de la obra de Cristo, “*lo más digno de adoración es la cruz, porque por ninguna otra causa se ha abolido la muerte y se ha abolido el pecado*”; por tan-

también el planteo en *De fide orthodoxa* 1, 3.

48. PG 94, 1264b.

49. PG 94, 1264b.

50. La noción de *energía* en Gregorio de Nisa que influye en el damasceno, es también antecedente de la noción de *energía divina* del aporte de Gregorio Palamas. Aporte que se refleja con intensidad en el pensamiento estético de Evdokimov. Esta perspectiva proviene de la teología de la luz en Basilio. Estas nociones están detrás de la idea de energía en Juan con sus implicancias reveladoras. Por eso, quizá, le cuesta a Schönborn alcanzar a concebir qué significa esta presencia, debido a que tiende a interpretar gracia y energía dentro de un modelo conceptual diverso (Cf. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, 196). Por eso en definitiva los rasgos no representan sólo la carne, en una *vía estética*, sino que expresan la presencia de Dios en la historia, por *vía sacramental*. De todos modos no hay que trasponer a los Padres las dificultades que la teología mucho más tardía de Gregorio Palamas acarreará en otros ámbitos dogmáticos. Igualmente hay una valiosa inspiración común.

51. PG 94, 1264b. La analogía entonces establece no sólo una referencia sino una presencia; por esta analogía están *llenas de gracia*. La referencia es ya en sí misma un cierto tipo de presencia o implica un cierto tipo de presencia. Pero aquí se habla de una gracia, no sólo de una referencia sino de una actividad, de una realidad que se da en la imagen. Esta gracia está asociada

to “*hemos sido hechos hijos y herederos suyos, no por ninguna otra causa, repito, más que por la cruz de nuestro Señor Jesucristo. La cruz ha garantizado todas estas cosas*”.⁵² La cruz es la muerte de Cristo, y su imagen entonces es el relato visivo de la salvación. Esta analogía con el relato aparece recogida en el *Discurso III sobre las imágenes*, donde se está recordando la posición de Leoncio de Neápolis en su discusión con los judíos:

“cuando veneras (*προσκυνῶ* υ) los Libros de la ley no veneras la naturaleza de sus tapas y su tinta, sino las palabras de Dios (*λόγους του: Θεοῦ*) en ellas contenida. Así también yo venero la imagen de Cristo y no la naturaleza del leño y de los colores (...); pero venerando la figura (*χαρακτη: ρι*) de Cristo tengo presente y venero a Cristo mismo a través de ella (*δι' αὐτου:*)”.⁵³

Es el sentido de presencia y de distancia que reaparece en el término *χαρακτη: ρι*, que indica evocación, presencia, y al mismo tiempo cercanía y distancia. Entonces las expresiones “*en ellas contenida*”, “*figura de Cristo*”, y “*presencia*” están calificando el sentido de mediación que se manifiesta en la fórmula *δι' αὐτου*.

Por eso afirma: “*ante este leño precioso y verdaderamente digno de veneración (...) debemos arrodillarnos*”; y surge un nuevo elemento que califica el sentido de presencia ya que “*fue santificado por el contacto con el cuerpo y la sangre santísimos del Señor*”,⁵⁴ en donde se sintetiza el aspecto de gracia comunicada y la referencia al acontecimiento, que indica la imagen en su aspecto de memoria de la salvación. Memoria y presencia indican sentidos complementarios de la imagen como expresión visiva del misterio.⁵⁵ Es el aspecto de la *memoria* ya desarrollado en la teología de Basilio y que reaparece en función de una teología de la presencia y la ma-

al nombre que establece la analogía de la fe.

52. *De fide orthodoxa* 14, 11.

53. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1385a. La traducción latina de Migne (PG 94, 1386a) no expresa tan adecuadamente este sentido de presencia. En efecto el texto que he traducido “*las palabras de Dios en ellas contenida*” es traducido en Migne, considero que reductivamente, “*Dei sermones qui in eo scripti sunt*”. Cf. también *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1245. Debemos tener en cuenta que, en primer lugar, la analogía establecida por Juan entre palabra e imagen concierne a la “*materialidad de la palabra escrita por relación a la palabra pintada*” y en segundo lugar “*al carácter sensorial*”. “*La palabra que entendemos como la imagen que vemos, son los dos fenómenos sensibles, se refieren a órganos sensoriales*”; así ambas intercambian sus características la palabra-sensible y la imagen-inteligible. Cf. N. OZOLINE, *L' icône. Analogie et complémentarité de l' image par rapport au geste et à la parole liturgique*, en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*. Conférences Saint Serge XXIVe semaine d' études liturgiques (Paris 28 Juin-1er Juillet 1977), Roma, Centro Liturgico Vicenziano, 1978, 172- 173. Es un aspecto que conservará Santo Tomás en *STh III* q25 a4.

54. *De fide orthodoxa* 14, 11.

nifestación. Es por tanto, no sólo una memoria psicológica, que vendría a ser indicada más explícitamente por el término *ἀνάμνησις*, sino una memoria cultural que implica la historia en su estructura escatológica, que es expresada por un término sinónimo al anterior pero que indica mucha más concreción, *ὑπόμνησις*.⁵⁶ Así, si bien el primer término no excluye el segundo elemento, el segundo término lo incluye mucho más directamente.

La noción de *ὑπόμνησις* está asociada a la de “*maravillas de Dios*”. La intervención de Dios en la historia, eso son “*las maravillas de Dios*”. Eso es de lo que se hace memoria. En la noción de memoria se opera entonces una *sinergeia* entre el mundo celeste y la historia; la historia se torna gramática del misterio de Dios; “*de las maravillas a la memoria y viceversa*”.⁵⁷ El icono se vuelve memoria en el sentido entonces expresado. Así la expresión de Basilio “*el honor rendido a la imagen se dirige (διαβαίνει) al ejemplar (προτοτυπον)*”⁵⁸ es traspuesta del plano intratrinitario al plano de la economía. Es significativo que las veces que es citada la frase de Basilio por el damasceno en sus tratados de las imágenes –exactamente cinco son las citas textuales–⁵⁹ el término que se utiliza para hablar del carácter memorial de la imagen sea *ὑπόμνησις*, una memoria que hace presente la verdad dada en la historia. Aspecto que es coherente con el contexto de la expresión en el capadocio, como ya he señalado, y que muestra la recepción de la teología de la *memoria/presencia* de Basilio en la reflexión de Juan Damasceno. La gradualidad analógica supera el límite de la *analogía natural* del hombre que lee las huellas del Creador en lo creado para ser expresión de la iniciativa de Dios en el don del amor: *analogía fidei*. Y entonces no sólo percibe al Creador sino que vive del Dios

55. Cf. A. QUACQUARELLI, op. cit., 260-261.

56. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1248d.

57. C. VALENZIANO, *Riflessi antropologici dell' iconografia e dell' iconologia teologica*. En *Scritti di estetica e di poietica. Su l' arte di qualità liturgica e i beni culturali di qualità ecclesiale*, Bologna, 1999, 63. Es interesante el paso que sugiere allí el autor, de la visión de la memoria en el icono como “*biosfera celeste*” que sugiere Evdokimov a la hipótesis del icono “*antropoteograma*”.

58. *Liber de Spiritu Sancto*: PG 32, 149c.

59. Aunque mucho mayor el número de textos en los que se alude a la relación. En esas oportunidades, las citas textuales mantienen la expresión de Basilio sin modificación. Sin embargo es significativa la dificultad que ha encontrado el latín para traducir “*τὸ πρωτότυπον διαβαίνει*” y particularmente *διαβαίνει*. En PG 94, 1252c es traducido como *refertur*, expresión por la que optará Santo Tomás en *In III Sententiarum*, Distinctio 9. En PG 94, 1261d “*τὸ πρωτότυπον δια-*

misericordia. La imagen es expresión icónica de este don del amor en Cristo que sale al encuentro del hombre.

La definición de la imagen en Juan Damasceno y sus tipos revelan esta gradualidad analógica que se expresará en una comprensión que implica semejanza y distinción. La imagen indica algo según lo cual hay identidad y algo según lo cual hay desemejanza. La relación entre estos dos elementos justificará los diversos modos de imagen. Por eso la imagen será definida como una “semejanza que expresa al prototipo”⁶⁰ “un paradigma y una representación”.⁶¹ Estas expresiones no poseen la misma significación y están revelando la gradualidad del concepto mismo de imagen, que si bien no guarda oposición con lo que es representado entraña por definición cierta diferencia⁶² que es ilustrada con el ejemplo de la corporeidad del hombre, imagen de la profundidad espiritual sin embargo diversa de la misma profundidad espiritual⁶³ y el ejemplo de la filiación que identifica y diferencia al hijo con el padre.⁶⁴ En efecto, la imagen, por definición no es del todo idéntica al prototipo.⁶⁵ Semejanza y diferencia constituyen los elementos formales de la definición de imagen. Esta semejanza y diferencia puede establecerse en el plano de una consustancialidad natural o no, pero en el segundo caso, sin embargo, la imagen no es *ficticia* o puramente arbitraria, sino que posee una dinámica objetiva de presencia/relación con el arquetipo.

3.3. Un objetivismo dinámico: la configuración trinitaria

El motivo desde el que se justifica la imagen para Juan Damasceno parece ubicarse en una clara teología de recepción de la visión del Pseudo-Dionisio. El texto que nos indica la causa de la existencia de la imagen reproduce casi exactamente los argumentos del Pseudo-Dionisio⁶⁶ para la

βαί νει” es traducido como *ad exemplar transfetur*. En PG 94, 1269b la versión latina opta por el verbo *transit* que es la forma por la que se inclinó la traducción del *De Imaginibus* del papa Adriano. En PG 94, 1337a sin embargo se propone *quem illa representat reducat*. Y en la última cita textual aparece *ad ipsum exemplar archetypum transire*. Santo Tomas cuando cita tomando del *De fide orthodoxa* traducirá *pervenit*.

60. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1240c.

61. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1337a.

62. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1240c.

63. PG 94, 1337b.

64. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1240c.

65. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1337a.

justificación del proceso simbólico. La perspectiva en Juan retiene esa dimensión antropológica ascensional

“Toda imagen es revelación y manifestación de aquello que es oculto. Por ejemplo, ya que el alma es revestida de cuerpo, el hombre no tiene un conocimiento puro de lo invisible; y porque está limitado (*περιγραφόμενος*) al espacio y al tiempo no tiene conocimiento de aquellas cosas que serán después de él o que le son separadas o distantes. Por esto la imagen fue escogida como guía del conocimiento (*γνώσεως*) para manifestación y divulgación de lo oculto, para renovación, beneficio y salvación, a fin de que recordando y celebrando los acontecimientos, reconozcamos lo oculto y deseemos practicar aquello que es bueno y odiar lo malo”.⁶⁷

Sin embargo Juan opera una desplatonización de la tendencia de Dionisio y no identifica mundo inteligible con el mundo celeste; por tanto la diversidad de imágenes se sitúa en una visión de la presencia y de la analogía diversa. Indudable recepción y asunción, pero también depuración. Los textos citados del damasceno y las referencias del pseudo-Dionisio son próximas pero hay una modificación del contexto general de comprensión.

Esta percepción analógica reflejada en la comprensión y en la finalidad de las imágenes, que le otorga la posibilidad de definir la imagen en una tensión armónica entre semejanza y diferencia, se mantiene en el primer grado de la imagen, el Hijo imagen del Padre, y el Espíritu imagen del Hijo, donde la distancia no se plantea en el caso de la naturaleza y la diferencia se establece en el plano de la relación. Entonces

“el Hijo es imagen connatural del Padre, inmutable, en todo semejante al Padre excepto la no generación (*ἀγεννησίας*) y la paternidad (*πατρότης*): el Padre es generante no generado, el Hijo es generado y no es Padre”.⁶⁸

Por otro lado

66. Cf. el texto ya citado de *De Divinis Nominibus*: PG 3, 592b: “Las formas y figuras rodean lo invisible”. Allí aparece esta idea de revestimiento, envolvimiento que encontraremos en el texto a continuación. Los símbolos sagrados son realmente expresión sensible de las realidades inteligibles (Cf *Eccl. Hier.*: PG 3, 397b. *De Div. Nom.*: PG 3, 705b; *Coelestis Hierarchia*: PG 3, 124a; *Eccl. Hier.*: PG 3, 377a) signos sensibles para elevarnos espiritualmente a las realidades del mundo inteligible (PG 3, 501d). Por eso se emplean símbolos varios, derivados del orden sensible, por medio de los cuales se da la elevación hacia lo divino.

67. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1337bc. El texto de *Eccl. Hierarchia* (PG 3, 397) expresa: “... vemos nuestra jerarquía según su condición humana, multiplicada en gran variedad de símbolos sensibles, que nos elevan jerárquicamente, a la medida de nuestras fuerzas, hasta la unión y divinización. Los seres celestes, dada su naturaleza intelectual, ven a Dios directamente. Nosotros en cambio, por medio de imágenes sensibles nos elevamos hasta donde po-

«el Espíritu Santo es a su vez imagen del Hijo (...) Mediante el Espíritu conocemos al Hijo (...) es imagen semejante e inmutable del Hijo, estando la diferencia en el proceder: el Hijo es generado pero no procedente”.⁶⁹

Esta referencia trinitaria difiere un tanto del modo como presenta la imagen natural en el primer discurso; allí la referencia está puesta sólo en vinculación a la relación entre el Padre y el Hijo sin abrirse a la perspectiva pneumatológica. Esta perspectiva del tercer *Discurso* permite que la posición se proyecte con más amplitud desde la inmanencia a la dispensación salvífica, y el argumento antropológico se torne soteriológico desde la pneumatología. Por eso, mientras que en el primer discurso está ausente, en el tercero, la inclusión antropológica en la línea de Dionisio, va seguida de una perspectiva estético-trinitaria. En la línea de Basilio, esta relación argumental otorga a la exposición una tonalidad soteriológica mucho más intensa.⁷⁰ La percepción de la imagen en el primer discurso encuentra como justificación sólo la filiación y en el tercer discurso todo el dinamismo trinitario. El primer discurso, sin embargo, diferencia más claramente entre el primer grado de la imagen (connatural) y el segundo (lo invisible revelado por lo sensible), lo que permite evitar una especie de adopcionismo estético, según el cual podríamos llegar a concebir al Hijo Imagen recién después de ser revestido de la corporeidad. Ambos textos, por tanto, son complementarios y se implican mutuamente. Esta relación expresa el privilegio que dará Juan Damasceno al aspecto de la imagen en cuanto manifestación y a su valor de ser espacio de encuentro y cercanía.

La gran distinción realizada por Juan será entre la imagen natural y aquella que se realiza por la imitación y que implica la convergencia del deseo de Dios y de la obra del hombre en el plano sensible. Tanto las palabras de la Escritura como la expresión visible de las obras de la Salvación pertenecen a este grado y derivan de la posibilidad de representar aquello que es *περιγραφόμενος* (limitado al plano sensible). Así entonces anticipará la analogía establecida en el niceno segundo entre la escritura y el icono. Pero lo determinante y significativo es que todo el dinamismo estético se sitúa en la voluntad de Dios que ha generado a su Hijo, imagen viviente y natural⁷¹ rostro de su eternidad.⁷² Ha creado al

demos en la contemplación de lo divino”.

68. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1340ab.

69. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1340b.

70. Cf. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1240c.

hombre a su imagen.⁷³ El hombre ha sido creado a imagen por imitación: este grado de la imagen revela un concepto de *μίμησιν* significativo,⁷⁴ no es sólo una imitación exterior. Hay una participación en el tipo de estructura de existencia. No hay consustancialidad pero hay semejanza estructural que hace al hombre icono de la Trinidad. Todo el Antiguo Testamento es expresión de un canon sensible de revelación⁷⁵ que llega a su máxima expresión cuando el Hijo de Dios se une según la hipóstasis a la naturaleza del hombre. Entonces la imagen connatural al Padre (incircunscritable: *ἀπεριγραφός*) se une a la naturaleza humana, de alma revestida de carne (limitada: *περιγραφόμενος*).⁷⁶ La imagen que reproduce con colores y formas el rostro del Verbo es la expresión que surge de la visión del Verbo circunscrito en la carne. Por tanto, el icono no participa de la naturaleza divina, sino que se inscribe en un plano analógico de comprensión de la imagen para despertar nuestra memoria, hacer presente y conducirnos a la salvación.

4. Conclusión

El valor más significativo puede ser finalmente comprendido en la fundamentación de la imagen religiosa desde una percepción *estética intratrinitaria* (el Verbo como auto-revelación de Dios) y *económica* (el Verbo imagen como revelación de Dios a los hombres), pero en un marco correctivo de toda tendencia de tipo platónica que nos induzca a pensar en la línea de una continuidad entitativa del plano del símbolo con el del prototipo, como ya hemos señalado respecto del modo dinámico de asunción de la cuestión simbólica: esto sólo se da en la imagen Verbo, *carácter* del misterio del Padre. El carácter icónico del hombre y el misterio icónico intratrinitario del Verbo presentan al misterio del Logos encarnado en una indudable expresión estética y en una relación al código visivo inevitable. Por tanto entonces, toda la iconografía encuentra en el carácter histórico de la encarnación su congruencia antropológica y trinitaria. Juan Damasceno, recogiendo los senderos de la tradición anterior, hace

71. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1345b.

72. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1345b.

73. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1340c: “Como la mente es el Padre, el Logos el Hijo y el Espíritu santo son un sólo Dios, así también la mente, la palabra y el espíritu son un único hombre”.

74. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1340c.

confluir los caminos trinitarios, cristológicos y antro-po-cosmológicos otorgando a la teología de las imágenes una sólida integración⁷⁷ y evitando ceder a la tentación de reducir a la inmanencia la relación de Dios con el mundo; pero expresando en el icono –imagen inmanente– el compromiso histórico que en la encarnación ha decretado el Dios trascendente. En la encarnación, la inmanencia es superada desde la inmanencia.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

21/09/2004

75. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1340c.

76. Cf. PG 94, 1348.

77. Esta captación nos permite vincular los grados de la imagen en tres grandes aspectos: la