

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL DE ESTUDIOS DE NIVEL SUPERIOR SEGÚN
ACUERDO SECRETARIAL DE LA S.E.P. 15018, PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA
FEDERACIÓN DEL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

**LA FUENTE DE LA SABIDURÍA:
UNA 'GNOSEOLOGÍA DIVINA'
A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE JUAN DE DAMASCO**

***ENSAYO CRÍTICO QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES***

PRESENTA:

José Luis López López, OCD

DIRECTORA:

Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo

TLAQUEPAQUE, JALISCO, MAYO DE 2024.

A todos aquellos que han encontrado su pasión en filosofar la vida.

*A los hermanos de la Iglesia de Jesucristo:
que este trabajo filosófico sea razón para fortalecimiento en su fe.
En él se contiene mi más íntima intención y deseo de
“iluminar a las almas como los profetas y como los doctores”,
buscando tan sólo la Verdad.
Tal como un día vibró en el corazón de Teresa de Lisieux*

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi gratitud a mis hermanos los frailes de la Orden de Carmelitas Descalzos, quienes han confiado en mí para la realización de este trabajo, particularmente a los de la Provincia Mexicana de San Alberto. De manera especial agradezco el apoyo incondicional de Fr. Emilio Hadad, Fr. Leonel Ceniceros, Fr. Tomás Ostos, Fr. José Luis Jiménez, Fr. Cándido Celestino, Fr. Germán Melgarejo, Fr. Jorge Orlando y Fr. Luis Fernando. Del mismo modo, a todos mis hermanos de la comunidad del Centro de Espiritualidad de Guadalajara, a Fr. Eric Lizaola y a Fr. Antonio Huerta, OFM, por sus comentarios y revisión del ensayo; a Fr. José María y a Fr. Yahir, que me alentaron a ver esto como una invitación divina a concretizar. A Fr. Germán Balvanera y a Fr. Guillermo Uribe, quienes respaldaron mi proyecto. Por parte de la Universidad, agradezco, sobre todo, la gran ayuda del Mtro. Carlos Sánchez durante este proceso, y a la Dra. Mariana Méndez por sus ánimos, su cuidadosa revisión y asesoría del ensayo crítico.

También a todos aquellos que han sido para mí soporte y columna con sus oraciones y apoyo de diversa índole. A mi familia que me ha dado cuanto soy. No puedo dejar de reconocer la ayuda que me vino por parte de personas que, aún sin conocer mi camino, me proporcionaron traducciones de textos: Diego Seguí y Rachael Costello. Y de quienes me apoyaron para poder conseguir la literatura necesaria para mi trabajo: Rosa María Matsuoka, Josué Ruiz, Antonia Fabián y Gabriela Roque. Deseo que este estudio llegue al mayor número de personas que sea posible.

Ite ad Ioseph

TABLA DE CONTENIDO

CONTENIDO	Página
Introducción	4
El proceso cognoscitivo analógico en Juan Damasceno	15
Un breve itinerario filosófico	17
La imagen sensible-intelectual en el proceso cognoscitivo	24
El conocimiento analógico de Dios en Juan Damasceno	28
Los ‘nombres de Dios’ y el discurso simbólico de la divinidad	30
El concepto de participación en Juan Damasceno	33
A) La participación de la esencia divina	35
B) La participación de la luz divina	37
C) La participación de la divinidad por la materia	40
D) La participación del icono por la forma de la Hipóstasis divina	41
Icono <i>versus</i> ídolo. El Rostro y la Sabiduría	44
Conclusión: El icono como conocimiento analógico-anagógico de Dios	51
Bibliografía	56

Introducción

No tengo libros en abundancia, carezco de tiempo libre para la lectura, entro [...] en la iglesia [...] a contemplar la pintura [...] y, sin advertirlo, infunde en mi alma la gloria de Dios.¹

— San Juan de Damasco

Hoy vivimos inmersos en una realidad en donde la imagen es importante para comunicarnos, expresar ideas y generar conocimientos. Aunque, ciertamente, las imágenes no sólo se reducen al plano visual, precisamente porque la imagen es aquello que evoca, provoca y convoca, impactando, así, a todos los sentidos de la persona. La imagen se suscita, por ejemplo, cuando captamos y atendemos un determinado olor que nos parece significativo; un recuerdo que pasa por nuestra mente; al escuchar un sonido, música o discurso; al contemplar un cuadro o la naturaleza; al tocar, acariciar o palpar determinadas superficies; al leer un libro, etc. Esto daría cuenta de que muchas situaciones, realidades o cosas se miden por ‘imágenes’. Es decir, que todo cuanto es susceptible de ser aprehendido por los sentidos humanos impacta a nuestra experiencia para, posteriormente, conformarse en imágenes intelectivas.

Ahora, en el campo religioso siempre ha habido espacio para las imágenes. El cristianismo se ha valido, por ejemplo, del arte para evocar los acontecimientos de la historia de la salvación cumpliendo así una función pedagógica al educar a los creyentes. Las imágenes también son medios para la oración y la adoración a Dios. El icono ha sido objeto de culto dentro de los grupos religiosos, específicamente dentro de la Iglesia Ortodoxa. Un ortodoxo esperaría tener, por medio del icono, una experiencia religiosa que le lleve a la comunión con Dios. Así, el culto a la imagen cobra una preponderancia tal en la vida cultural y cotidiana, que incluso podríamos afirmar que la misma reverencia a las imágenes responde más a la importancia que tiene por ser un lugar de acceso al conocimiento de Dios, que a la materialidad de la que está compuesta.

En nuestra experiencia, las imágenes, en específico las religiosas, han sido ocasión de inquietud, admiración, expectación, placer, temor, pasmo, exaltación, respeto y veneración.

¹ Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* (1, 47), EUNSA, Navarra, 2013, (*Cátedra Félix Huarte de estética y arte contemporáneo*) p. 97. En adelante citaremos al autor, la obra, el número correspondiente del discurso y del párrafo citado.

Dicha experiencia se nos suscitó en distintos momentos: en el año 2018 durante la exposición *Pinxit Mexici* en el Palacio de Iturbide de la Ciudad de México; asimismo, cuando visitamos el museo Soumaya y el museo de San Ángel de dicha ciudad; también incluimos la experiencia vivida en conventos como el del Carmen de Puebla, el Santo Desierto de Tenancingo y Salvatierra; así como el haber visitado templos, conventos y exconventos de la ciudad de Oaxaca, Puebla, Taxco, San Miguel de Allende, etc. Nos habíamos percatado que estas imágenes nos comunicaban con algo o con Alguien trascendente, trasladándonos a dicha realidad a través de la mente, así como dejándonos impreso el sentimiento y el recuerdo de habernos comunicado con aquello. Es así como se despertó en nosotros la inquietud de investigar acerca del poder cognoscitivo de las imágenes.

Con esto, y con habernos topado, también, con la historia del culto a las imágenes, en específico, la de los iconos orientales, nos dimos cuenta de que en ellos reside no sólo un carácter sagrado que genera veneración y devoción en el ortodoxo, sino que, conforme a lo que leímos sobre ellos, pueden dar a conocer lo divino. Esta intuición nos llevó a descubrir a un autor como Juan de Damasco (675-749), quien da razón de un “conocimiento divino” en la imagen. El pensador oriental del siglo VIII, conocido como el defensor del culto a los iconos, postula que “lo que es el libro para los iniciados en las letras, esto lo es la imagen para los iletrados; y, lo que es la palabra para el oído, esto lo es la imagen para la vista: y nos unimos a Él intelectualmente”.² Esta declaración confirma las posibilidades que tiene el icono de conducir, a quien lo contempla, al conocimiento del Misterio. El contemplador puede internarse, por el intelecto, en la experiencia y el conocimiento de dicho Misterio a través de la imagen.

Por otro lado, descubrir que en filosofía la imagen tiene una particular importancia para la constitución del conocimiento, y, particularmente, del conocimiento analógico,³ ha sido de apoyo para robustecer nuestra intuición acerca del icono ortodoxo y el conocimiento engendrado por las imágenes; por ejemplo, el filósofo mexicano, Mauricio Beuchot, postula que, en filosofía, las ideas se transmiten mejor “a través de las imágenes modélicas que con

² Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 1, 17.

³ *Vid. infra*, pp. 7-8.

muchas disertaciones”.⁴ Asimismo, en la tradición filosófica, muchos pensadores, como Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Tomás de Aquino, etc.,⁵ proponen la imagen como condición de posibilidad del conocimiento analógico desde dos lugares: la del lugar sensible (propia de la corporalidad) y la del lugar inteligible (propia de la divinidad).⁶

Entendemos que para la filosofía el conocimiento es un hecho real y no sólo una teoría,⁷ pues tiene implicaciones en la vida humana, que se encuentra inserta en la realidad. Existe una relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Esta relación sujeto-objeto es simbólica, pues “[s]e trata de una relación espiritual intencional, y lo que quiere expresar gnoseológicamente es que el objeto del que se hace consciente el sujeto no está ni entró materialmente en él, [...] está «fuera» o «permanece frente a ella»”.⁸ Con esto, afirmamos que es el sujeto quien queda vinculado cognitivamente con el objeto; en cambio el objeto exterior queda intacto. Por lo tanto, el conocimiento es el resultado de una activa experiencia humana que, frente a un objeto, concibe, por analogía de este último, una *representación* intelectual, lo que nosotros llamamos imagen o icono intelectual.

Siguiendo esta última idea, diremos que, cuando el individuo conoce, produce una imagen en su mente de lo que han captado sus sentidos. A esta imagen subjetiva, por su coincidencia con las propiedades de las cosas externas, nosotros le llamaremos ‘verdad analógica’, en virtud de su semejanza con el objeto sensible, una realidad fuera del individuo. De modo que la imagen es el vínculo o relación entre el ser humano y las cosas del mundo.

Es importante especificar que hablaremos de dos tipos de imágenes: la primera es la imagen que nuestra mente concibe, que ya hemos denominado como ‘imagen intelectual’, así la concibe Juan Damasceno en la tradición filosófica; la segunda es la ‘imagen sensible’, que corresponde al mundo físico-sensible. En esta última está el icono ortodoxo, que actualmente

⁴ Mauricio Beuchot, *Senderos de iconicidad. Sobre el resplandor de las imágenes*, Herder, Ciudad de México, 2016, p. 11.

⁵ Haremos un tratamiento especial del recorrido histórico que sobre el conocimiento analógico se ha reflexionado y lo desarrollaremos detalladamente en el tema “Un breve itinerario filosófico” del presente ensayo. *vid. infra.*, pp. 17-24.

⁶ *Cfr.* Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, Libro Primero, número 13 “Sólo la divinidad es incircunscrita”, pp. 71-75. Por razones de la edición que estamos manejando, en lo subsiguiente citaremos esta obra con el número del libro, el número del apartado y las páginas en donde se encuentra la cita textual, para que el lector pueda consultarlas en la obra.

⁷ José María De Alejandro, *Gnoseología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, p. 89.

⁸ *Ibidem*, p. 91.

apreciamos en murales, mosaicos y paneles pintados, y que excitan la devoción de quienes adoran a Dios y veneran a sus santos.

Comprendemos que el valor de la imagen intelectual reside en que ella es analogía de lo que está fuera de nosotros. A partir de esto, inferimos que es nuestra mente la que nos posibilita y capacita para conocer la realidad del mundo por analogía. Por tanto, conviene analizar qué estructura tiene esta mente para ser dicha condición de posibilidad cognoscitiva: nosotros no ingresamos a la cosa en sí, sino que ingresamos a la imagen que dice ‘algo’ de la realidad de la cosa. Nuestra experiencia constituye imágenes en la mente que, a su vez, conformarán el almacén que es nuestra memoria, a donde recurriremos para ‘relacionarnos’ con el mundo.

Ahora bien, la filosofía cristiana se encuentra dentro del universo filosófico como propuesta para ‘criticar’, ‘cuestionar’, ‘reflexionar’ e ‘inteligir’, por un lado, las creencias religiosas del cristianismo, que sustentan la experiencia humana;⁹ y, por otro lado, ‘contrarrestar’ la inclinación hacia un tipo de positivismo, que aboga por conocer sólo mediante la instrumentalización empírica al mundo, desarrollado principalmente por las ciencias naturales y positivas.¹⁰ Así, nosotros afirmamos que, contrario a lo que se definió en la escolástica, la filosofía cristiana no es una ‘esclava’ de la teología, ni una ‘enemiga’ de las ciencias modernas, sino, más bien, se presenta como una ‘amiga’, tanto para la teología como para las ciencias positivas.

Conforme a la filosofía cristiana, y en sentido epistemológico, el tipo de conocimiento que se estudia para afirmar la posibilidad de conocer a Dios es el llamado ‘conocimiento analógico’, que es definido como el resultado “*de la similitud que cosas esencialmente*

⁹ Por filosofía cristiana entendemos aquella reflexión racional que se apoya en la Revelación cristiana. Sería un eco agustiniano, puesto que la actitud de la filosofía cristiana es entender lo que se cree. Nosotros diríamos que se trata de tener un sentido crítico para inteligir las instituciones que la religión cristiana propone como dignas de ser creídas. Cfr. Maurice Nedoncelle, *¿Existe una filosofía cristiana?*, Casal I Vall, Andorra, 1958 (Colección *Enciclopedia del católico en el siglo XX. Yo sé, yo creo. 10. Primera parte: sé, creo*), p. 52. Este pensador afirma que la filosofía cristiana, “puede tratarse de una propedéutica al cristianismo, o de una filosofía heredera de la revelación; o también, de una filosofía que se constituye bajo influencia indirecta, aunque confesada, de la fe cristiana; o finalmente, de una filosofía que, proclamando la insuficiencia de la naturaleza humana para resolver todo el problema del hombre, distinga y delimite de alguna manera un don sobrenatural que lo resolvería, pero que ella no puede reemplazar”. *Ibidem*, p. 153.

¹⁰ R. Vancourt, *Pensamiento moderno y filosofía cristiana*, Casal I Vall, Andorra, 1959 (Colección *Enciclopedia del católico en el siglo XX. Yo sé, yo creo. 13. Primera parte: sé, creo*), pp. 76-77.

diversas tienen entre sí en razón de su relación a la existencia".¹¹ De manera similar, el Damasceno propone el conocimiento analógico de Dios resaltando la proporcionalidad humana como posibilidad de engendrarlo.¹² Nuestra comprensión sobre el conocimiento analógico es como un conocimiento comparativo: descubrimos una realidad, oculta para nosotros, mediante otra visible que, en proporción humana y 'semejante' a la oculta, nos permite inteligir, en nuestro caso, a Dios.

Así, por interés personal en este pensamiento, hemos optado por reflexionar desde la filosofía cristiana, particularmente la que estaría proponiendo Juan Damasceno, el tema del conocimiento analógico de Dios en y a partir de los iconos orientales, y que desembocará, como veremos hacia el final de nuestro ensayo, en un conocimiento de tipo anagógico. Lo que nos motivó a elegir a este pensador fue que, cuando nos internamos en el estudio de la crisis iconoclasta y la resolución propuesta por el cristianismo que, mediante el segundo Concilio de Nicea, hizo una apología de las imágenes de culto, descubrimos que los argumentos de Juan Damasceno fueron de notable valor. Asimismo, nos percatamos de la contundencia que tuvieron para contrarrestar el rechazo hacia la iconodulía cristiana y su influencia para el desarrollo posterior de la 'teología del icono' en el Oriente cristiano.

En este sentido, captamos que la mediación de la imagen intelectual ha de ser importante para la filosofía cristiana, pues la filosofía, para nuestro autor, es entendida como "amor de la sabiduría. Pero la verdadera sabiduría es Dios. Luego el amor de Dios es la verdadera filosofía",¹³ tal como lo postula en su *Dialéctica*. Así, es el sabio quien, por la concepción de la imagen intelectual que se produce en él, puede obtener un conocimiento de la divina Sabiduría. Ahora, ¿cómo podemos conocer a la Sabiduría divina mediante la imagen? Incluso, ¿qué imagen nos posibilitaría el conocimiento de la Sabiduría? Este es el problema que nos suscita la imagen como medio y representación. La filosofía cristiana de Juan Damasceno acentúa que la Sabiduría es un tipo de conocimiento supremo y divino que alcanzamos por el intelecto, distinto al conocimiento empírico-racional que obtenemos del mundo sensible.

¹¹ Régis Jolivet, *Tratado de filosofía. III. Metafísica*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1976, p. 185.

¹² Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 1, 31.

¹³ Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía II (I.º). El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986, p. 185. Se trata de una cita textual que el autor ha tomado de la *Dialéctica* (III) de san Juan Damasceno en *Patrologia Graeca* (en adelante PG) 94, 533C.

A partir de estos elementos, la posibilidad de conocer la realidad por imágenes, y que éstas sean analogías de Dios, nos permitirá no sólo acceder al fenómeno de la religiosidad de la veneración del icono, sino, además, al conocimiento de la realidad divina mediante la imagen intelectual, punto que nos interesa para esta investigación. Si partimos de que el conocimiento de Dios es analógico, esto es, simbolizado por el mundo sensible, podremos reflexionar en torno a la postulación que Juan de Damasco, retomando a Basilio de Cesarea, hizo en su tiempo: “el honor de la imagen se remonta hasta su modelo”,¹⁴ esto es, venerar la imagen de Dios es venerar a Dios mismo. El icono no sólo presentaría al ausente, sino que lo daría a conocer; por lo tanto, la veneración será la consecuencia de una previa y lograda intelección de Dios en la imagen sensible. Con esto reforzaríamos que la imagen estaría ‘mostrando algo’ de Dios, esto es, su presencia por la gracia. Pero si la imagen es el medio para generar dicho conocimiento analógico, entonces, me propongo investigar ¿qué es la imagen para Juan Damasceno?, ¿cómo es que la imagen se relaciona con la Sabiduría para darnosla a conocer?, y ¿qué papel juega la imagen en el proceso cognoscitivo para engendrar un conocimiento? Las obras que utilizaremos para construir nuestro argumento serán especialmente *Sobre las imágenes sagradas*¹⁵ y la *Exposición de la fe*,¹⁶ ayudados algunas veces por la consulta de *Dialéctica*.¹⁷

Asimismo, para tener una perspectiva íntegra del Damasceno, hemos indagado en estudios que han realizado comentadores de este Padre de la Iglesia. Esto nos ayudó a forjar nuestro trabajo: para comprender su contexto histórico, en consonancia con la crisis

¹⁴ Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 1, 47.

¹⁵ La cual ha sido traducida al español por José B. Torres Guerra a partir de la edición griega que preparó el monje benedictino Bonifatius Kotter en 1975. Tal como lo especifica el mismo traductor. José B. Torres Guerra, “4. Edición y traducciones. Características de esta traducción” en Juan de Damasco, *Sobre las imágenes sagradas*, p. 25.

¹⁶ La *Exposición de la fe ortodoxa* es un compendio teológico de las doctrinas cristianas que nuestro autor dedicó a Cosma Melodos, un monje amigo suyo que había sido ordenado obispo. Dicha obra fue traducida al español por Juan Pablo Torrebiarte Aguilar, que, de igual manera, su traducción se basa en el trabajo de Kotter. Juan Pablo Torrebiarte Aguilar, “Introducción” en Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003 (*Biblioteca de patristica*, 59), pp. 28-29.

¹⁷ La *Dialéctica* es un cuerpo que capitula los términos filosóficos, por lo mismo, también es conocida como los *Capítulos filosóficos*. Ésta, junto con *Exposición de la fe* y las *Herejías*, constituyen una “Suma” llamada *La Fuente del conocimiento* (Πηγή γνώσεως). Puesto que no existe un ejemplar en lengua castellana de este título, recurriremos a la edición que el mismo Bonifatius Kotter preparó. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris. Capita Philosophica (Dialectica)* en *Patristische Texte und Studien*, De Gruyter, Berlín, 1969. Notificamos que la traducción que trabajamos del griego al español de pasajes específicos ha sido gracias a la ayuda incondicional que nos proporcionó Diego Seguí, conocido nuestro, y quien, a su vez, conoce con precisión la obra de nuestro autor base.

iconoclasta, hemos seguido de cerca lo escrito por André Grabar,¹⁸ Peter Brown,¹⁹ Victor-Henry Debidour,²⁰ Juan Plazaola,²¹ María Laura Barbosa,²² Hilario Gómez,²³ María Magdalena Ziegler²⁴ y L.J. Rogier, R. Aubert y M. D. Knowles.²⁵ En patrología, que nos ha permitido comprender las propuestas teológicas del Damasceno, tales como la Trinidad de Dios, la Cristología, la antropología y la apología de las imágenes, nos hemos guiado por patrólogos como Otto Bardenhewer,²⁶ Mr. De Tricalet,²⁷ Hubertus R. Drobner²⁸ y Vladimir Lossky.²⁹ Desde la perspectiva estética y la teoría de la imagen estudiamos la obra de Hans Belting,³⁰ Edgar de Bruyne,³¹ Juan Cordero Ruiz³² y Federico José Xamist.³³ Por último, nos hemos apoyado, tomando en algunos momentos distancia crítica para elaborar nuestra propia reflexión, de los trabajos filosóficos de Alberto del Campo Echevarría,³⁴ Guillermo Fraile,³⁵

¹⁸ André Grabar, *La iconoclastia Bizantina. Dossier Arqueológico*, Akal, Madrid, 1998.

¹⁹ Peter Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1997.

²⁰ Victor-Henry Debidour, *Breve historia de la escultura cristiana*, Casal I Vall, Andorra, 1961 (*Enciclopedia del católico en el siglo XX, Duodécima parte: ¿Qué es el hombre?, 126*).

²¹ Juan Plazaola Aorta, *Historia y sentido del arte cristiano*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1996.

²² María Laura Barbosa, “La imagen prohibida, la mirada prohibida: las alas de la mariposa. Un estudio sobre la Imagen en el contexto de la Querrela Iconoclasta de Bizancio” en *Claruscuro*, Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina, volumen 17, año 17, diciembre 2018, pp. 1-15.

²³ Hilario Gómez, “Los iconos en la Iglesia Oriental. Su historia y su espiritualidad” en *Revista de Espiritualidad*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, volumen 06, número 25, año 1947, pp. 475-490, <http://www.revistadeespiritualidad.com/> Consultado 14-VI-2022.

²⁴ María Magdalena Ziegler, “¡Oh, las imágenes! El conflicto iconoclasta bizantino” en *Cuadernos unimetanos*, Universidad Metropolitana, s/l, número 19, junio de 2009, pp. 47-68, p. 56. http://bibliobytes.unimet.edu.ve/CU/CU_V19.pdf Consultado 14-VI-2022.

²⁵ L.J. Rogier, R. Aubert y M. D. Knowles (Coords.), *Nueva Historia de la Iglesia. Tomo II. La Iglesia en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid, 1977.

²⁶ Otto Bardenhewer, *Patrología*, Gustavo Gili, Barcelona, 1950.

²⁷ Mr. De Tricalet, *Biblioteca portátil de los padres, y doctores de la iglesia. Desde el tiempo de los apóstoles. Tomo nono*, s/e, Madrid, 1791.

²⁸ Hubertus R. Drobner, *Manual de patrología*, Herder, Barcelona, 2001.

²⁹ Vladimir Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona, 2009.

³⁰ Hans Belting, *Imagen y culto, una historia de la imagen anterior a la era del arte*, Akal, Madrid, 2010 (*Arte y estética*).

³¹ Edgar de Bruyne, *Historia de la Estética II. la antigüedad cristiana. La Edad Media*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.

³² Juan Cordero Ruiz, “Ícono ortodoxo” en *Boletín de Bellas Artes*, Universidad de Sevilla. Departamento de Dibujo, número 33, año 2005, pp. 185-223, <https://idus.us.es/handle/11441/85927> Consultado 14-VI-2022.

³³ Federico José Xamist, “El ícono: un puente entre teología y estética” en *Teología y vida*, volumen 56, número 1, marzo 2015, pp. 37-54.

³⁴ Alberto Del Campo Echevarría, *La teoría platónica de las ideas en Bizancio (ss. V-XI). Principios, desarrollos e inversión final de la ontología clásica*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Departamento de Filología Griega y Lingüística indoeuropea, Madrid, 2010.

³⁵ Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía II (I.º). El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

Mariana Méndez Gallardo,³⁶ Christoph Schönborn,³⁷ Basilio Tatakis,³⁸ Raúl Caballero,³⁹ José Carlos Camaño,⁴⁰ Randall Carrera Umaña,⁴¹ Emy Manini y Patricia Saldarriaga,⁴² Albert Moya Ruiz,⁴³ James R. Payton,⁴⁴ Juan Manuel Pinazo Pinazo⁴⁵ y Mauricio Beuchot.⁴⁶

Reconocemos que a pesar de que el Damasceno no dejó escrito un sistema filosófico o teológico, como esperaríamos una visión más moderna, sus reflexiones en torno a diversos problemas de su tiempo (como los tres opúsculos u homilías en favor de las imágenes sagradas, que surgen para responder al problema de la iconoclastia), nos ayudarán a adentrarnos al problema filosófico del conocimiento y su relación con el problema de las imágenes y las representaciones. A partir de ello, nuestro planteamiento tiene la siguiente hipótesis: *Dios, entendido como la divina Sabiduría por la filosofía de Juan Damasceno,*

³⁶ Mariana Méndez Gallardo, *La visión de lo Invisible. El concepto de imagen en la Expositio Fidei de Juan Damasceno*, Herder, México, 2020 (Epub Reader). Mariana Méndez Gallardo, “*Imago Dei. El lugar de las imágenes en la teología de Juan Damasceno*” en *Revista Iberoamericana de Teología (RIBET)*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, número 25, julio-diciembre 2017, pp. 11-35. Mariana Méndez Gallardo, “*Estética de lo invisible. El estatuto de la imagen en el pensamiento antiguo*”, en *Estudios*, s/e, s/l, número 111, volumen XII, invierno 2014, pp. 121-131, <https://biblioteca.itam.mx/estudios/111/000259883.pdf> Consultado 14-VI-2022.

³⁷ Christoph Schönborn, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Encuentro, Madrid, 1999.

³⁸ Basilio Tatakis, *Filosofía bizantina*, Sudamericana, Buenos Aires, 1952.

³⁹ Raúl Caballero, “Entre el espejo y el enigma: imagen, signo y símbolo en la iconología de Juan Damasceno” en *Vetera Christianorum*, Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica dell’Università degli Studi di Bari (già Dipartimento di Studi Classici e Cristiani), Bari, número 45, año 2008, pp. 237-262.

⁴⁰ José Carlos Camaño, “La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de san Juan Damasceno” en *Revista Teología*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, tomo XLI, número 85, año 2004, pp. 57-78, <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7117?mode=full> Consultado 14-VI-2022.

⁴¹ Randall Carrera Umaña, “Teología y filosofía de la imagen en Juan Damasceno” en *InterSedes*, número 44, volumen XXI, agosto-diciembre de 2020, pp. 118-130, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercedes/article/view/43939> Consultado 14-VI-2022.

⁴² Emy Manini y Patricia Saldarriaga, “Hacia la búsqueda del sentido en la representación: Juan Damasceno y Jacques Derrida” en *Lienzo*, Universidad de Lima, Lima, número 31, año 2010, pp. 175-202, <https://revistas.ulima.edu.pe/index.php/lienzo/issue/view/97> Consultado 14-VI-2022.

⁴³ Albert Moya Ruiz, “Presencia y transfiguración en la imagen de culto oriental” en *Estudios eclesíasticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, volumen 94, número 369, junio 2019, pp. 339-362, <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesasticos/article/view/10520> Consultado 14-VI-2022.

⁴⁴ James R. Payton, “John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons” en *Church History: Studies in Christianity and Culture*, Cambridge University, volumen 65, número 2, junio 1996, pp. 173-183, <https://www.jstor.org/stable/3170286> Consultado 14-VI-2022.

⁴⁵ Juan Manuel Pinazo Pinazo, “Las *Orationes pro sacris imaginibus* de Juan Damasceno: un nuevo enfoque cronológico desde la perspectiva teológica” en *Estudios bizantinos*, Sociedad Española de Bizantinística, Madrid, número 4, año 2016, pp. 67-93.

⁴⁶ Mauricio Beuchot, *Dos caras del símbolo: el icono y el ídolo*, Caparrós, Madrid, 1999; *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004; *Senderos de iconicidad*, Herder, México, 2016; *Hermenéutica y filosofía de la religión*, San Pablo, México, 2019. Gracias al trabajo realizado por este filósofo, hemos podido trabajar la analogía en el *corpus damascenicus*.

puede ser conocido analógicamente a través de las cosas del mundo, que se nos presentan como imágenes sensibles-inteligibles de Él. De esto afirmaríamos que amar a la Sabiduría es posible por la imagen. En consecuencia, los iconos ortodoxos que representan al Cristo son analogía representativa de Dios y que, al ser venerados, se ama a Dios.

El desarrollo del argumento de este ensayo se tejerá de la siguiente manera:

En la primera parte, postularemos la posibilidad una *Gnoseología divina*: por lo mismo, analizaremos el proceso cognoscitivo que el Damasceno consignó por escrito en sus obras *Sobre las imágenes sagradas* y *Exposición de la fe*. Para ello distinguiremos que, para acercarnos a las realidades inteligibles y sensibles, existen dos tipos de imágenes: las inteligibles y las sensibles, las cuales nos remiten a un conocimiento analógico de Dios.

En la segunda parte, estudiaremos la posibilidad de acercarnos a una idea de la divinidad a partir de la intelección racional de su existencia y su consecuente discurso: por el icono intelectual conocemos algo de la verdadera Sabiduría a partir de las cosas del mundo, por lo que todo lo que se diga de Dios (ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ) es simbólico, es decir, analógico.

Finalmente, en la tercera parte, en nuestra reflexión examinaremos la noción metafísica de ‘participación’ (μέτεξις) de la divinidad, para comprender por qué en el icono oriental está presente la divinidad. Luego, conforme al problema de la iconoclastia, precisaremos qué es icono y qué es ídolo. Esto nos llevará a definir la Sede y Fuente de la Sabiduría de Dios, que, para Juan de Damasco, Ella puede ser representada como icono sensible. Por lo que postularíamos, desde el pensador sirio, que es posible hablar de una ‘iconología analógica-anagógica’ como criterio de validez para el culto a las imágenes sagradas.

Antes de desarrollar nuestro argumento, conviene que presentemos un bosquejo del contexto histórico y cultural donde se desarrolló Juan Damasceno a fin de esbozar las motivaciones que le llevaron a defender el uso de las imágenes a manera de una apología reflexionada filosófica y teológicamente. Parece que el culto a la imagen siempre ha convivido con la intolerancia al poder que representa, tanto religioso como político y cultural. Específicamente el icono ortodoxo, fue visto con suspicacia y desaprobación por el poder de veneración que desarrolló en torno suyo. Aunque también sospechamos que la intolerancia no sólo atendía al culto ‘exagerado’ hacia las imágenes, sino, además, a la puesta en duda de la afirmación de que las imágenes en sí y por sí expresan el conocimiento de Dios, y esto pudo

sumar al desencadenamiento del llamado ‘movimiento iconoclasta’.⁴⁷ Este movimiento surgió en el siglo VIII d.C. en Constantinopla, y en Palestina, y tiene una duración de poco más de 100 años. Inicia en el año 726 y culmina en el año 843 d.C.,⁴⁸ con el llamado “Triunfo de la ortodoxia” o “Fiesta de la ortodoxia”.⁴⁹ Durante este lapso, la controversia fue creciendo en violencia y destrucción: desde la aniquilación de iconos sagrados, hasta el exilio y asesinato de miembros, tanto del bando iconodúlco como del iconoclasta.

En este ambiente de tensiones y luchas intestinas, surgen grandes defensores de las imágenes. Juan de Damasco, es uno de ellos. Actualmente este pensador es considerado, por la Iglesia Católica, Padre y Doctor eclesial. Asimismo, es conocido como ‘el primer escolástico’ por la tradición filosófica. Él escribió tres discursos *Sobre las imágenes sagradas*, que son la base apologética, doctrinal y filosófica para proclamar la validez de la imagen y la licitud del culto a los iconos para los cristianos. Él se encuentra en el año 736 en la Gran Laura de San Sabas, Palestina, y desde allí lucha en defensa de las imágenes.⁵⁰ El argumento que el Damasceno opone a la prohibición de la representación de imágenes, particularmente la representación del Cristo, es el de la Encarnación del Mesías:

En tiempos [antiguos] Dios, el que carece de cuerpo y figura, no era representado de ninguna forma; pero ahora, cuando Dios ha sido visto en la carne y se ha criado junto a los hombres, represento lo que se ve de Dios. No venero la materia sino que venero al Hacedor de la materia, al que se hizo materia por mi causa, que aceptó habitar en la materia y obró mi salvación a través de la materia; y no dejaré de reverenciar la materia a través de la cual se ha obrado mi salvación.⁵¹

Finalmente, estos conflictos son puestos en diálogo por parte del imperio bizantino y la Iglesia en el segundo Concilio Ecuménico de Nicea de Bitina; allí se resolvió y definió que el icono permite el acceso a la divinidad y, por tanto, ha de ser venerado. En dicho Concilio, los argumentos del Damasceno fueron influyentes, pues permitieron, con ayuda de los decretos conciliares, la implementación de una ‘política del icono’ más eficaz en el desarrollo cultural de Constantinopla y sus dominios. A partir de entonces, la capital del Imperio Romano de

⁴⁷ El término iconoclasia o iconoclastia proviene del griego εικονοκλάστης que significa imagen y ruptura. José Antonio González Zarandona, “Introducción. De la iconoclasia como motor histórico” en *Istor. Revista de historia internacional*, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), Ciudad de México, año XIX, número 74, otoño de 2018, pp. 3-11, p. 4.

⁴⁸ L.J. Rogier, R. Aubert y M. D. Knowles (Coords.), *Nueva Historia de la Iglesia. Tomo II...*, p. 98.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁰ Juan Plazaola, *Historia y sentido del arte cristiano...*, p. 184.

⁵¹ Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 1, 16.

Oriente se había convertido toda ella en un icono. El periodo de paz que le siguió, la condujo a un momento de esplendor, por lo que la ciudad fue conocida como “el ojo de la fe de los cristianos” y “la ciudad que el mundo envidia”.⁵²

⁵² L.J. Rogier, R. Aubert y M. D. Knowles (Coords.), *Nueva Historia de la Iglesia. Tomo II...*, p. 98.

El proceso cognoscitivo analógico en Juan Damasceno

*En lo superior de la cabeza está lo superior del alma.*⁵³
— Santa Teresa de Jesús.

En la filosofía existe una disciplina de la que se auxilia para afirmar y validar, de manera crítica, el conocimiento como posibilidad en la experiencia humana.⁵⁴ Esta disciplina es la que se ha denominado algunas veces como ‘teoría del conocimiento’, ‘epistemología’, o bien, ‘gnoseología’. Hemos optado por el término ‘gnoseología’ para hablar de una abarcadora experiencia humana sabiendo que, aun cuando abordaremos regiones concretas del cuerpo humano, el conocimiento es concepción resultante de toda la corporalidad y espiritualidad humana. Añadimos a ‘gnoseología’ el adjetivo ‘divina’, ya que nuestro tema en cuestión es la posibilidad del conocimiento ‘humano’ de ‘Dios’. Por lo tanto, la propuesta que hacemos para la filosofía es una *Gnoseología divina* a partir del pensamiento de Juan de Damasco.

Recordemos que una de las postulaciones de la filosofía, para el Padre oriental, es el amor a Dios, quien es la Sabiduría.⁵⁵ El ser humano pretendería participar de esta Sabiduría a través del intelecto y de la vida práctica. Esto es una clara reminiscencia de lo que en Grecia y en la Patrística se ha entendido como filosofía: el conocimiento de las cosas divinas y humanas.⁵⁶ Diremos, entonces, que, para la filosofía cristiana, Dios puede ser conocido racional e intelectualmente. Ahora, para nuestro pensador sirio, el conocimiento sensitivo e intelectual de Dios siempre predicará no su esencia, sino su existencia.⁵⁷ Se sigue que, como Dios no es aprehensible sensitiva, ni intelectualmente como los objetos del mundo que están fuera de

⁵³ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior o las moradas* (4M 1,10-11) en *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2016, p. 823.

⁵⁴ José María De Alejandro, *Gnoseología*, p. 7.

⁵⁵ En adelante, Dios y Sabiduría serán equivalentes para el trabajo que estamos reflexionando. Tal como nuestro autor lo pensó.

⁵⁶ Agustín de Hipona, *Contra los académicos* (I, 8, 23) en *Obras filosóficas III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963, p. 89.

⁵⁷ Hablamos de existencia y no de esencia porque, conforme a lo que hemos captado en la *Carta a los romanos* (1, 19-20), tenemos un claro conocimiento de que es posible acceder a ‘algo’ de Dios, porque “lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se manifiesta a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad”. De manera general, la esencialidad de Dios no es la creación sensible, porque estaríamos incurriendo en un panteísmo, y para el cristianismo es inconcebible, pues la esencia divina siempre permanece trascendente a todo. En otros términos, nuestro pensador salvaguarda la trascendencia de la divinidad al grado de afirmar que Dios está más allá de todo ser, porque si las cosas se predicán a partir de su esencia, esta esencialidad se sostiene por otro, Dios. En cambio, la esencia de Dios es inalcanzable porque no está sostenida por otra, sino por sí mismo. Juan Damasceno afirma que “en todas las cosas está Dios, ya que los seres se sostienen por *el que es*, y no existe ser alguno si no tiene el ser en *el que es*”. Ergo, Dios es esencialmente trascendente a todo, pero es existencialmente en el mundo por medio del mundo mismo. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 13, p. 74.

nosotros, tendría que existir una manera particular para conocerlo, independientemente de que ejerzamos la fe en su Persona. Entonces, ¿qué clase de conocimiento será posible para aprehenderlo? Ya hemos sugerido que es idóneo hablar de un *conocimiento analógico de Dios*. Porque la analogía, en el conocimiento, nos posibilita concebir una realidad que no nos es aprehensible, por razón de tiempo o de espacio, y que, gracias a la relación que hacemos con otra realidad que sí podemos captar, accedemos a aquélla. Por ejemplo, cuando hablamos de una persona que físicamente no conocemos, alguien nos puede brindar características que tiene en común con otra persona para que podamos inteligirla. De la misma forma, podríamos conocer lugares, películas, canciones, etc., y que, aun cuando no tengamos el acceso inmediato a tales cosas, acudimos a la analogía de otras que sí conocemos para conocerlas mediatamente. Por tanto, lo que postulamos es que todo lo existente remite al conocimiento analógico de la divinidad. Concretamente, lo que remite al conocimiento divino son las imágenes entendidas como intelección de la Sabiduría divina y son posibilidad de conocer algo de Dios. El momento sobrenatural es apertura cuando la misma divinidad es quien nos dota de su conocimiento a partir de Jesucristo.

En este sentido, el conocimiento de la Sabiduría divina es analógico, por ello, nos damos cuenta de que tal conocimiento ‘simboliza’ y ‘eleva’, respectivamente. Hemos afirmado, también, que sí conocemos ‘algo’ de Dios, mas no todo de Él. Juan Damasceno nos ha puesto de frente a la imagen (intelectiva y sensible) como mediación del conocimiento divino. Por ende, la imagen, al ser un conocimiento de Dios, sería, lo que hoy es llamado, un fenómeno saturado.⁵⁸ Nosotros resaltamos que la imagen no mostrará lo que es Dios esencialmente, sino sólo ‘algo’ de Él. Con esto sostenemos que la divinidad no puede ser ‘entificada’ como las cosas del mundo. Así, definimos que la imagen habla ‘de’ Dios y no ‘sobre’ Dios,⁵⁹ pues afirmar la existencia de la divinidad no significa que sea aprehendida, sensible ni inteligiblemente, en su totalidad, sino que sólo podemos intuir la inteligiblemente,

⁵⁸ Fenómeno saturado porque allí Dios da muestra del exceso de su donación, por su inagotabilidad de sentido. Por lo tanto, el rostro de la divinidad que muestra el icono nunca termina de abarcar a Dios, siempre abre posibilidades de conocerlo novedosamente. Cfr. Carlos Enrique Restrepo Bermúdez, “Visible-Invisible. Notas para una interpretación icónica del rostro” en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 279-287, pp. 282-283, https://www.clafen.org/AFL/V3/279-287_Restrepo.pdf Consultado 24-V-2022.

⁵⁹ Cfr. Jean-Yves Lacoste, *La Fenomenicidad de Dios. Nueve estudios*, Sígueme, Salamanca, 2019, pp. 251-255.

dada su *supraesencialidad*,⁶⁰ y que está más allá de nuestra capacidad cognoscitiva. Por lo tanto, en el conocimiento de Dios, “ni todo es inefable ni todo es inenunciable [...], ni todo es cognoscible, ni todo es incognoscible. [...] [M]uchas cosas sobre Dios [...] las comprendemos de modo oscuro. Pero por las cosas a nuestro alcance estamos obligados a hablar sobre las cosas que están por encima de nosotros”.⁶¹ A partir de esto, nosotros afirmamos, con el de Damasco, que la existencia de Dios puede ser conocida racional y analógicamente.

Ahora bien, si afirmamos la posibilidad del conocimiento de Dios como Sabiduría, ¿qué es lo que conocemos de Dios?, ¿qué resulta de dicho conocimiento?; si las imágenes conciben conocimientos, ¿habrá alguna imagen que engendre perfectamente el conocimiento de Dios?, si es así, ¿cómo sería la imagen ‘contenedora’ de algo de Dios?, ¿en qué se diferenciaría de las imágenes falsas de Dios? Finalmente, si la imagen que remite a Dios es auténtica, ¿podría ser también llamada ‘fuente’ de la Sabiduría divina? Estas serán las preguntas que trataremos de contestar en adelante. Analicemos, pues, brevemente, lo que la tradición filosófica ha afirmado con respecto al conocimiento concebido por la imagen y, seguido de ello, internémonos en el proceso cognoscitivo que Juan de Damasco ha propuesto como condición de posibilidad para participar intelectivamente de Dios.

Un breve itinerario filosófico

Con respecto al conocimiento engendrado por las imágenes, hemos dicho que algunos pensadores han concluido sobre la posibilidad de dicho conocimiento, y que hemos denominado ‘conocimiento analógico’. La tradición filosófica contiene este acervo reflexivo que han hecho dichos pensadores. A continuación, presentamos algunas conclusiones a las que

⁶⁰ Juan Damasceno afirma en sus propias palabras que Dios “se eleva de modo eminente por encima de todos los seres” (*Exposición de la fe*, I, 12b, p. 68); Él es “principio supra esencial de todo principio” (*Ibidem*, I, 12, p. 67); “[p]or tanto, al desconocer su esencia, no buscaremos un nombre a partir de ésta, porque los nombres dan a entender los objetos [...]. En efecto, la naturaleza [humana] es incapaz de conocer perfectamente aquella naturaleza que la aventaja [...]. Sin embargo, Dios se complació en ser llamado a nuestro modo a causa de su inefable bondad, para que no estuviéramos completamente sin parte de su conocimiento, sino que tuviéramos una inteligencia oscura de él”. *Idem*. Esta misma afirmación aparece en *Sobre las imágenes sagradas* (3, 25): “la providencia divina ha dotado de figuras a seres incorpóreos, carentes de formas y que no tienen una figura desde el punto de vista corporal, a fin de que nosotros seamos llevados de la mano y alcancemos un conocimiento concreto y particular de ellos, para que no nos hallemos en una ignorancia completa de Dios y de las criaturas incorpóreas”.

⁶¹ Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 2, pp. 34-35.

han llegado al respecto, con el fin de dar soporte a lo que hemos presentado en la ‘Introducción’ del presente ensayo.⁶²

Platón postula su teoría de las Ideas de forma realista, es decir, anuncia la existencia de un mundo inteligible, en donde residen los prototipos de todas las cosas que hay en nuestro mundo sensible. El filósofo griego afirma que nos es posible contemplar⁶³ intelectualmente las Ideas modélicas a partir de las cosas sensibles, puesto que estas últimas participan de las primeras por su belleza. Por lo tanto, las cosas sensibles son imágenes, entendidas como copias, de las Ideas inteligibles. El mismo ateniense nos dio la pauta para nuestra anterior interpretación por lo que desarrolló en la *República*, que contiene el ‘mito de la caverna’: existen unas personas atadas en el interior de una caverna subterránea. Ellas sólo ven las sombras de quienes pasan, porque la oscuridad no les permite verlas en su plenitud. Si captan dichas sombras es porque hay algunas antorchas encendidas que con su iluminación las configuran. Luego, cuando estas personas son liberadas, salen de esa condición para ver las cosas tal cual son a la luz del sol. De dicha parábola, Platón explica que

la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible [...]. [L]o que a mi me parece es que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.⁶⁴

Seguido de esto, comprendemos que, para sostener la existencia del mundo inteligible, análogo al sensible, Platón postula la llamada ‘teoría de la anamnesis’ o del recuerdo. Gracias al recuerdo podemos acceder a la visión de los prototipos inteligibles de dichas imágenes sensibles. El alma, dada su condición eterna, almacena en su memoria el conocimiento de la realidad del mundo inteligible,⁶⁵ que es de donde ella misma procede. Es así como, a través de

⁶² Vid. *supra*, p. 6.

⁶³ Aquí el término ‘contemplar’ significa ‘ver la cosa en su verdad’. Haciendo analogía de la vista con conocimiento, para nosotros contemplar es conocer la cosa en su verdad. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía. Tomo II (E-J)*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 1724.

⁶⁴ Platón, *Diálogos. IV. República* (514a-517c, 518b-d), Gredos, Madrid, 1986, p. 342

⁶⁵ La afirmación de la teoría platónica de la anamnesis la encontramos en el *Menón* (81c-d), donde Platón expresa que el “alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando,

la imagen sensible, podemos acceder al conocimiento de sus Ideas prototípicas del mundo inteligible, ayudados del recuerdo almacenado en la memoria.

Para Aristóteles, las imágenes, como estímulos sensibles y como representaciones mentales, “pueden ser medios de conocimientos válidos e, incluso, constituyen una matriz de conocimientos”.⁶⁶ Afirma, no que las cosas remitan a un mundo inteligible, sino que las cosas, en lo concreto, albergan su propia realidad. En consonancia con la tradición griega, el Estagirita considera “la actividad cognitiva como un cierto tipo de actividad visual”.⁶⁷ Es claro que la luz es analogía de un conocimiento visivo, tal como él lo asegura en *De anima*. El conocimiento es como la visión de la luz intelectual, que, traducido a nuestras palabras, el intelecto (activo y pasivo) ‘intelige’ y se configura de manera que él es como una ‘calca’ de la cosa externa que ‘abstrae’:

existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia.⁶⁸

Así, Aristóteles se interesa por la imagen (o representación) por su distinción entre sensación y pensamiento, “el paso entre el dato bruto y la reflexión requiere de una mediación y ésta es la que provee, precisamente, la representación. La imagen se sitúa entonces en una posición intermedia entre la sensación y la razón, y por lo mismo, puede oscilar entre la ilusión y la verdad”.⁶⁹

Por otro lado, en la filosofía de Plotino encontramos una “metafísica de la imagen”.⁷⁰ La clave para entender la imagen es la interdependencia que tiene ella para dar a conocer los

pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa –eso que los hombres llaman aprender–, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia”. Platón, *Menón* en *Diálogos. II*, Gredos, Madrid, 1987, p. 302; Cfr. Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo primero, Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona, 2001, p. 136.

⁶⁶ Juan Cristóbal Cruz, “Entre verdad y simulacro: las imágenes de la imagen en filosofía” en *Tópicos. Revista de filosofía*, Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, Ciudad de México, número 32, año 2007, pp. 39-51, p. 40, <https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/170/151> Consultado el 30-III-2022.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978, Libro III, capítulo IV, 10-25, p 234.

⁶⁹ Juan Cristóbal Cruz, “Entre verdad y simulacro...”, p. 40.

⁷⁰ María Jesús Hermoso Félix, “La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Volumen 31, número 1

grados de la realidad. Del Uno emerge, por emanación, la multiplicidad y, sin perder su unidad, en ese despliegue tiene su lugar la imagen. Así, hemos inferido que las imágenes son originadas por su Prototipo, y éstas, a su vez, son prototipos que engendran otras imágenes, o sea, ‘expresan’ un grado de realidad diferente, conservando estas últimas una ‘marca’ de su modelo precedente. A propósito de esto, el Alejandrino afirma lo siguiente en sus *Enéadas*:

Lo que por naturaleza se origina en otra cosa, no puede originarse si no existe en esta otra cosa. En esto consiste, en efecto, la naturaleza de una imagen: en existir en otra cosa. Porque si los Seres activos emitiesen algo real, esto existiría aun sin existir en otra cosa; pero como aquéllos se quedan allá [en el mundo inteligible], por eso es preciso –supuesto que aquéllos han de reflejarse en otra cosa– que exista en esta otra cosa que proporcione una sede al Ser que no descendió y que emplee fuerza, por así decirlo, para apresararlo con su propia presencia, con su osadía, con su mendicidad, diríamos, y con su pobreza, y que se vea defraudada de no apresararlo a fin de que persista su pobreza y ella siga siempre mendigando. [...] Además, el que mendiga no pide lo que tiene el donante, sino que se contenta con cualquier cosa que reciba. Así que también esto evidencia que lo que se refleja en ella [la imagen] es otra cosa.⁷¹

Esta explicación sirve de analogía para postular que el “intelecto es imagen del Uno, así como el alma es imagen del intelecto y la naturaleza imagen del alma. Cada grado de realidad está vuelto y permanece en el grado de realidad superior, toda vez que expresa la plenitud que contempla en el grado de realidad inferior”.⁷² Al tener una relación inmanente con el modelo, la imagen también es fuerza activa, pues “es capaz de modificar la materia con vistas a engendrar los cuerpos”,⁷³ tal como ella misma fue engendrada de forma emanativa por el modelo. Por tanto, en Plotino el carácter ontológico y epistémico de la imagen reside en el ‘enlace’ que hay entre lo sensible y lo inteligible. Ambos, pues, son “dos caras de una misma realidad que interpela al hombre en su facultad perceptiva”.⁷⁴ Entendiendo que la realidad sensible procede, por emanación, de la inteligible; la primera es ‘manifestación’ (imagen) de la última (prototipo), en tanto que aquella lleva la ‘impronta’ de ésta.

En Agustín de Hipona nos encontramos con el problema de la fundamentación del hombre sobre Dios en la afirmación del ser humano como *imago Dei*. Es decir, en el mundo creado es el hombre quien tiene en su alma la imagen trinitaria de Dios. Más específicamente,

enero-junio, año 2014, pp. 11-27, p. 12, <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/45609> Consultado 29-III-2022.

⁷¹ Plotino, *Enéadas. III-IV (Eneada III, 6, 14. 5-15)*, Gredos, Madrid, 1985, pp. 178-179.

⁷² María Jesús Hermoso Félix, “La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen”, p. 14.

⁷³ *Ibidem*, p. 15.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 12.

es en las facultades inteligibles del ser humano donde se encuentra la imagen de Dios, quien es la Sabiduría, la Verdad.⁷⁵ En sus propias palabras, el Obispo de Hipona reflexiona que

[a]l discurrir acerca de la naturaleza de la mente humana, discurrimos acerca de una sola realidad [...]. Y así, cuando buscamos la trinidad en el alma, la buscamos en toda ella y no separamos nunca su acción racional en las cosas temporales de la contemplación de las eternas, como buscando un tercer elemento para completar la trinidad. Pero es menester descubrir una trinidad en la naturaleza íntegra del alma; de suerte que si faltase la acción de las temporales, a cuya obra es necesaria una ayuda, pues para esto ha sido delegada una parte de nuestra mente en calidad de administradora de estas cosas inferiores, no se podría encontrar la trinidad en un alma indivisa. Hecha esta distribución, encontramos no sólo la trinidad, sino la imagen de Dios en la región superior del alma, que pertenece a la contemplación de las cosas eternas.⁷⁶

Así, Agustín afirma que el conocimiento de Dios no procede del exterior, sino del interior del hombre, aunque por medio del mundo exterior es que se estimula en el interior la imagen de Dios que guarda la memoria. Si el hombre recuerda que tiene en sí la imagen divina, esto es posibilitado, también, por la gracia divina de la iluminación. Por ello, la imagen en Agustín tiene importancia porque posibilita un proceso de conocimiento y amor de Dios.

Según Tomás de Aquino, la imagen tiene definición ontológica y epistemológica. Dios tiene una imagen perfecta en su Hijo Jesucristo, fuera de Él no hay imagen que pueda contenerle. Sin embargo, el hombre y la mujer son imagen o semejanza imperfecta de Dios, en cuanto alma racional. “El hombre se llama imagen de Dios por su naturaleza racional, ya que por su intelecto imita la naturaleza divina de una manera que refleja en cierto modo su especie”.⁷⁷ Como en el Hiponense, encontramos que, para el Aquinate, la mente humana es ‘imagen de la divinidad’:

[s]e llama «mente» a aquello que es más alto en la virtud del alma. Por eso, como la imagen divina se encuentra en nosotros según aquello que es más alto en nosotros, la imagen no pertenecerá a la esencia del alma sino según la mente, en cuanto denomina a su potencia más alta. Y así, la mente, en cuanto en ella está la imagen, denomina a la potencia del alma, y no a su esencia; o si denomina la esencia, no es sino en cuanto de ella fluye tal potencia.⁷⁸

⁷⁵ Fr. Luis Arias, O.S.A., “Introducción. IV. La imagen de la Trinidad en el hombre” en San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, p. 57.

⁷⁶ San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad* (Libro XII, capítulo IV, número 4) en *Obras. Tomo V*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, pp. 657-659.

⁷⁷ Martín Federico Echavarría, “La mente como *imago Dei* según Tomás de Aquino” en *Espíritu*, Balmes, Barcelona, Año 68, número 157-2019, pp. 223-252, p. 230, <https://revistaespiritu.istomas.org/la-mente-como-imago-dei-segun-tomas-de-aquino/> Consultado 30-III-2022.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 233. Es una cita textual que Martín Federico Echavarría toma directamente de la obra tomasiana *De veritate*, q. 10, a. 1, co.

Por eso, mediante un ejercicio intelectual, el hombre será capaz contemplar de forma elevada a Dios, la Suma Sabiduría. Así, “la naturaleza intelectual es imagen de Dios en la medida en que participa de la perfección del ser inmaterial, perfección que es común a todos los seres humanos [...]. Por tener esa naturaleza intelectual pueden llegar a alguna forma de conocimiento, e incluso amor natural de Dios”.⁷⁹ En este sentido, la imagen tiene valor epistemológico porque intelectualmente conocemos a Dios.

En la filosofía moderna, por lo que concierne a la teoría del conocimiento, el paradigma griego del conocimiento como visión sigue vigente. “Por ejemplo, para los empiristas la idea es una imagen. Pero, a diferencia de Platón, es un vestigio o una huella de la sensación, una imagen atenuada y con menos vivacidad que la impresión o percepción original (Hobbes, Hume), ya que el origen del pensamiento tiene lugar en la experiencia sensible”.⁸⁰ Son necesarias las mediaciones para pensar las cosas percibidas por los sentidos, por lo tanto, para los empiristas el representarnos las cosas en la mente nos posibilitará pensarlas y conocerlas, es aquí donde la imagen, como representación de las cosas, tiene cierto protagonismo en el momento de obtener un conocimiento de ellas desde la experiencia.

Sin embargo, para la filosofía moderna “el conocimiento ya no es el acto en el cual el sujeto se hace idéntico al objeto”.⁸¹ La representación no necesariamente hace referencia a una realidad independiente del sujeto, el paradigma de la jerarquía platónica se invierte y es entonces que se da “la prioridad más a la verdad de la imagen y de la experiencia sensible sobre aquella del concepto”.⁸² De modo que, ante la priorización de la subjetividad por sobre las cosas, “el mundo se ha convertido en una pura representación para el hombre”.⁸³ Nosotros entendemos que es el vuelco del realismo al idealismo. Así, a partir de la afirmación kantiana sobre las cosas del mundo, éstas son convertidas en ‘fenómenos’; es decir, representaciones que nuestra mente hace de ellas. A propósito de lo ya dicho, Immanuel Kant postula lo siguiente:

Cuando decimos que los sentidos representan los objetos *tal como se manifiestan*, mientras que el entendimiento *los representa tal como son*, hay que entender esto último en sentido meramente empírico, no trascendental. Es decir, los objetos han de ser representados como

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 230-231

⁸⁰ Juan Cristóbal Cruz, *Tópicos. Revista de filosofía*, pp. 49-50.

⁸¹ *Ibidem*, p. 50.

⁸² *Idem*.

⁸³ *Idem*.

objetos de la experiencia en la completa conexión de los fenómenos, no de acuerdo con lo que sean fuera de la relación con los sentidos, esto es, como objetos del entendimiento puro. En efecto, esto seguirá siéndonos siempre desconocido. Seguiremos ignorando incluso si semejante conocimiento trascendental (excepcional) es posible, al menos como conocimiento que se desarrolle bajo nuestras categorías ordinarias.⁸⁴

Encontramos, también, que, de manera similar, Edmund Husserl, con su método fenomenológico, presenta al mundo ya dado como aparentemente existente. El pensamiento (o la conciencia) tiene que reducirlo a su esencialidad para conocerlo tal cual es. Por lo que su cuerpo filosófico bien podríamos considerarlo como un ‘idealismo fenomenológico’. A continuación, citamos un par de pasajes representativos de su llamada ‘reducción fenomenológica’, reforzando lo que acabamos de afirmar:

Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico [...], pues *este mundo natural entero*, que está constantemente «para nosotros ahí delante», y que seguirá estándolo permanentemente, como «realidad» de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago como soy plenamente libre de hacerlo, *no* por ello *niego* «este mundo», [...] *ni dudo de su existencia*, sino que practico la ἐποχή «fenomenológica» que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo*.⁸⁵

Estamos dirigidos de un modo natural al “mundo exterior” y llevamos a cabo, sin dejar la actitud natural, una reflexión sobre nuestro yo y sus vivencias. Nos sumimos, enteramente tal como haríamos si no hubiésemos oído nada de la nueva actitud [fenomenológica], en la *esencia de la “conciencia de algo”*, en que tenemos conciencia, por ejemplo, de la existencia de cosas materiales, cuerpos vivos, hombres, de la existencia de obras técnicas y literarias, etc.⁸⁶ [...] “[E]l mundo real” como caso especial de una multiplicidad de posibles mundos y no mundos, que por su parte no son nada más que *correlatos de variantes esencialmente posibles de la idea “conciencia empírica”* con sus complejos sometidos a un orden mayor o menor.⁸⁷

Ahora bien, si históricamente hubo un cambio de paradigmas en el pensamiento filosófico sobre la imagen del conocimiento, ¿qué factores han sido los determinantes para dar el paso de una filosofía realista, propia del mundo antiguo y medieval, hacia una filosofía moderna, cargada de idealismo subjetivista?, ¿cómo es que se llega a la conclusión que es el sujeto quien determina la realidad del mundo? Todo apunta a René Descartes, quien acentuó al sujeto pensante como condición de posibilidad de la realidad del mundo con su consigna *cogito ergo sum*:

⁸⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (CrPu, A 258-B 314), Taurus/Pensamiento, México, 2006, p. 274.

⁸⁵ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, Distrito Federal, 1986, p. 73; Cfr. Roger Verneaux, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona, 1981, p. 106.

⁸⁶ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología...*, p. 77.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 109.

[m]e he persuadido, empero, de que no había absolutamente nada en el mundo, de que no había cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo alguno; pero entonces ¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o sólo si yo he pensado algo. [...] [D]espués de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba mi espíritu. [...] [E]ncuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece: sólo él no puede ser desprendido de mí. *Yo soy, yo existo* [...]. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero: por lo tanto no soy, [...] sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón [...] Ahora bien sé ya con certeza que soy, y que en conjunto puede ser que todas esas imágenes, y en general todas las cosas que se refieren a la naturaleza del cuerpo, no sean sino sueños o quimeras.⁸⁸

Por lo que a nosotros respecta, hemos reflexionado que el conocimiento comienza con la aprehensión sensible de las cosas que hay en el mundo. Por lo mismo, podremos hablar de imágenes sensoriales que estimulan los sentidos del ser humano. Estas cosas son representadas en el intelecto para posibilitar el pensamiento de ellas. Entendemos que la representación mental es la imagen, y cuando podemos pensar las cosas mediante imágenes se engendra el conocimiento de las cosas que están fuera de nosotros: la verdad analógica es la coincidencia de las cosas externas con la imagen concebida por la mente. Por lo tanto, en el proceso del conocimiento, la imagen sí tiene un papel crucial porque es la mediación por la que el hombre puede pensar y acceder a las cosas que hay en el mundo. Expuesto lo anterior, veamos lo que implica para Juan Damasceno el conocimiento humano.

La imagen sensible-intelectual en el proceso cognoscitivo

Hemos redundado en que, para nuestro pensador cristiano, el conocimiento de Dios es Sabiduría (*Σοφία*, *Sapientia*), que sería identificada por los filósofos antiguos como un saber certero e inmutable, y los filósofos cristianos la identificaríamos con la divinidad en quien creemos. Así, la Sabiduría consiste en un saber superior que se traduce como el conocimiento de la Verdad, que es suprasensible, y se trata de Dios. El conocimiento de Dios se posibilita, en parte, por el intelecto, por lo tanto, la Sabiduría es la contemplación intelectual de las cosas eternas. La Sabiduría se diferencia del conocimiento empírico, propiamente, llamado ciencia (*ἐπιστήμη*, *scientia*). Este último está relacionado más con el conocimiento de las cosas

⁸⁸ René Descartes, *Meditaciones metafísicas (Meditación II)*, Gredos, Madrid, 2011, pp. 172-173.

temporales, que son captadas por nuestros sentidos y que, además, mediante la razón humana, podemos conocerlas. Así, este conocimiento se encuentra por debajo del de la Sabiduría.

En el conocimiento de Dios, ἐπιστήμη y Σοφία, se articulan y se complementan ya que “el conocimiento racional de las cosas temporales es un paso previo al conocimiento superior de las cosas inteligibles, sumas y sempiternas, realizado por la inteligencia. Porque la razón es guía de la cual se sirve la inteligencia para conocer a Dios y al alma”.⁸⁹ Así, consideramos que en la filosofía cristiana “el conocimiento racional de las cosas temporales es la ciencia; así como el conocimiento intelectual de las realidades eternas es la sabiduría”.⁹⁰ Ambos tipos de conocimiento los obtendría el ser humano a partir de su capacidad empírico-racional e intelectual. Sin embargo, para que el ser humano alcance el conocimiento de la Sabiduría, necesita, además, de una gracia especial que proviene de Dios. Esta gracia se trata de la ‘iluminación’, que para el Damasceno es la ‘actividad divina’. Dicha actividad, “es la razón de los seres racionales y la inteligencia de los seres inteligentes”.⁹¹ Es Dios mismo quien manifiesta “su propio conocimiento conforme es accesible a nosotros”.⁹² De esto comprendemos que el hombre, cuando participa de Dios, por medio de la fe, puede acercarse al conocimiento intelectual de la Sabiduría.⁹³ Dios mismo le estaría ‘participando’ de su iluminación al hombre para que él lo conozca de modo proporcional a su capacidad humana. Por su parte, la ciencia tiene un rasgo más práctico, nos enseña a vivir rectamente. Ella, también, nos puede encaminar a la Sabiduría.⁹⁴ Asimismo, por la ciencia podemos elaborar un discurso racional sobre lo que conocemos, en cambio, a la Sabiduría solo podemos acceder mediante la contemplación intelectual, la cual es de una manera intermitente, predominando la intuición.⁹⁵ También podremos elaborar un discurso racional, aunque será simbólico.

⁸⁹ José Antonio Galindo Rodrigo, “Teoría del conocimiento” en José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo (Coords.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. Tomo I. La filosofía agustiniana*, EDICEP, Valencia, 1998, p. 428.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 14, p. 77.

⁹² *Ibidem*, I, 1, p. 34.

⁹³ El sirio afirma que “si estamos deseosos de aprender, aprenderemos mucho; pues todas las cosas son capaces de ser captadas con dedicación y esfuerzo, y antes que todo y después de todo por la gracia de Dios que la da”. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos (Dialéctica 1, 48-51) ...*, pp. 53-55

⁹⁴ Nuestro autor precisa que el ser humano por ser creado racional y libre es principio de sus propias obras y actos. Cuando desde su propia libertad, elige la vida buena, que proviene de Dios, ‘participa’ de su bondad, en consecuencia, diremos que vive conforme a la Sabiduría. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, II, 29-30, pp. 147, 148.

⁹⁵ *Idem*.

Además, en la concepción que el Damasceno realiza del ser humano sostiene que somos seres de doble naturaleza, somos alma y cuerpo, pero estamos unificados en una sola persona.⁹⁶ Hemos entendido que esto tiene como consecuencia el que cognitivamente participamos de la realidad a partir de dos maneras: sensible e inteligiblemente. Si no tuviéramos materialidad no podríamos conocer de ningún modo el mundo sensible, pero si no tuviéramos inteligibilidad no tendríamos posibilidad de conocer a la divinidad. De aquí que digamos que conocer empíricamente el mundo nos posibilitaría, también, conocer intelectualmente a Dios. Nuestro autor sugiere que el conocimiento analógico de la realidad del mundo y de Dios siempre dependerá de los sentidos y de las facultades intelectivas. El de Damasco, en sus discursos *Sobre las imágenes sagradas*, afirma lo siguiente: quiero “comprender la realidad con mi alma y con mi cuerpo; para eso soy hombre”.⁹⁷ Con esto nos damos cuenta de que no sólo afirma dos modos distintos de conocer, sino, también, dos momentos interconectados en la configuración del conocimiento: el momento de la aprehensión sensible y el momento de la inteligibilidad de lo aprehendido sensiblemente, “a través de la percepción sensible [de las imágenes sensibles] se forma una cierta imagen aparente [inteligible] en el seno delantero del encéfalo y así se le presenta al juicio crítico y queda atesorado en la memoria”.⁹⁸

Como ya hemos afirmado, conocemos por medio de lo que está a nuestro alcance⁹⁹ y por lo que nos es familiar a los sentidos corporales.¹⁰⁰ A lo que nuestros sentidos aprehenden se le denomina *lo sensible*, y es el primer momento del proceso cognoscitivo.¹⁰¹ El segundo momento, sería la conformación de la imagen¹⁰² en el pensamiento, pues “el alma percibe a los sensibles a través de los órganos de los sentidos, esto es, siente, y se produce la

⁹⁶ Transcribiendo a Gregorio Nacianceno, nuestro autor sostiene que era “«necesario que naciera de ambos [de lo inteligible y de lo sensible] una mezcla, el signo de reconocimiento más grande de la sabiduría y de la magnificencia en ambas naturalezas, como una conjunción de la naturaleza visible y de la invisible» [...]. Pues bien, Dios *creó al hombre a su imagen y semejanza* de lo visible y de lo invisible”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, II, 12, p. 115. La cita textual proviene de la *Oratio*, 45, 7: PG 36, 632 A 4-9.

⁹⁷ Edgar de Bruyne, *Historia de la Estética II...*, p. 451. Es una cita textual que el autor toma de PG 94, 1264.

⁹⁸ Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 1, 11. De manera similar, en su *Exposición de la fe* (II, 20, p. 128), afirma que “la imagen, percibida a través de las sensaciones de los materiales, es transmitida al pensamiento o al razonamiento. La imagen ambos la asocian y juzgan, y la envían a la memoria”.

⁹⁹ Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 2, p. 35.

¹⁰⁰ Siguiendo la tradición griega, para el de Damasco existen cinco sensaciones corporales (vista, audición, olfato, gusto y tacto) y cinco sensibles, es decir, lo visto, lo oído, lo olido, lo gustado y lo tocado. *Exposición de la fe*, II, 12; 18, pp. 118, 124-126.

¹⁰¹ *Ibidem*, II, 18, p. 124.

¹⁰² Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 1, 11.

figuración”.¹⁰³ Esto es importante, ya que el pensamiento en la mente, al lograr configurar la imagen de lo sensible, puede reflexionar sobre “*lo comprensible*, las virtudes, los conocimientos, las razones de las artes, la deliberación y la elección”.¹⁰⁴ Al final, la memoria almacenará la imagen configurada en el pensamiento.¹⁰⁵ En consecuencia, el de Damasco afirmarí­a que es la memoria la facultad más importante del proceso cognitivo, pues ella “es la imagen que queda atrás de alguna sensación y pensamiento que se mostró con energía, o también, la conservación de una sensación o de un pensamiento. [...] Así pues, se acuerda cuando se guardan en la memoria los modelos de lo que se ha figurado y de lo que se ha entendido”.¹⁰⁶

Partiendo de este recorrido en el conocer, afirmamos que en Juan de Damasco hemos hallado un proceso gnoseológico que manifiesta que el mundo sí puede ser conocido mediante las imágenes configuradas por la mente humana. A este mundo, nosotros lo llamamos ‘imagen sensible’ de una realidad trascendente, es decir la realidad de Dios. Ahora, específicamente, ¿qué es lo que conoceríamos de Dios a partir de las cosas del mundo? En este sentido, se abriría la posibilidad de conocer a Dios doblemente: mediante las imágenes sensibles del mundo y mediante las imágenes intelectivas de nuestra mente.

¹⁰³ Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, II, 20, p. 127. En este sentido, la figuración de ‘lo imaginable’ es producida por la facultad imaginativa. La filósofa Mariana Méndez ha realizado una profunda investigación sobre el papel de ‘lo imaginable’ en la experiencia humana. Juan Damasceno acuña el término φανταστός (lo imaginable) en la *Exposición de la fe*. Ella define que es la “*pasión que, por su vehemencia llega a la sensación*, esto es, como *movimiento sensible que por tener un tamaño considerable, es advertido por la sensación*”. Mariana Méndez-Gallardo, *La visión de lo Invisible...*, p. 50. Para nosotros, lo imaginable mueve al ser humano, tanto intelectiva como emotiva y volitivamente, porque al estar inmersos en una realidad que es susceptible de ser ‘imaginada’, creamos un abanico de posibilidades para nuestras vidas y el mundo que nos circunda. Así, ‘lo imaginable’ es capacidad creativa.

¹⁰⁴ Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, II, 19, p. 127. Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁵ Siguiendo la escuela nemesiana, nuestro autor resalta la poderosidad de la memoria cuando escribe que “recordamos [...] aunque no tenemos memoria”. Recuerdo y olvido son dos funciones propias de esta facultad: recuerdo “es la recuperación de la memoria destruida por el olvido. En cambio, olvido es la pérdida de memoria”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, II, 20, pp. 127-128 (la transcripción proviene de Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, 13, p. 69). Nosotros entendemos que ambas funciones tienen circularidad dinámica, porque al recordar lo olvidado, recuperamos lo destruido por la memoria, y al olvidar lo recordado, destruimos lo recuperado por dicha memoria. De esto consideramos que nada desaparece, sólo circula y es ‘reciclaje’. Por ello, ante este movimiento de la facultad de la memoria, también la llamaremos ‘pasión’.

¹⁰⁶ Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, II, 20, p. 127.

El conocimiento analógico de Dios en Juan Damasceno

A partir del postulado anterior nos hemos planteado lo siguiente: si la imagen intelectual es la que nos posibilita conocer algo a partir de la imagen sensible, ¿de qué manera conocemos a Dios?, y, ¿qué podemos conocer de Él a través de la imagen del mundo? El Damasceno explica que la manera de conocer la divinidad es la analógica. Si conocemos el mundo por las imágenes, ese mismo mundo nos manifiesta, en imágenes, que existe Dios¹⁰⁷ y, por tanto, conocer que Él existe nos brinda la certeza de la Verdad. La analogía¹⁰⁸ proviene de la tradición del Pseudo Dionisio, por lo que también podemos deducir que tiene antecedentes en el platonismo, aristotelismo y neoplatonismo plotiniano.

Conocer algo de Dios es lo mismo que afirmar la posibilidad de participar intelectivamente de Él.¹⁰⁹ Se sigue que la luz que de la divinidad alcanza el intelecto humano es por gracia divina.¹¹⁰ Por eso mismo, nos asalta la pregunta, ¿cómo lo visible, sensible y corpóreo puede darnos a conocer algo de lo invisible, inteligible e incorpóreo?¹¹¹ El Damasceno recurre al Pseudo Dionisio para afirmar que “por medio de las cosas creadas vemos imágenes que nos delatan de manera vaga las manifestaciones divinas”.¹¹² Esto quiere decir que es la divinidad misma la que ha dotado de formas y figuras analógicas, de sí mismo, al mundo sensible para que podamos conocerlo.¹¹³ Por ejemplo, sabemos que Dios es

¹⁰⁷ El “conocimiento sobre la existencia de Dios ha sido esparcido en todos por él de forma natural. Así también, por medio de la naturaleza, la creación misma, su unión y gobierno anuncia la grandeza de la divinidad”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 1, p. 33.

¹⁰⁸ La *αναλογία*, para los “matemáticos griegos [...] es una proporción, o razón de proporcionalidad [...]. Platón presentó la idea de analogía en *Rep.*, VI 508 (y también en *Tim.*, 31 B-32 A). [...] [C]omparó el Bien con el Sol e indicó que el primero desempeña en el mundo inteligible el mismo papel que desempeña el segundo en el mundo sensible. [...] Dionisio el Areopagita [...] introdujo la noción de analogía en relación con el problema del acceso inteligible a Dios o la Bondad Perfecta. [...] La llamada doctrina de la «igualdad de la razón» fue aplicada por Aristóteles a los problemas ontológicos por medio de lo que se ha llamado «la analogía del ente» [...]. El ser, declaró Aristóteles, «se dice de muchas maneras». José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía. Tomo I (A- D)*, Ariel, Barcelona, 1999, pp. 158-159. En nuestro caso, la analogía, en el conocimiento de Dios, tiene que ver con relacionalidad ‘multívoca’ con las cosas del mundo, sin atenuar la distancia ontológica que estas cosas tienen con la divinidad. Cfr. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica y filosofía de la religión*, San Pablo, México, 2019, p. 57.

¹⁰⁹ Así lo postula el Damasceno: “[p]or la razón, el hombre se une a las naturalezas incorpóreas e intelectuales”. *Exposición de la fe*, II, 12, p. 119. Somos los seres humanos quienes nos “unimos intelectualmente a Él [Dios]”, mediante las imágenes. *Sobre las imágenes sagradas* 1, 17.

¹¹⁰ Así, Juan, siguiendo al Pseudo Dionisio, ha escrito que “el Verbo divino, previendo los límites de nuestra capacidad analógica, [nos provee] de todas partes de medios de elevación, atribuye también ciertas formas a las realidades simples y carentes de formas”. Juan de Damasco, *Sobre las imágenes sagradas* 1, 11.

¹¹¹ Ciertamente que al abordar el conocimiento de Dios en las imágenes el problema surge cuando vemos que el Invisible, sin forma ni figura es conocido, paradójicamente, en algo que es visible distinto de Él.

¹¹² Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 1, 11. La cita proviene de *Romanos* 1, 20. Véase la nota 57.

¹¹³ Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 1, 31.

incorpóreo, pues bien, el mismo cuerpo humano sirve de analogía para dar a conocer algunas propiedades de la divinidad.¹¹⁴ En este sentido, cuando conocemos a Dios en las imágenes del mundo, entendemos que las imágenes son ‘símbolos’ de algo espiritual e intelectual, pues ‘simbolizan’ algo de Dios. Es por esto por lo que nosotros afirmamos que el conocimiento de Dios es analógico y, por tanto, simbólico.

Ahora bien, el conocimiento analógico de Dios (así como de los ángeles o los demonios) incluso podríamos alcanzarlo mediante imágenes netamente intelectivas que, sin prescindir de las sensibles que están almacenadas en la memoria, nos elevan intelectualmente a Él. Nosotros comprendemos que este conocimiento es ‘infuso’, ‘iluminativo’; es decir, se nos concede para ‘activar’ la imagen intelectual ‘divina’. El Damasceno apela al argumento escriturístico para afirmar que este conocimiento ha sido concedido por la divinidad al ser humano.¹¹⁵ De esto se sigue que el conocimiento anagógico es el dado por Dios y tiene como fin ‘elevar’ al ser humano al conocimiento de Él.¹¹⁶ Gracias a la configuración de imágenes en el pensamiento conocemos algo de la divinidad y, por lo tanto, con el Damasceno afirmamos que “podemos hacer imágenes [sensibles] de todas las figuras que vemos [en el intelecto]; [...] [pues] a estas las concebimos [intelectualmente]”,¹¹⁷ ya que “la imagen corporal está mostrando una visión incorpórea e inteligible”¹¹⁸ que, por su poder, nos eleva la mente a Dios.¹¹⁹

¹¹⁴ Esto lo toma de Gregorio Nacianceno y del Pseudo Dionisio, cuando escribe que en la Sagrada Escritura “encontramos muchísimas cosas dichas corporalmente sobre Dios de modo simbólico [...], porque siendo nosotros hombres y llevando alrededor esta carne obtusa, nos es imposible hablar o entender las cosas elevadas e inmateriales de la actividad divina, si no recibiéramos estas cosas a nuestro modo: en imágenes, modelos y símbolos”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 11, p. 64. La cita textual es de Gregorio Nacianceno, *Oratio* 34, 10: SC 318, 216; y del Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 2, 3; 6: PG 3, 640 C; 644 C.

¹¹⁵ Según nuestro autor, a los profetas del Antiguo Testamento les fue concedido el conocimiento analógico iluminativo de los ángeles y demonios, pues se les mostraron ‘corporalmente’ en el intelecto. Propiamente no se refiere a una aprehensión sensible, sino a una “visión incorpórea e inteligible” que ha sucedido sólo en la inteligencia. Pero la esencia de Dios “es la única que no se puede describir, y carece completamente de imagen, de figura y es inaprensible”. Con todo, la divinidad ha querido dejarnos conocimiento de Él, pues “la Escritura contiene figuras e imágenes de Dios” (3,25). La misma Escritura atestigua que éstas fueron ‘vistas’ únicamente con los “ojos de la inteligencia” y no con los corporales. Sin embargo, estas ‘imágenes intelectivas’ sólo pueden hacerse por cosas que son corpóreas, es decir, sensibles y familiares del mundo que rodean al hombre. Por ello, la memoria de estas cosas aprehendidas guiaría hacia el conocimiento que es solamente intelectual. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 3, 24, 25.

¹¹⁶ *Vid. infra.*, pp. 51-55. Donde estudiaremos la anagoría como la ‘elevación’ por el ‘descenso’.

¹¹⁷ Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 3, 24.

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ Por esto mismo, nuestro pensador asegura que la imagen sensible (el icono ortodoxo) de Cristo es analógica ya que activa en la memoria la imagen configurada por la aprehensión de lo audible, es decir, por las palabras de

Los nombres de Dios.¹²⁰ Discurso simbólico de la divinidad

*La Sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, de ningún modo ni manera tiene, ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente, porque totalmente es pura y sencilla. [...] Pues Dios no cae debajo de imagen ni forma, ni cabe debajo de inteligencia particular, tampoco el alma, para caer en Dios, ha de caer debajo de forma e inteligencia distinta.*¹²¹

— San Juan de la Cruz.

Si partimos del conocimiento intelectual obtenido, y del que hemos reflexionado, nos damos cuenta de que, en primer lugar, conocemos a partir de lo sensible, aunque la divinidad nos ha dado también la posibilidad de conocerla a partir de lo inteligible. En segundo lugar, que al conocer a la divinidad siempre lo haremos mediado por imágenes analógicas del mundo, dado el carácter categorial del intelecto humano. Y, en tercer lugar, que sólo podemos alcanzar el conocimiento racional de la existencia de Dios. Por lo tanto, la esencia de Dios nos queda siempre oculta al entendimiento humano.¹²² En consecuencia, “al desconocer su esencia, no buscaremos un nombre a partir de ésta, porque los nombres dan a entender los objetos. [...] Sin embargo, Dios se complace en ser llamado a nuestro modo a causa de su inefable bondad, para que no estuviéramos completamente sin parte de su conocimiento, sino que tuviéramos

Cristo en el Evangelio: “[c]ontemplo una imagen de Dios como la vio Jacob, si bien de otra forma y otra manera, pues aquel vio una imagen inmaterial que anticipaba el futuro a los ojos inmatereales de la mente y yo veo una chispa [el icono de Cristo] que enciende el recuerdo del que fue visto en la carne”. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 1,22.

¹²⁰ Como lo hemos apuntado en la nota 57, Dios es superior a todo, por lo que los ‘nombres de Dios’ intentan responder a una problemática cuya tradición hemos remontado hasta el Pseudo Dionisio, quien plantea que si Dios está por encima del Ser, entonces, ¿existe algún nombre que lo predique perfectamente? En su obra, *Los Nombres de Dios* (I, 1), el Areopagita responde que las Sagradas Escrituras nos ‘revelan’ cómo puede ser nombrado Dios. Sin embargo, ningún nombre lo predicará totalmente, porque Él excede a todo ser y discurso, pues como recalcamos, es *supraesencial*. Por ello, Dios bien puede ser llamado el “sin nombre o [...] con todo nombre” (I, 6). Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, pp. 5, 11. Fuera del cristianismo, pensadores como Al-Ghazali (con la teoría de la *univocidad* de Dios) y Maimónides (con la teoría de la *equivocidad* de Dios) han reflexionado sobre la forma adecuada de nombrar a Dios. Miguel Pérez De Laborda afirma que en “la filosofía griega no hubo unanimidad acerca de cuál podría ser la raíz de los atributos divinos, y Dios fue descrito de muy diversos modos: Bien (Platón), Acto puro (Aristóteles), Uno (Plotino), etc. Dentro de la tradición cristiana, en cambio, fue haciéndose cada vez más importante la concepción de Dios como ser, y de hecho podemos encontrar muchas expresiones que lo describen en referencia a su modo de ser, como *Ipsum Esse subsistens* (santo Tomás), Ser infinito (Scoto) o Ser necesario”. Miguel Pérez De Laborda, *Dios a la vista. El conocimiento natural de lo divino*, Rialp, Madrid, 2015, p. 109.

¹²¹ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* (2S 16,7) en *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2008, p. 267.

¹²² Desde esta perspectiva entendemos la afirmación del Damasceno cuando escribe que, esencialmente la “divinidad es completamente incomprensible e innominable”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I,12b, p. 67.

una inteligencia oscura de él”.¹²³ Por ejemplo, cuando decimos de la divina Trinidad (Ἡ Αγία Τριάδα) que “está *representada* por el Sol y la luz y el rayo; o por la fuente que brota y el arroyo que sale de ella y el curso del agua que discurre; o por la inteligencia y la palabra y el espíritu que hay en nosotros; o por la planta de la rosa y su flor y su aroma”,¹²⁴ decimos, por analogía, el conocimiento de su existencia manifestativa en la existencia de tales cosas al modo humano.

Ante todo, precisamos que el discurso es el que prosigue al conocimiento, y, aunque no necesariamente sean lo mismo,¹²⁵ pueden ser consonantes. Así, el momento ulterior al conocimiento sería el discurso de la divinidad. Nos damos cuenta de que el discurso de Dios (ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ) en el Damasceno se pronuncia de ‘modo oscuro’,¹²⁶ ya que únicamente “por las cosas a nuestro alcance estamos obligados a hablar sobre las cosas que están por encima de nosotros”.¹²⁷ A partir de esta afirmación comprendemos que, para el monje de Damasco, el discurso de Dios también es analógico. Ahora, nos hemos dado cuenta de que dicho discurso en el Padre oriental sigue un proceso dialéctico: existe una tesis, una antítesis y una síntesis. En otras palabras, el discurso de la divinidad inicia con la univocidad, luego con la negación de ésta y, finalmente, la multivocidad.¹²⁸ De esto inferimos que para el Damasceno es importante que se ejecute un proceso dialéctico en el discurso, pues todo lo que digamos corporalmente de Dios es *simbólico*: las criaturas sensibles y corpóreas tienen nombres que “expresan [...] realidades corpóreas. Por esto hay que depurarlos y entenderlos

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ Juan Damasceno, *sobre las imágenes sagradas*, 3, 21. Cursiva nuestra.

¹²⁵ “Una cosa es lo conocido y otra lo dicho, lo mismo que una cosa es hablar y otra conocer”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I,2, p. 35.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ De acuerdo con Mauricio Beuchot, José Gómez Caffarena descubrió este proceso dialéctico discursivo en el pensamiento del Pseudo Dionisio. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica y filosofía de la religión*, p. 57. Nosotros afirmamos que el Damasceno retoma dicho proceso en su *Exposición de la fe* I, 12b, p. 68. A continuación, exponemos la dialéctica que nosotros hemos encontrado en dicho pasaje:

Tesis. Vía afirmativa: Dios “es causa de todo [...] y tiene en sí mismo las razones y causa de todos los seres, es llamado a partir de todos los seres y también a partir de los contrarios”.

Antítesis. Vía negativa: “algunos nombres divinos se dicen negativamente mostrando que es supra esencial, como por ejemplo, que es sin esencia, eterno, sin principio e invisible”.

Síntesis: Vía de la eminencia: si se niega que Dios no es algo concreto y particular no es “porque sea inferior a algo o esté privado de algo [...], sino porque se eleva de modo eminente por encima de todos los seres”. <https://www.mercaba.org/TEOLOGIA/OTT/052-065.htm> Consultado 31-V-2022.

en sentido espiritual. Primero es necesario negarlos y después afirmarlos, elevándolos a la vez hasta donde sea posible”.¹²⁹

Como hemos ponderado, Dios es innominable en cuanto a la incognoscibilidad de su esencia, pero es nombrado por la cognoscibilidad de su existencia, partiendo de otros seres, y lo contrario de estos seres. Si llamamos a Dios “luz y sombra, agua y fuego, [es] para que sepamos que no es en esencia estas cosas, sino que es *supra* esencial y, por tanto, innominable. Pero, en cuanto causa de todos los seres, es denominado a partir de todos los seres causados. Por tanto, algunos de los nombres divinos se dicen negativamente mostrando que es *supraesencial*”.¹³⁰

Finalmente, el pensador sirio postula que existen dos nombres discursivos que, por excelencia, predicen a Dios, en cuanto a su superioridad, plenitud e ilimitación. Serían los nombres más puros y expresivos que existen de la divinidad:

«Así pues, parece que de todos los nombres que se dicen sobre Dios el más propio es *el que es*, como él mismo responde a Moisés en la montaña: *Di a los hijos de Israel, el que es me ha enviado*. En efecto, tiene comprendido el ser en sí mismo, como un mar de esencia infinito y sus orillas».

En segundo lugar, el nombre *Dios*, que se dice bien porque comprende y cuida de la totalidad, o bien porque de él es propio encender y quemar (en efecto, *Dios es fuego que consume* toda maldad), o bien porque lo suyo es observar todas las cosas. [...] Así pues, por una parte el primer nombre se refiere a que existe, y no indica qué sea. Por otra parte, el segundo nombre indica la actividad.¹³¹

Concluimos así, que Dios al ser nombrado a partir de lo que no es, tiene como fin ‘simbolizar’ no su esencia, sino su existencia y su actividad, pues, hemos deducido que todo discurso que se aborde de la divinidad necesariamente contiene imagen corpórea de Dios, ya que es representación, remisión y participación de Él, por analogía. Sin embargo, existen dos nombres que son símbolos en su plenitud e ilimitación y que son exclusivos de la divinidad: *El que es* y *Dios*. Por lo tanto, la teología que predique a Dios ha de ser una *Teología Simbólica*, que es “un hablar de Dios en imágenes que son tomadas del mundo de los sentidos”.¹³²

¹²⁹ Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía II...*, p. 187. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (Parte I, Cuestión 14. “Sobre la ciencia de Dios”, artículo 1), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, p. 201.

¹³⁰ Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 12b, p. 68. Las cursivas son nuestras.

¹³¹ *Ibidem*, I, 9, pp. 61-62.

¹³² Consideramos más acertado este término para hablar del discurso de Dios en Juan Damasceno. Esta teología trata sobre el conocimiento natural de la divinidad. Es decir, aquel conocimiento que alcanza el ser humano a partir de la intelección racional de Dios. Edith Stein, *Caminos del conocimiento de Dios. La “Teología simbólica” del Areopagita y sus presupuestos objetivos* en *Obras completas. Volumen V. Escritos espirituales*

El concepto de participación en Juan Damasceno

El divino poder nos ha concedido cuanto necesitamos para la vida y la piedad, mediante el conocimiento perfecto del que nos ha llamado por su propia gracia y virtud. Por medio de ellas nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina.
— 2 Pedro 1, 3-4.

Una vez desarrollado el argumento de la ‘imagen intelectual’ de la divinidad, pasamos ahora al análisis de las imágenes sensibles de la creación, para así llegar al icono bizantino, cuya intención es ser ‘presencia’ de Dios. En consecuencia, nos planteamos las siguientes preguntas: ¿es posible que Dios pueda ser ‘contenido’ en imágenes inteligibles, sensibles y artificiales?, ¿de qué manera una imagen sensible se vincula con la divinidad?, y, ¿cómo es que Dios posibilitaría la relación de la imagen material con su propia esencia trascendente? En este apartado desarrollaremos el término ‘participación’ como ‘vínculo’ entre Dios y su representación (Prototipo-icono).

Como punto de partida, encontramos la noción de la participación (μέτεξις) en los antiguos pensadores griegos: Platón, quien para postular la comunicación de las Ideas inteligibles, mediante la remisión que el mundo sensible hace de ellas, inserta la participación “como un «estar dentro» de la idea en las cosas, o como un «estar unido» de las cosas con la idea”,¹³³ de esto deducimos que las cosas son lo que son debido a su vinculación con las Ideas.¹³⁴ Más adelante, Aristóteles, pese a que detecta la participación como problemática por

(en *el Carmelo Teresiano: 1933-1942*), Editorial de Espiritualidad, Monte Carmelo, El Carmen, Burgos, 2004, pp. 173-174.

¹³³ Nicolai Hartman, “Sobre la doctrina del *eidōs* en Platón y Aristóteles” en *Cuadernos*, Eduardo García Máynes, Centro de estudios filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México, número 16, año 1964, pp 49-98, pp. 69-70.

¹³⁴ De aquí se desprende la noción de comunidad (κοινωνία) y de presencia (παρουσία) que la realidad sensible tiene en relación por la participación de las Ideas. Por ejemplo, en el *Fedón* (100 d) Platón afirma la participación de la Belleza por los entes sensibles en los siguientes términos: “si alguien afirma que cualquier cosa es bella, [...] me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra, sino la *presencia* o la *comunicación* o la *presentación* en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí”. Platón, *Fedón* en *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1986, p. 110. Esta misma temática aparecerá en otros *Diálogos* como en el *Fedro* (250 a, 251 c), en donde la *participación* es equiparada a la *imitación*; en la *República* (476 d); en el *Parménides* (132 c, d) y en el *Sofista* (240 c, 251 a, 256 a, 257 b, 158 b, 259 b). Esto representó un verdadero problema que Platón en su tiempo no pudo resolver satisfactoriamente, ya que al afirmar que las cosas del mundo sensible ‘participan’ del mundo inteligible se ponía en riesgo la unidad, la homogeneidad, la indivisibilidad y la trascendencia de las Ideas, puesto que cada Idea daría lugar a infinidad de participaciones por la particularidad y multiplicidad de cosas sensibles que existen en el universo. Sólo al afirmar que las cosas son *imagen*, esto es *imitación*, de las Ideas inteligibles salvaría la postulación de la participación. Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía I.*, pp. 346-347.

la cuestión de la unidad-confusión esencial¹³⁵ de trascendencia-inmanencia sin atender su respectiva distancia metafísica (χωρισμός),¹³⁶ retoma dicha noción para explicar la relación de la forma en y con la materia como sustancialidad de lo concreto.¹³⁷ La propuesta platónica seguirá haciendo eco en Plotino de Alejandría¹³⁸ y Proclo de Constantinopla¹³⁹ para afirmar así, la construcción neoplatónica de la posibilidad de participación de la multiplicidad con lo Uno en virtud de su procedencia. Por otro lado, para la filosofía cristiana, especialmente en Agustín de Hipona¹⁴⁰ y en Tomás de Aquino,¹⁴¹ la participación tiene un vuelco, ya que la

¹³⁵ Sería la ὁμοούσιος, o ‘consustancialidad’ que la tradición cristiana asumió para reflexionar la Trinidad de Dios. Cfr. Símbolo de Nicea I, *Denzinger* (DS), 125.

¹³⁶ Citamos aquí el postulado de Nicolai Hartman: “[c]on la doctrina del *eidos* estaba ligado también desde Aristóteles el problema de la individuación. Éste constituye una especie de reverso de la cuestión de la «participación». Se preguntó de antemano genéticamente: ¿cómo nace la cosa singular real en su temporalidad y caducidad, si se supone al *eidos* como preexistente en su intemporalidad? Aristóteles respondió: mediante la materia”. Nicolai Hartman, “Sobre la doctrina del *eidos* en Platón y Aristóteles”, p. 52.

¹³⁷ Así lo comprende Hartman: “[l]a materia particular y el *eidos* [forma] integran juntamente el *concreto* (σύνολον). [...] [F]orma y materia se suponen en efecto como especies opuestas de *substancia* (οὐσία), y en esta oposición consiste el dualismo metafísico de Aristóteles. De esta manera la cuestión de la participación debió transferirse al *chorismós* [separación, distancia] de materia y forma, y expresarse en adelante así: ¿cómo puede la materia participar del *eidos*?” Nicolai Hartman, “Sobre la doctrina del *eidos* en Platón y Aristóteles”, pp. 52-53.

¹³⁸ Para Plotino, las emanaciones van degradándose desde el Uno hasta la multiplicidad de seres. Como todo procede por emanación del Uno, hay un sentido de *participación* al que aspiran las almas (que a su vez han emanado del Alma). El Alma en cuanto es una y, al proceder emanada del Uno, puede participar de Él, “pero por cuanto está referida a una pluralidad, se convierte en el alma de los hombres y de otros seres vivos, cuyas almas individuales *participan* en la única alma del mundo”. Emerich Coreth, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 72.

¹³⁹ Para Proclo el problema de la trascendencia de la Unidad Suprema y las existencias (*hipóstasis*), que están subordinadas a ella, lleva a pensar sobre la distinción y diferencia que podría salvar la Supremacía de la Unidad, sin ‘diluirse’ en sus subordinados. Proclo propondría, a partir de lo que Platón, Plotino y Jámblico han trabajado, resolver el dicho planteamiento así: la *participación* como la posibilidad de relación de las realidades que están jerarquizadas en torno a la Unidad Suprema. El Ferrater Mora, comentando a Proclo, afirma que las realidades graduadas de cada existencia ‘muestran’ la existencia de una realidad superior y, a la par, ‘modelan’ una realidad inferior. Al participar de la Unidad, cada existencia “adquiere cierta superioridad en tanto que contiene en sí mismo todos los términos de las especies superiores”. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía. Tomo III (K-P)*, Ariel, Barcelona, 1999, pp. 2920-2921.

¹⁴⁰ Nicolás Derisi, comentando al Hiponense, afirma que la *participación* para Agustín de Hipona se separa, por mucho, de la concebida por Plotino ya que “no es una participación por vía de pura *ejemplaridad* de Ideas en sí, sustanciales, a la manera platónica; ni una participación de causas perfectas escalonadas y subordinadas sucesivamente: es la participación del Ser o Verdad divina y de sus Ideas con Ella identificadas, por vía de *creación* o producción total, *eficiente y ejemplar*, del ser desde la nada”. En nuestras palabras, la creación no subsiste por sí sola, sino que debe su existencia y su ser a la acción creadora de Dios, de ahí que ella *participe* de la divinidad y, por lo tanto, puede perfeccionarse en tanto permanezca participando existencialmente de Él. Octavio N. Derisi, “Determinación de la influencia neoplatónica en la formación del pensamiento de san Agustín” en *Sapientia. Revista tomista de filosofía*, Octavio Nicolas Derisi (Coord.), Pontificia Universidad Católica de Argentina, año IX, número 34, octubre-diciembre, 1954, Buenos Aires, pp. 272-287, 277.

¹⁴¹ El Aquinate afirma, según Grenet, en su *In Boetii de Hebdomadibus* que participar “es recibir una parte; por esto, cuando alguna cosa recibe de una manera particular aquello que pertenece a otra de una manera universal, se llama a esto participar. Así, se dice que el hombre participa del animal, porque no posee la razón del animal según su total generalidad; por la misma razón Sócrates participa del hombre, el sujeto del accidente y la materia

doctrina de la creación divina *ex nihilo* posibilitó pensar la presencia de lo Uno en lo múltiple, salvando la trascendencia de Dios y la inmanencia del mundo.¹⁴² Esto significa que la creación entera tiene subsistencia y existencia gracias a la obra creadora de Otro que subsiste y existe por sí mismo. Es Dios el Creador y Hacedor (Ποιητής καί Δημιουργός) de la multiplicidad de todo lo creado. Los seres creados, por tanto, ‘participan’ de la divinidad en cuanto a “la existencia [que] reciben del primer existente, totalmente existente y ejemplar de toda existencia”.¹⁴³

Revisar este recorrido nos ha sido de ayuda para analizar y postular, desde el Damasceno, nuestra propia interpretación de la participación (μέτεξις) como vínculo factible (κοινωνία) entre el icono ortodoxo y la divinidad prototípica que presenta y re-presenta (παρουσία; δευτέρα-παρουσία). Obviamente, Juan Damasceno tiene una cosmología creacionista del Universo. La creación es imagen o analogía que da cuenta de la existencia de la divinidad, como hemos ya recalado. Sin embargo, a partir de la unicidad de Dios han derivado dos causas, la generadora y la creadora, lo que significa que hay dos formas de participar de la divinidad, y que darían lugar a otros dos tipos de participación.

A) *La participación de la esencia*¹⁴⁴ divina

La primera causa da cuenta de que, de Dios, en la Hipóstasis¹⁴⁵ del Padre, nace por generación¹⁴⁶ una segunda Hipóstasis, el Hijo. Ahora bien, a partir del Padre y del Hijo, ha procedido una tercera Hipóstasis, el Espíritu Santo. En la fe católica afirmamos la unicidad de Dios en la Trinidad de Hipóstasis o Personas. Por ello, nosotros inferimos que el Damasceno,

de la forma, porque la forma substancial o la fuerza accidental que, de sí, son comunes, están determinadas en tal o tal sujeto. Finalmente, se dice que el efecto participa de su causa, principalmente cuando no iguala la virtud de la causa”. La cita textual ha sido tomada de P.B. Grenet, *Ontología*, Herder, Barcelona, 1992, pp. 290-291.

¹⁴² P.B. Grenet, *Ontología*, p. 261.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 263.

¹⁴⁴ Hablaremos de esencia en el sentido de que algo existe realmente, de algo que ‘es’ por sí mismo. Tal como lo comprendió el Damasceno en su *Dialéctica* (4, 3-9) y en su *Exposición de la fe*. Juan Pablo Torrebiarte Aguilar, “Introducción” en Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003 (*Biblioteca de patristica*, 59), p. 27.

¹⁴⁵ *Idem*. Hipóstasis es la existencia individual e incommunicable. En la filosofía Occidental se ha entendido bajo el concepto de ‘persona’, tal como nuestro autor lo explicó en su *Dialéctica* (30, 3-4). *Cfr.* Basilio de Cesarea, *Carta 38*, 3.

¹⁴⁶ Esta precisión proviene del símbolo de fe de Nicea I. Juan Damasceno trata el tema de la “generación del Hijo” en dos momentos de su *Exposición de la fe* (I, 8 y IV, 7), remarcando que “sólo el Hijo es engendrado, porque está engendrado de la esencia del Padre sin comienzo y desde toda la eternidad”, pp. 52-53. Por tanto, queda excluida la identificación arriana de que la segunda Hipóstasis proviene de un ‘acto creador’ de Dios.

al salvaguardar la ortodoxia, inserta la participación esencial¹⁴⁷ de unas con otras, bajo el término griego de περιχώρησις (compenetración):¹⁴⁸ las tres Hipóstasis ‘comparten’ entre sí una única divinidad ininterrumpidamente¹⁴⁹ y sin confusión ni división. Así, hemos obtenido de este desarrollo dos definiciones:

- 1) Si el Damasceno afirma al Hijo como imagen esencial del Padre¹⁵⁰ y al Espíritu Santo como imagen esencial del Hijo y del Padre, tiene que ver con la unión hipostática (pericorética) de la que participan entre ellos. Pues el Hijo, al ser imagen natural de Dios, remite a su Prototipo, que es el Padre¹⁵¹ y, a su vez, el Espíritu remite al Hijo.¹⁵²
- 2) Por la participación esencial reafirmamos el postulado de la patrística cristiana, la cual demuestra que se trata de un solo Dios y no de muchos dioses.¹⁵³

B) *La participación de la luz divina*

La segunda causa es la creadora. Con nuestras palabras diremos que tiene que ver con una actividad exclusivamente divina. Sólo Dios es quien puede crear, a partir de la nada,¹⁵⁴ todo

¹⁴⁷ “El Hijo está en el Padre y en el Espíritu, y el Espíritu, en el Padre y en el Hijo, y el Padre, en el Hijo y en el Espíritu, no produciéndose ninguna fusión, ni mezcla, ni confusión”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, 14, p. 76. También, “las tres hipóstasis más que divinas participan de la santa divinidad, porque existen consustanciales e increadas”. *Ibidem*, I, 8, p. 52.

¹⁴⁸ Concepto que fue acuñado por los Padres Capadocios en los primeros siglos para describir la unidad de la Trinidad y de la Cristología. Cfr. Gregorio Nacianceno, *Ep.* 101, 6: SC 208, 38. Περιχώρησις, como composición griega, evoca a una circularidad (περι) en la danza (χορεύω), y que implica la unidad. Así, también, significa “«mutua» interpenetración sin la pérdida de la Persona individual”, es como la unión sexual, la más íntima, la más amorosa, y la más acertada para definir la unión inseparable, pero distinguible de las Hipóstasis de la Trinidad. WM. Paul Young, *Mentiras que creemos sobre Dios*, Diana, Ciudad de México, 2017, p. 88.

Según Juan Pablo Torrebiarte Aguilar, este concepto provendría de la escuela estoica, que ha elaborado la imagen de la mezcla (μυζις) de los cuerpos. Juan Pablo Torrebiarte Aguilar, *El concepto de περιχώρησις en la Expositio Fidei de san Juan Damasceno*, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, pp. 34-36.

¹⁴⁹ “Existe una permanencia y una inhabitación de unas hipóstasis en otras, porque las hipóstasis divinas son continuas e indivisibles unas de otras, y tienen una compenetración sin confusión de unas en otras: no contraídas ni confundidas, sino como quienes se contienen unas a otras”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe I*, 14, p. 76.

¹⁵⁰ Col 1, 15: “Cristo, Quien está siendo Icono [εἰκὼν] del Dios invisible”.

¹⁵¹ *Sobre las imágenes sagradas* 3,18: “la primera e idéntica imagen del Dios invisible es el Hijo del Padre, que muestra en sí mismo al Padre”.

¹⁵² *Idem*: el “Espíritu Santo es imagen [esencial] del Hijo”. Imagen en tanto que por su medio conocemos al Hijo.

¹⁵³ Con el Damasceno diremos que la existencia de Dios postula “que existe un Dios y no muchos [dioses]”. Juan recurre a Gregorio de Nisa para fortalecer su afirmación, “la identidad a través de todas las cosas más bien muestra uno y no muchos dioses”. Asimismo, en el argumento escriturístico, al citar pasajes como el Dt 6, 4; Is 44, 6; 43, 10 y Jn 17, 3 demuestra que hay un solo Dios y fuera de Él no hay más dios. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 5, pp. 41, 42; Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica*, proemio: *Gregorii Nysseni Opera* III/4, pp. 7-8.

¹⁵⁴ Nuestro argumento halla soporte en lo que, según Jordi Corominas, Zubiri afirma de la *creatio ex nihilo*, el acento no es la nada ya que las “cosas, en última instancia, no proceden de la nada, sino que proceden del acto

cuanto existe en el universo. Por lo tanto, la “creación a partir de la nada” hemos de leerla como una “creación a partir de Dios”.¹⁵⁵ Ahora bien, la creación de Dios no nace de la esencialidad divina, sino que la esencia creada surge “hacia afuera” de Él.¹⁵⁶ Por lo mismo, la creatura está sujeta al cambio a causa de su conversión creacional ‘de la nada al ser’, esto es ‘acto creador mismo’. A partir de aquí, para nuestro autor es posible pensar en un ‘orden cosmológico’ del acto creador dentro del tiempo (que también es creatura): Él “creó primeramente a las potencias intelectuales del cielo, después al mundo visible y sensible, y, por último, a partir de lo intelectual y lo sensible, al hombre”.¹⁵⁷

Luego de este desarrollo, hemos comprendido que la forma en que las creaturas participan de la divinidad es nombrada, experiencial y analógicamente, por el Damasceno como “participación de la luz divina”.¹⁵⁸ Así, siguiendo el orden cosmológico y creacional de

creador del Dios mismo. La pura nada se invoca precisamente para expresar el carácter total y positivo del acto creador, a saber: que no se apoya en ninguna realidad”. Jordi Corominas, *Zubiri y la religión*, Cátedra. Eusebio Francisco Kino SJ, Puebla, 2008, p. 291. Para Juan Damasceno el acto creador *a partir de la nada* tiene su sentido que es el de dar sostenimiento y conservación por parte de la actividad divina, a lo que ya ha sido creado, posibilitando una ‘participación’ de su bondad, de su ser y de su vida en todo lo que hay. *Exposición de la fe*, IV, 13, pp. 255-256.

¹⁵⁵ Mariana Méndez Gallardo postula que es reconocible que Juan Damasceno haya entendido la *creatio ex nihilo* como *creatio ex-deo*, “como una creación de Dios a partir de la nada, teniendo ésta por causa eficiente a Dios y por causa «material» a la nada, entendida esta última como «lo no-preexistente», «lo que no tiene por principio otro que no sea Dios»”. Mariana Méndez-Gallardo, *La visión de lo Invisible...*, p. 25. Nosotros reconocemos acertada esta afirmación, ya que el pensamiento cristiano de la ‘dependencia’ de las creaturas de su Creador se fundamenta en la creencia bíblica de la creación contenida en *Génesis* (Gn) 1 y 2 y en *2º Macabeos* 7, 28. La supremacía divina, por encima de todo, tiene que ver con su actividad poderosa de ‘crear’. Por tanto, para el Damasceno queda eliminada la posibilidad de postular la ‘eternidad’ de una materia preexistente expuesta al azar irracional de su curso temporal. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, II, 2, p. 80.

¹⁵⁶ Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 8, p. 49.

¹⁵⁷ *Ibidem*, IV, 13, p. 255. Nuestro pensador sigue de cerca el relato bíblico de la creación de Gn 1—2. En él se afirma que Dios primero creó el mundo sensible y todo cuanto hay en él y finalmente al hombre como ser ‘medio’ entre lo sensible y lo inteligible. Por lo que respecta a la creación de los entes inteligibles (los ángeles y los demonios) no hay relato bíblico preciso de su creación, pero por tener una condición por encima de la del hombre y del mundo corpóreo, se infiere que han sido creados antes que ellos.

¹⁵⁸ “La iluminación o actividad divina, [...] hace participar a todos del ser, así como los conserva en la naturaleza. También ella es el ser de los seres, la vida de los vivientes, la razón de los seres racionales y la inteligencia de los seres inteligentes. Así pues, la actividad divina está por encima de la inteligencia, de la razón, de la vida y de la esencia”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 14, pp. 76-77. En este sentido, colegimos que la divinidad, esencialmente imparticipada, hace partícipe de su existencia (ontológica), de su bondad (moral) y de su inteligencia (gnoseológica) a su creación. Esta es la interpretación que encontramos para la ‘luz divina’. Por eso, el ser humano es la hipóstasis que por excelencia puede tener esta triple participación de la divinidad. Sólo así podemos entender que, para la tradición cristiana de Oriente (así lo hemos descubierto en el Damasceno), el ser humano está llamado a la *θεωσις* (divinización o deificación) siempre y cuando él decida permanecer en la participación de la luz de Dios en su triple expresión. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 3, 33; *Exposición de la fe*, II, 12, p. 116. Cfr. Vladimir Lossky, “XI. La luz divina” en *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, pp. 161-174.

nuestro autor, encontramos que las creaturas intelectuales,¹⁵⁹ dada su superioridad,¹⁶⁰ comparadas con las demás del mundo sensible, tienen una participación superior de la iluminación divina¹⁶¹ a la que tiene el hombre. Éste último, a su vez, tiene una participación superior de la luz de Dios que toda creación sensible, por haber sido creado intelectual y sensible.¹⁶² De igual manera, el hombre es partícipe intelectualmente, tanto de los seres intelectuales¹⁶³ como de otros hombres.¹⁶⁴ Esto significa que la comunidad humana se conforma por la participación de la propia naturaleza racional que somos. Finalmente, vemos que el hombre participa sensitiva, vegetativa y materialmente de los animales, plantas y toda materia inanimada del universo, dada su composición sensible, vegetativa y material,¹⁶⁵ respectivamente.¹⁶⁶ Por lo tanto, afirmamos que, para Juan Damasceno, el hombre, por tener

¹⁵⁹ El sirio afirma, con Gregorio Nacianceno, que “convenía primero crear la esencia intelectual, luego la sensible, y después al mismo hombre, que procede de ambas”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, II, 3, p. 84. Así, también, “por una parte Dios constituyó la esencia intelectual. Me refiero a los ángeles y a todos los órdenes celestes. —Éstos son evidentemente de una naturaleza intelectual e incorpórea [...] comparados con la densidad de la materia”. *Ibidem*, II, 12, p. 115. La incorporeidad es inmaterialidad e invisibilidad respecto a las creaturas sensibles, pero respecto a Dios sí tienen figura y corporalidad intelectual. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 3, 25; *Exposición de la fe* II, 3, p. 81.

¹⁶⁰ Los ángeles en tanto que partícipes de la iluminación divina. Para la concepción damascénica ellos son ‘imágenes inteligibles’ de Dios, en virtud de que son *representación* corpórea inmaterial de las cosas invisibles e incorpóreas. Por eso mismo, el ser humano podría alcanzar la visión inteligible de estos seres. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 3, 21.

¹⁶¹ El Damasceno en su *Exposición de la fe* (II, 3), transcribe lo que el Pseudo-Dionisio define en *La Jerarquía celeste* (6, 2), de que se trata de nueve seres intelectivos graduados en tres órdenes distintos. Los primeros son los que participan de manera unitiva, inmediata y constantemente de la luz de la divinidad, obviamente, en su triple acepción, como ya hemos dicho. Quienes le siguen participan en un grado inferior, sucesivamente.

¹⁶² Por lo mismo, consentimos con el pensador oriental, en sintonía con el Gn 1, 26, afirmar al hombre como “imagen y semejanza de Dios”, contenedor de una imagen trinitaria en su ser, pues tiene inteligencia (analogía del Padre), formula palabras (el Hijo) y las profiere a partir de su espíritu (Espíritu), con voz de mando sobre la creación (voz de mando= semejanza divina). Sin embargo, la ‘imagen de Dios’ es una copia imperfecta, pues al estar sometido al cambio puede volverse a las creaturas y apartarse de la iluminación divina. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 3, 20; *Exposición de la fe*, II, 12, p. 116; Cfr. Basilio Tatakis, *Filosofía bizantina*, Sudamericana, Buenos Aires, 1952, p. 121.

¹⁶³ Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, II, 12, p. 119.

¹⁶⁴ “Por su obrar se observa que Pedro se diferencia de Pablo. En cambio, la comunidad, la unión y unidad son observadas por la razón y el pensamiento”. *Ibidem*, I, 8, pp. 56-57.

¹⁶⁵ El Damasceno prueba que “existen cuatro elementos: la tierra que es seca y fría; el agua, que es fría y húmeda; el aire, que es húmedo y caliente; el fuego, que es caliente y seco. Asimismo, existen cuatro humores [en el hombre] que corresponden a los cuatro elementos: bilis negra, que corresponde a la tierra (pues es seca y fría); flema, que corresponde al agua (pues es fría y húmeda); sangre, que corresponde al aire (pues es húmeda y caliente); y bilis amarilla que corresponde al fuego (pues es caliente y seca)”. *Ibidem*, II, 12, p. 118.

¹⁶⁶ Nuestro pensador afirma que la participación material vincula al hombre con todo lo creado por la composición natural, particularmente con lo inanimado, al igual que los animales irracionales y las plantas. Sin embargo, también el humano comparte la vida con las plantas y animales: de “las potencias nutritivas, de crecimiento y de reproducción (esto es, la potencia generativa). Con los irracionales participa en lo anterior, con la adición del apetito (o sea, de la ira y de la concupiscencia), de la sensación y del movimiento por impulso propio”. *Idem*.

capacidad de ‘participar’ de la luz divina, es una *imagen* y *semejanza* de Dios;¹⁶⁷ y por ‘participar’ de las propiedades de todo lo sensible del cosmos es un *microcosmos*.¹⁶⁸

C) *La participación de la divinidad por la materia*

Al desarrollar la manera en que Juan de Damasco emplea el término μέτεξις (participación) divina, de los seres inteligibles y los seres intermedios, nos preguntamos, ¿cómo ‘participa’ la materia irracional e inanimada de Dios? En un primer momento, respondemos que de la existencia (ὑπαρξις) y de la actividad (ενέργεια) divinas, tal como lo hemos enunciado. Sin embargo, analizando lo que nos dice el Damasceno acerca de la materia, sabemos que ella es ‘obra de Dios’. Por eso, como ya hemos inteligido, la materia sensible ‘manifiesta’ la existencia de la divinidad. Además, el Padre sirio nota algo importante de la materia, “la divina Escritura proclama que esta es hermosa, pues dice: «Y vio Dios todo cuanto hizo y he aquí que era muy hermoso». Así pues, yo también confieso que la materia es obra de Dios y que esta es hermosa”.¹⁶⁹

No obstante, para el pensamiento cristiano, como el de Juan Damasceno, la materia no sólo ha sido partícipe de la actividad de Dios, sino que Él mismo ha participado de ella, de manera que la divinidad produjo la unión de dos naturalezas distintas: la naturaleza divina, que es inmaterial, y la materia sensible de la naturaleza humana. Lo que era imposible ontológicamente para la materia, se ha hecho posible por la divinidad.¹⁷⁰ Por lo tanto, hemos deducido dos razonamientos en este fenómeno: primero, que la materia es buena, por la participación de Dios (que Él ‘toma’ de ella), es digna de honor, no por sí misma, sino por Dios mismo, quien ha ‘tomado parte’ de ella.¹⁷¹ Segundo, dicha participación divina-humana, nosotros la hemos identificado con lo que en economía salvífica se llama la Encarnación.¹⁷²

¹⁶⁷ La participación del hombre de Dios depende de su racionalidad y libertad. Por eso mismo, la participación necesariamente es obra de la contingencia humana. *Ibidem*, II, 12, p. 116.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 119.

¹⁶⁹ Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 2, 13.

¹⁷⁰ Pues toda creatura porque está bajo la corrupción queda lejos de la esencia divina. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 8, p. 54. Hasta cierto punto afirmamos que ninguna creatura puede participar de la esencia de Dios, por cuanto Él es, a menos que sea Él quien partícipe esencialmente de la materia.

¹⁷¹ Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 1, 22.

¹⁷² En el *Evangelio Joaneo* se afirma que “el Logos se hizo carne” (1, 14).

Nuestro autor la denomina, también, ‘actividad teándrica’,¹⁷³ ‘pericóresis’¹⁷⁴ y ‘unión hipostática’:¹⁷⁵ la segunda Hipóstasis divina ha asumido la materia humana como una compenetración e inhabitación. Se sigue que, la repercusión que tiene la Encarnación es, tal como lo afirmamos en el inciso B), que así como el hombre participa de todo el cosmos, Dios ‘participa’ materialmente de todo el universo. Por lo tanto, es el Cristo quien hace partícipe a todo el universo de su divinidad. Esto significará un momento clave para la teología, pero también para la ontología, porque, para la filosofía griega, este acontecimiento era inconcebible.¹⁷⁶

Entendemos que la filosofía cristiana ha tenido que razonar la Encarnación para salvaguardar la distancia de la trascendencia divina en la inmanencia del mundo.¹⁷⁷ Resultado de esto es el pensamiento de la *noble materialidad* que Juan de Damasco reflexionó y del que se valió para defender la veneración a las imágenes. Así, notamos un cambio profundo en la concepción de la totalidad de lo real, ya que, si Dios ha asumido la materia en sí, lo ha hecho para restaurar el desorden metafísico-ontológico provocado por la caída humana. Sumado a lo

¹⁷³ “La actividad «teándrica» muestra que Dios al hacerse hombre (esto es, al encarnarse), hace divina su actividad humana, o sea, la diviniza”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, III, 19, pp. 218-220.

¹⁷⁴ “Desde que el Verbo se hizo carne asemejándose a nosotros en todo menos en el pecado, se mezcló sin confusión con nuestra naturaleza y divinizó sin posibilidad de cambio la carne a través de la recíproca pericóresis sin confusión de su divinidad y su carne, estamos realmente santificados”. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 1, 21.

¹⁷⁵ “A causa de la unión hipostática se dice que la carne fue divinizada, se hizo Dios y, por el Verbo, igual a Dios. Asimismo, se dice que Dios Verbo se encarnó, se hizo hombre, por lo que es llamado criatura e incluso el último; pero [...] en cuanto se han unido dos naturalezas en una hipóstasis, que poseen una compenetración recíproca de modo inconfuso e inmutable. No obstante, es la compenetración ocurre a partir de la divinidad y no a partir de la carne, porque es imposible que la carne se filtre a través de la divinidad. En cambio, la naturaleza divina, una vez que hubo impregnado a la carne, dio a la carne la inefable compenetración con la naturaleza divina, a la cual llamamos unión”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, IV, 18, p. 283.

¹⁷⁶ Además, no figuraba en la antigua la filosofía griega. Así lo declaró san Agustín en sus *Confesiones* (Lib. VII, cap. 9, núm. 14). Pues el Dios de los filósofos griegos dista del Dios de los cristianos en lo siguiente: el primero es un acto puro que no admite ni necesita a nadie, se piensa a sí mismo; mientras que el segundo se revela al hombre por amor. Aunque en algún punto el cristianismo se da cuenta de las aproximaciones que existían entre la idea filosófica de Dios y la revelación del Dios de Jesús, y, en consecuencia, admite algunos postulados del primero en su sistema de pensamiento. Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca, 2016, pp. 115-125; Claude Bruaire, *El derecho de Dios. La tarea de pensar a Dios*, Sígueme, Salamanca, 2018, pp. 35-43.

¹⁷⁷ Esta intención tiene todo el libro tercero de la *Exposición de la fe*, pues se trata de un apartado cristológico que postula que la Encarnación del Cristo ha sucedido realmente y no en apariencia, así como la unión no confusa ni dividida de la naturaleza divina con la humana. Sintonizando, concretamente, con el Concilio de Calcedonia, que resolvió sobre todo la cuestión de las dos naturalezas de Cristo unidas inconfusamente (DS, 302). Que, derivado de ello, se ha definido sobre sus dos voluntades y dos operaciones naturales o actividades, unidas en comunión armónica, sin separación, ni confusión, ni oposición en el III Concilio de Constantinopla (DS 554-558). Lo mismo acerca de sus dos libertades, mentes, conocimientos y sabidurías.

anterior, si Dios era el invisible, incorpóreo e irrepresentable, ahora ha tomado imagen y cuerpo en la Hipóstasis del Hijo encarnado. De aquí se sigue que Dios se ha hecho imagen en el Hijo, y el Hijo se ha hecho imagen en el ser humano. Por ello, es posible representar las imágenes sensibles del Hijo en los iconos, esto porque la materia en la que se escribe ha sido ennoblecida por Dios mismo.¹⁷⁸ Nuestras reflexiones nos llevan a postular que Cristo-icóno es la más alta expresión de la participación ontológica, moral e intelectual divino-humana en razón de la asunción de la materia a su divinidad.

Con esta última idea notamos que la justificación de la representación de Cristo en imágenes aún necesita ser reforzada, pues ¿cómo es que una imagen inanimada que produce el hombre puede ser imagen de Cristo?, ¿qué garantiza que la representación icónica del Cristo es ‘imagen de Dios’ y no otra cosa? A continuación, analizaremos una nueva manera de entender la concepción damascénica de participación para intentar responder estos planteamientos.

D) *La participación del icóno por la forma*¹⁷⁹ *de la Hipóstasis divina*

Al analizar el estatuto metafísico del icóno, como producto humano, descubrimos que es el más vulnerable. Primero, por el proceso de fabricación humana que conlleva, pues corre el riesgo de convertirse en una obra frustrada o incluso falaz.¹⁸⁰ Segundo, porque al tener condición de creatura inanimada, también tiende a la corrupción y a la destrucción. Sin embargo, lo que la ortodoxia observó favorable en estas obras no ha sido su deficiencia

¹⁷⁸ Así lo desarrolla nuestro autor: “[n]o venero la materia, sino que venero al Hacedor de la materia, al que se hizo materia por mi causa, que aceptó habitar en la materia y obró mi salvación a través de la materia”. Por lo tanto, la materia “está llena de una fuerza divina y de gracia”, ella “es obra de Dios y [...] esta es hermosa”. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 1,15; 2,13.

¹⁷⁹ En su *Dialéctica*, el Damasceno define la forma (μορφή) como la esencia formada y especificada por las diferencias esenciales. Por ejemplo, el ser humano sería una esencia formada y especificada por el cuerpo humano, que específicamente es racional (espiritual) y mortal. Por eso, la forma humana es el hombre. Algunas veces el Damasceno llegará a identificar la forma con la naturaleza y/o la esencia en cuanto hable de especie: los “Santos Padres dan a la especie más específica el nombre de «esencia» y «naturaleza» y «forma», y dicen que la esencia, la naturaleza y la forma son lo mismo, la especie más específica”. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, (Dialéctica 42, 8-10) ...*, p. 107. Nosotros afirmamos que una materia *conformaría* la imagen de una Hipóstasis divina o de la hipóstasis humana por los trazos, líneas y pinturas. Por eso, definimos que la imagen ‘participa’ por su forma de dicha hipóstasis: en “el icóno tenemos la presencia de su hipóstasis, que no cambia ni modifica en nada la materia o los colores o el pincel o los dibujos exteriores y las formas a las que corresponden los dibujos”. Albert Moya Ruiz, “Presencia y transfiguración en la imagen de culto oriental”, p. 345.

¹⁸⁰ Por el contrario, la actividad divina es instantánea, pues “Dios [...] con [sólo] desearlo ha llevado todo de la nada al ser”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, 8, p. 50.

creatural, sino la forma que contienen en sí, son tales con respecto de alguien que se encuentra afuera de las imágenes. Para el Damasceno los iconos¹⁸¹ hechos por el hombre son *representaciones* de un Modelo. Gracias a la obra humana existen los iconos, pues, es en la mente humana donde se generan imágenes activadas por la memoria y la imaginación.¹⁸² Así, en el ser humano la “imagen crea una presencia artificial de una realidad ausente”.¹⁸³

Para el pensamiento oriental los iconos no hablan de sí mismos, sino que son *símbolos* que, por su forma, *remiten* a una realidad trascendente, porque, de otro modo, sólo hablaríamos de una simple tabla pintada. Asimismo, los iconos ortodoxos son “*manifestación, energía, luz de alguna esencia espiritual [...] en cuanto gracia divina, [...] [también son] evocación, [...] [pues] evocan en los que rezan a sus arquetipos*”.¹⁸⁴ Esto significa que el icono no es un mero objeto decorativo, ornato o adorno, sino que es ‘ventana’¹⁸⁵ a otra realidad, y es por la forma contenida en ella¹⁸⁶ que *participa ontológicamente* del Modelo.¹⁸⁷ Por lo tanto, afirmamos que el icono sagrado participa de la forma que ella misma contiene del Prototipo y,

¹⁸¹ Nos referimos estrictamente a las imágenes de culto, sean paneles portátiles, sean mosaicos, que representan a Cristo, la Virgen, los santos o los ángeles; incluso a los gobernantes, como lo fue el emperador bizantino. Aunque también son iconos sensibles los nombres o palabras puestos por escrito, las figuras de sonidos y los sonidos materializados por la voz proferida. Cfr. Teodoro Abu Qurra, *Tratado sobre la veneración de los iconos*, Nuevo Inicio, Granada, 2017, p. 136.

¹⁸² Hans Belting, *La imagen y sus historias/ensayos*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2011, p. 19.

¹⁸³ *Idem.* ‘Artificial’, porque es propio del hombre ser ‘artífice’ de lo que trabaja; en cambio, es propio de Dios ser ‘creador’. Tal como afirmamos con el Damasceno, el acto de crear es exclusivo de Dios; en cambio, el acto de ‘producir’, ‘artificiar’ es propio del hombre.

¹⁸⁴ Pável Florenski, *El iconostasio, una teoría de la estética*, Sígueme, Salamanca, 2018, p. 78.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 70. Florenski se vale de este símil para demostrar que el icono es como una ventana por la que ingresa la luz, no nos quedamos con la ventana, sino con la luz que accede por medio de ella.

¹⁸⁶ Así, con el icono de la cruz, Juan afirma que éste es reverenciado no por la materia, sino por el modelo *conformado* en él; es decir, por la forma es el símbolo de Cristo. Por lo tanto, si se venera el símbolo de Cristo es “porque allí donde está el signo, allí también estará él [su presencia, *παρουσία*]. En cambio, después de la destrucción del modelo, no debemos venerar la materia a partir de la cual está formado el modelo de la cruz”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, IV, 11, p. 252-253.

¹⁸⁷ En el mundo ortodoxo a los iconos que representan a Cristo o a los santos, también se les denominan ‘escritos’ que, en analogía con las Sagradas Escrituras, contienen imágenes de Dios. Mediante las letras plasmadas en el papel, se configuran ‘signos’ que ‘elevan’ la mente a la divinidad. Tales signos están llenos de presencia por la gracia de quien inspiró dichas imágenes, el Espíritu. De esto se sigue que los iconos cristianos son signos de *presencia* divina por la gracia que le confiere la tercera Hipóstasis divina. Por lo tanto, al ‘escribir’ un icono se hace acompañado por el Espíritu ayudador. Él garantizará al iconógrafo la fidelidad de la forma del prototipo que contendrá la materia sobre la que será escrita. Juan Cordero Ruiz, “Icono ortodoxo” ..., pp. 196, 207-208. Con Juan Damasceno afirmamos que a ese icono se le confiere la gracia divina porque lleva escrito “el nombre de los representados [...] [Pues] si el representado estuviera lleno de gracia, adquiriría una *participación* en la gracia por la analogía de la fe”. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 1, 36.

por eso, la creencia ortodoxa de que el icono es “presencia llena de gracia”¹⁸⁸ de la Hipóstasis divina o de la hipóstasis de los santos establece y confirma la *κοινωνία* (comunidad) metafísica icono-Prototipo.

Así, definimos que es el Prototipo el que contemplamos ‘presencialmente’ *en* el icono, y no *por medio* del icono, por su semejanza personal con este último.¹⁸⁹ Y a su vez, la *ενέργεια* (actividad) del icono será la de comunicar su participación y comunión del Prototipo en él, por la forma de su hipóstasis, al contemplador. De ahí que el icono también contenga una parte de la actividad o energía del Modelo divino; lo que posibilitará, entonces, que él sea el “receptáculo” y el “lugar” de la manifestación divina:¹⁹⁰ resplandecerá la bondad participada del Prototipo en los iconos.¹⁹¹

¹⁸⁸ Así denominamos nosotros a la conjunción materia–forma (ὅλη–μορφή) lograda en el icono: ella es “presencia representativa” o ‘segunda presencia’ (Δευτέρα παρουσία) del Modelo ausente por la gracia del Espíritu. Nuestra afirmación se sustenta de la del Damasceno: “[r]everencio y respeto el resto de la materia a través de la cual se ha producido mi salvación, *pues está llena de una fuerza divina y de gracia*”. Esta gracia es la impronta divina que garantiza la fidelidad presencial *en* el icono. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 1 ,16 (las cursivas son nuestras).

¹⁸⁹ Alfredo Sáenz, *El icono. Esplendor de lo sagrado*, Gladius, Remedios de Escalada, 2004, p. 118; *Cfr.* San Teodoro el Estudita, PG 99, 420 D.

¹⁹⁰ Juan Plazaola, *Historia y sentido del arte cristiano...*, p. 190.

¹⁹¹ Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 3,17. 21.

Icono *versus* ídolo. El Rostro y la Sabiduría

*La presencia de las pinturas y mosaicos es permanente y a todas horas del día cumplen su función conmemorativa... De un solo golpe de vista y desde el primer momento... el espectador adquiere, gracias al arte plástico, una intuición clara y perfecta de la realidad misma.*¹⁹²

— San Nicéforo de Constantinopla.

La crisis iconoclasta que hemos desarrollado en la ‘Introducción’ del presente trabajo, ha tenido como debate principal la legalidad del culto hacia la imagen que representaría a la divinidad, ¿realmente nos muestra algo de Dios un icono producido por manos humanas?, ¿no sería más bien idolatría, es decir, una práctica reprobada por las Escrituras, que es adorar a algo que pretende representar a Dios, pero que no es Él?, y, ¿qué atributos tendría un icono para diferenciarse del ídolo? Justamente, Juan Damasceno, al postular el icono como conocimiento y como discurso analógico de Dios, ha logrado una apología para la integración de la imagen entre los cristianos y, por ende, en la cultura.¹⁹³ Ella es legítima en tanto que posibilita una ‘interpretación analógica’¹⁹⁴ a través de la cual el ser humano puede alcanzar la intuición de la divinidad. El icono ortodoxo es la sede de lo sensible y lo intelectual que simboliza a Dios, su Prototipo.¹⁹⁵ Y si podemos hacer imagen de Dios, es porque previamente

¹⁹² Edgar de Bruyne, *Historia de la Estética II (y último), La antigüedad cristiana. La Edad Media*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963, p. 454. El autor tomó esta cita textual de PG 100, 356 y de *Mansi, Conc. v. “Nicea”*, p. 361.

¹⁹³ Aunque no es materia de nuestro ensayo, aquí sugerimos para otro ensayo filosófico el análisis crítico del fenómeno resignificado de la ‘iconoclastia’ en la actualidad: la resistencia para integrar socialmente lo femenino, o las pluralidades, sean de género, confesiones religiosas, raza, nación, etc., que aquejan a nuestra sociedad y cultura Occidental.

¹⁹⁴ El Pseudo Dionisio afirma que el uso simbólico de las imágenes es conforme a nuestra manera de entender, por eso las representaciones de Dios son analógicas y anagógicas. Pseudo Dionisio Areopagita, *Jerarquía celeste II,1* en *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002 (*Clásicos de espiritualidad*), p. 106. La interpretación analógica es el resultado de nuestro inteligir a Dios en las imágenes. El Damasceno afirma que si Dios por filantropía concede formas y figuras a lo que de ningún modo tiene formas, ni figuras es para facilitarnos un conocimiento analógico de Él. Así, captando a Dios en la imagen, podremos ‘interpretar’ su símbolo divino en ella. Por tanto, dedujimos que, de esta interpretación analógica de Dios, nuestra memoria almacenaría una nueva imagen que también remitirá a Dios. El icono bizantino es la ‘exteriorización’ material de lo que la mente ha concebido como discurso analógico de Dios. Por lo que su fabricación es permitida, no sólo porque el cristiano venera a Dios en el icono, sino porque, además, el hombre ‘obtiene’ del símbolo una ‘interpretación’ analógica y ‘divina’ que lo ‘une’ intelectualmente con Dios. Cfr. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 1, 31; Mauricio Beuchot, *Hermenéutica y filosofía de la religión*, p. 31.

¹⁹⁵ Así lo confirma este pasaje: “si dijeras que es necesario unirse a Dios sólo con la mente, elimina todo lo corporal [...]; pero yo, dado que soy hombre y estoy revestido de un cuerpo, siento deseo de tratar también con el cuerpo lo sagrado y verlo”. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 1,36; 2, 5.

Él se nos ha aparecido y se nos ha presentado así. En consecuencia, hemos visto su Rostro (Πρόσωπον). Por eso mismo, el icono de Dios no es un enigma, ni una incógnita, mucho menos algo prohibido o peyorativo que lo ‘ofenda’. La imagen es ‘visibilidad’ de alguien ya manifiesto¹⁹⁶ (incluso si históricamente algunos ya no lo hayamos visto, porque nos antecedió). Pues el aparecer de Dios, aun en la historia, trasciende al tiempo. De aquí, entendemos que el fenómeno de la visibilidad de Dios quedaría enmarcado para la eternidad presente: el Rostro de quien hablamos es Cristo, la segunda Hipóstasis divina. Como hemos dicho antes, Él asume la corporalidad (materia e imagen) humana para agradecerla.¹⁹⁷ De aquí se sigue que el que era sin forma ni figura, el que era el invisible, por condescendencia para con el ser humano se ha hecho visible, tomando forma y figura, expresándose en imagen para los humanos. En consecuencia, si se representa iconográficamente, puede ser venerado a través dicho símbolo-icono, porque la reverencia no se queda atrapada en la imagen, sino que ‘pasa’ al Modelo.¹⁹⁸ Con esto, nosotros hacemos una primera precisión del icono: Dios, que se ha aparecido a nosotros, nos mostró su Rostro por ‘anticipado’. Nosotros, posteriormente, hacemos iconos de quien se nos apareció para ‘testificar’ lo que vimos.¹⁹⁹

Ahora bien, frente al icono existe su opositor, el ídolo. En la teoría cristiana de la imagen, el ídolo no es lo mismo que icono (aun cuando para la mentalidad griega²⁰⁰ y

¹⁹⁶ Aplicamos aquí lo que Emanuel Lévinas denomina *epifanía del rostro del otro*. Carlos Enrique Restrepo Bermúdez, “Visible-Invisible...”, p. 281, https://www.clafen.org/AFL/V3/279-287_Restrepo.pdf Consultado 15-VI-2022.

¹⁹⁷ A partir de esta aseveración podemos comprender que la imagen del Cristo no sólo *representa* a Cristo, sino que *participa* de Cristo y Cristo mismo está *presente formal y graciosamente*, por razón de que Él ha asumido la materia encarnándose, pues si “la imagen [...] de Cristo es Cristo [...] ni se divide el poder ni se reparte su gloria, sino que la gloria de la imagen se convierte en gloria de lo representado. [...] [A]sí [...] las materias por sí mismas no merecen reverencia, pero, si el representado estuviera lleno de gracia, adquirirían una *participación en la gracia por la analogía de la fe*”. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 1, 36. Las cursivas son nuestras.

¹⁹⁸ La “imagen [...] es esbozo del modelo. [...] Así pues, veneramos las imágenes no rindiéndole veneración a su materia sino, por medio de ellas, a quienes son representados en ellas. Pues «el honor de la imagen se remonta hasta su modelo», según afirma el divino Basilio”. *Ibidem*, 1, 14.

¹⁹⁹ Nuestra definición se origina a partir de la inteligencia del prólogo del *Evangelio de Juan* 1, 14: “la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros; y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad”. *Cfr. 1Jn* 1, 1-2.

²⁰⁰ En la lengua griega, imagen e ídolo parecen significar lo mismo. De hecho, Platón las llega a identificar: el ídolo es imagen en tanto que es *mímesis* de realidades del mundo, también es ilusión, apariencia degradada de lo real. En un sentido todavía más primitivo, por ejemplo, en la *Iliada*, εἰδωλον es la presencia de los muertos, nuestros ancestros, en los sueños de los vivos. Aquéllos son imágenes, o Ψυχή (*Psyqué*, alma humana) para éstos. Asimismo, “por *imagen* debe ser tenido todo *ídolo* perteneciente a estadios anteriores de la civilización, en el cual permanece más vívida su función simbólica, dentro de la amplia gama de posibilidades que ofrece la simbolización: desde la identificación substancial con lo simbolizado a su simple evocación por medio de la

hebrea²⁰¹ sean equiparables). De hecho, para los Padres griegos el icono remite a Dios, pero el ídolo no remite a realidad alguna, sino que es ilusorio, falsario, apoyado en la nada.²⁰² El de Damasco va más lejos, afirma que el ídolo es demoniaco, esto significa que no es partícipe de la luz de la divinidad, sino de la oscuridad e ignorancia.²⁰³ El icono distaría del ídolo, porque aquél es partícipe de la divinidad y por eso mismo, conserva la presencia divina en su representación,²⁰⁴ en cambio, éste no tiene dicha presencia, está hueco.

En consecuencia, nuestra segunda definición precisa que el icono es ‘multivocidad’, es decir, afirma las muchas maneras que se pueden decir de Dios, sin que por ello lo agote, ni lo contenga totalmente. El ídolo, todo lo contrario, es univocidad,²⁰⁵ intenta capturar, en un único

imagen”. Rafael García Mahiques, *Iconografía e iconología. Cuestiones de Método. Volumen 2*, Encuentro, Madrid, 2009, pp. 68-69.

²⁰¹ En *Éxodo* 20, 3-5 se decreta para Israel lo siguiente: “³ «No tendrás otros dioses fuera de mí. ⁴ No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra. ⁵ No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso»”. En hebreo, el verso 4 de este pasaje se consigna así: “מִתְחַתְּכֶם בְּעֵלֵי אֲשֵׁר וְאֲשֵׁר מִמֶּעַל בְּשָׁמַיִם וְאֲשֵׁר וְכָל-תְּמוּנָה תִּסְלֹן תַּעֲשֶׂה-לָּהֶם לֹא: לֹאֲרָץ: לֹאֲרָץ:”. *Éxodo* 20, 4 en *Biblia Hebraica Stuttgartensia: With Werkgroep Informatica, Vrije Universiteit Morphology*; Bible. O.T. Hebrew. Werkgroep Informatica, Vrije Universiteit. (Logos Bible Software, 2006). En donde la palabra פֶּסֶל (pesel), se define como “ídolo, imagen tallada” (2 R 21, 7). Asimismo, la palabra, תְּמוּנָה (temunah), se define como “(1) apariencia, forma (Nm 12, 8) y 2) semejanza, representación en forma de ídolo (Ex 20, 4). —Const.”. Moisés Chávez, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, Mundo Hispano, Colombia, 2004, pp. 549, 762. Para el pueblo hebreo la imagen pintada o esculpida es igual a ídolo no porque sea ilusoria, sino por el hecho mismo de que hacer una ‘imagen’ de Dios a partir de lo creado por Él, lo representado existe como realidad no-divina. En sintonía con nuestro análisis, y dialogando con Lluís Duch, postulamos que, aun cuando en Israel se condene la idolatría como una ‘adoración’ de imágenes que representan a un dios, identificando la imagen material con dicha pseudo divinidad (Cfr. Is 40, 18-20; 44, 9-20; Jr 10, 1-5; Ha 2, 18-19), el mismo pueblo hebreo admite ‘imágenes metonímicas’ que representan ‘algo’ de Dios, pues, como “«apuntan Habertal y Margalit, [éstas] no llevan a error en la concepción de Dios.» Por ejemplo, el Arca de la Alianza, conservada en el templo de Jerusalén, constituye la representación metonímica más clásica del universo bíblico”. Por lo tanto, la oposición de la representación de imágenes por ‘identidad’ de Dios está prohibida porque pueden ser representaciones “equivocadas o inadecuadas de la divinidad”. Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, p. 119.

²⁰² Edgar de Bruyne, *Historia de la estética II*, pp. 231, 447; Cfr. Teodoreto de Ciro, PG 80, 264; Leoncio de Neápolis, PG 93, 1605, 1608; 94, 1388; Germán de Constantinopla, PG 98, 172; Teodoro el Estudita, PG 99, 180; Nicéforo de Constantinopla, PG 100, 592.

²⁰³ Es un ‘a–parte’ de Dios. Cuando el Damasceno escribe que los “griegos dedicaban las imágenes a los demonios”, o bien que “las tallas de los griegos, al ser representaciones de demonios, eran justamente despreciables y prohibidas”, se refiere a las representaciones materiales de los dioses del Olimpo que, para su concepción cristiana, son falsas, demoniacas y despreciables porque suplantán al verdadero Dios y sus imágenes. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 2,17; *Exposición de la fe* IV, 16, p. 274. Al atribuir los ídolos a demonios, hemos de interpretar que estas imágenes son ‘oscuras’, no participan de la iluminación divina, y, en consecuencia, engendran sombra, ignorancia y maldad, que son propiedades de los demonios. *Juan Damasceno, Exposición de la fe*, II, 4, pp. 84-85.

²⁰⁴ “El prototipo es lo que se ha representado, aquello de dónde sale el derivado”, esto es el icono. Así, el icono puede representar la divinidad en tanto que la divinidad se ha presentado como imagen corpórea y material a los seres humanos. *Ibidem*, IV, 16, p. 274.

²⁰⁵ Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 21.

concepto, la divinidad y, por eso, no trasciende a Dios, sino que él mismo se presenta como ‘dios’.²⁰⁶ Así, nos damos cuenta de que quitar la trascendencia divina, para reflexionarla y explicarla a partir de la inmanencia,²⁰⁷ pretendemos ‘verificar’²⁰⁸ y ‘entificar’, como una cosa más del mundo, al que permanece *supramundano* y *supraesencial* a nosotros, es lo que entendemos como ‘construir un ídolo’, que muestra una realidad antropomórfica de un dios que no es Dios. Por ello, afirmamos que el ídolo no tiene la intención de esperar el previo aparecer divino, sino que aboga por proyectar humanamente a Dios antes que Él revele su auténtico Rostro. En cambio, Dios mismo ha elegido libremente aparecerse, desposando la forma humana en su encarnación, o también llamada la “antropo-morfosis de Dios”,²⁰⁹ posibilitando así la aparición del icono inagotable.

Por otro lado, el icono conserva la distancia ontológica con la divinidad,²¹⁰ por eso seguirá siendo imagen y no Prototipo, el ídolo suprime la distancia y él mismo quiere ser imagen y Prototipo a la vez.²¹¹ Los teóricos de la imagen, al defender el culto de veneración al icono, afirman que éste trasciende, alcanza al prototipo, pues todo el que venera al símbolo lo ‘traspasa’ (‘penetra’) al Modelo y por tanto, el icono no asume para sí la adoración al único Dios, sino que admite sólo la veneración simbólica y relativa.²¹² Por su parte el ídolo exige para sí la adoración (latría) de Dios y esto es lo que lo constituye como tal; es decir, raptor (*latrocida*) de la adoración a la verdadera divinidad y solipsista.

Así, definimos que, conformes con la propuesta del Damasceno, existen dos realidades distintas ante Dios: el icono y el ídolo. El primero no es sinónimo del segundo, sino que se oponen tajantemente. El ídolo existe en dependencia del icono. Si buscamos a Dios, el icono es la mediación simbólica que nos dará acceso a Él, es multívoco porque no agota la significación y señalamiento divinos, testifica el previo aparecer del Rostro divino ante los

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 19.

²⁰⁷ Por esta razón admitimos con insistencia la teología simbólica mediada por imágenes para conocer a Dios, salvaguardando la trascendencia en la inmanencia y rechazamos toda ‘teosofía’, que aboga por una comunicación ‘directa’ o ‘inmediata’ de la divinidad, suprimiendo la trascendencia para identificarla sólo como inmanencia.

²⁰⁸ Cfr. Régis Jolivet, *El hombre metafísico*, p. 118.

²⁰⁹ Cfr. Emmanuel Falque, *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección* (Hermeneia 112), Sígueme, Salamanca, 2017, pp. 168-169.

²¹⁰ Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, p. 21.

²¹¹ *Ibidem*, p. 22.

²¹² Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 1, 21, 23, 34, 36-38, 44, 51, 60; 3, 41, 56, 118; *Exposición de la fe* IV, 16, p. 273. Basilio de Cesarea es la fuente principal para afirmar que lo que se otorgue a la imagen, esto es, el culto, el honor, la veneración no lo asume sólo la imagen, sino que ella lo remite a su Prototipo. Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, Ciudad Nueva (*Biblioteca de patristica*, 32), Madrid, 1996, p. 183.

hombres, y al ser distinto de Dios, permanece icono, que participa de su prototipo y le entrega (*traděre*) la veneración del vidente. El ídolo es ‘desvinculación’ y ‘distorsión’ intencionada y mal copiada del icono, porque intenta ser, él mismo, imagen y prototipo para robar la adoración que pertenece al auténtico Dios, busca la ‘verificación’ y ‘entificación’ para ‘demostrar’ que él mismo puede encerrar en conceptos fijos y petrificados a la divinidad, despojándola de su trascendencia para imponerle únicamente la inmanencia. No espera el aparecer de Dios, sino que se adelanta a ser él mismo aparición y representación. Así, la licitud de la elaboración del icono sensible por el ser humano se tiene en virtud de que la divinidad se nos ha manifestado y aparecido previamente. La veneración al icono reside en que en él está la presencia visible del Ausente, consecuentemente, todo culto que reciba ‘se lo entrega’ a Él (*redděre*), pues participa de Dios y no de otro no-Dios. Mientras que el ídolo, al ser un fallo humano, y hasta demoniaco, en tanto que autoproyección del dios humano, producto de la ignorancia de Dios, no ha participado de la verdadera iluminación divina y por eso, aun cuando sí sea una realidad, no remite a la verdadera divinidad, sino a una falsa.

A partir de esta precisión, nos preguntamos, si el icono es el Rostro de Dios ya manifestado al ser humano, ¿sería este Rostro una ‘evidencia’ de lo que es la Sabiduría? Este planteamiento, unido con lo que reflexionamos en el tema ‘La imagen sensible-intelectual en el proceso cognoscitivo’, nos da pie para afirmar que, en la filosofía cristiana del Damasceno, la Sabiduría, más que una idea o doctrina, es Alguien²¹³ que puede ser experimentado por el ser humano. Dicha Sabiduría es divina y es la que se ha manifestado al ser humano: es Jesucristo Encarnado. Por lo mismo, sostenemos que Él es ‘la Fuente de la Sabiduría’²¹⁴ y, en

²¹³ En los siglos XIX y XX se desarrolla la *sofiología*, una corriente filosófica rusa que reflexiona sobre la Sabiduría divina. Entre los representantes más famosos están Vladimir Soloviov, Serguéi Bulgákov y Pável Florenski. Estos filósofos ortodoxos rusos postulan, entre otras variantes, que la Sabiduría, como ‘intermedia’ entre la divinidad y la humanidad, se encontraría en la actividad teándrica, encarnativa o pericorética del Cristo (Bulgakov). Miguel De Salis Amaral, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, EUNSA, Navarra, 2003, p. 82. Lo que nos concierne es la *Sofía* concebida por el Damasceno, por ello, nos quedamos con la afirmación del pensador Pável Florenski, que refuerza nuestra investigación: “[n]o hay duda, ciertamente, de que los santos Padres entendían habitualmente por la expresión «Sofía» al Verbo de Dios, la Segunda Hipóstasis de la Santísima Trinidad”. Pável Florenski, *La columna y fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*, Sígueme, Salamanca, 2010, p. 331.

²¹⁴ Así lo asegura el Damasceno: “Él [Cristo], [...] es [...] la Sabiduría y fuerza viviente”. *Exposición de la fe*, I, 8, p. 48. Lo llama Sabiduría por ser “causa de la razón y sabiduría de todos los seres dotados de razón y sabiduría”. *Ibidem*, I, 12b, p. 68. Es por la Encarnación, que en Cristo “la sabiduría y el conocimiento, los tiene divinos y humanos”. *Ibidem*, III, 13, p. 189. De igual manera, la mente humana como es imagen de Dios, Él, que es la Mente divina, se une con la mente, “pues la mente humana media entre la pureza de Dios y lo obtuso de la carne”. *Ibidem*, III, 18, p. 215. Por lo tanto, la Sabiduría se hizo hombre para poder “comunicar a los hombres el

consecuencia, quien nos brinda el conocimiento de Dios como la Suma Sabiduría para que ‘participemos’ de su vida divina. Dicha Sabiduría orienta al ser humano a que, mediante su propia libertad, opte por la vida virtuosa, que es la naturaleza otorgada por la divinidad al hombre. La naturaleza se conoce por su actividad. Esto significa que, así como conocemos la naturaleza de la Inteligencia Suprema por su actividad, es decir, su ser ‘Dios’, también, conocemos la naturaleza humana por su actividad, esto es, la vida ética del hombre se traduce como la participación divina mediante la práctica de la virtud.²¹⁵ En consecuencia, la participación moral del hombre depende de su libre elección, pues, si él opta por permanecer en la participación de la luz de Dios, se ‘enlaza’ en comunión (κοινωνία) con Él. Finalmente, postulamos que es de esta manera que Dios coopera con el ser humano²¹⁶ en la construcción de la vida buena, es decir, la *vida amorosa*.²¹⁷ Por lo tanto, para nuestro pensador la vida

conocimiento progresivo de Dios y de su propia salvación”. *Ibidem*, III, 22, p. 223. Finalmente, el pensador oriental postula que, junto con el conocimiento natural de Dios, que nosotros podemos alcanzar, existe el conocimiento sobrenatural infundido por la divinidad en los seres humanos, mediante la encarnación hipostática (divino-humana) del Cristo: nada “hay más valioso que el conocimiento; pues [...] el conocimiento es la luz del alma racional, [...] nuestra alma, oculta por la carne como bajo un velo, posee el entendimiento que ve y conoce al modo de un ojo y que es capaz del conocimiento y de la ciencia de las cosas que son, y no tiene de por sí el conocimiento y la ciencia, sino que necesita quien se la enseñe, vayamos al Maestro sin falsedad, a la verdad: Cristo es la sabiduría y la verdad sustanciales, en quien se hallan todos los tesoros escondidos del conocimiento, el que es la sabiduría y el poder de Dios Padre [...], busquemos también las palabras de los sabios paganos; tal vez encontremos también en ellos algo que podamos llevar y cosechemos algo de provecho para el alma”. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, (*Dialéctica* 1, 2-23; 53-55), pp. 53-55.

²¹⁵ La virtud, tal como la concibe Juan de Damasco en *Exposición de la fe* (II, 30), es lo dado por Dios en la naturaleza. Y si la naturaleza de algo se conoce por su actividad, esta actividad humana se encuentra en la contingencia: el hombre ‘elige’ ser virtuoso, conforme a la libertad dada, también, por la divinidad. Por otra parte, en su *Dialéctica*, nuestro autor afirma que la virtud, se refiere a la vida práctica, ordena el carácter del hombre para vivir conforme a su naturaleza humana. Gracias a la vida virtuosa, el hombre puede ‘ordenarse’ conforme a lo dado por Dios naturalmente y así, desde su libertad, seguir a la divinidad, asemejándose a ella por la virtud. *Cfr.* Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, (*Dialéctica* 3, 45-46), p. 57.

²¹⁶ Nuestro pensador afirma que “el Creador guarneció a este hombre como varón y lo hizo partícipe de su misma gracia divina, y a través de ésta, lo creó en comunión con Él”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, II, 30, p. 149. Insistimos que esta actividad virtuosa depende de la elección ‘libre y voluntaria’ del ser humano, es decir, ésta nace a partir de la contingencia de la libertad y la racionalidad (*Ibidem*, II, 27, p. 142), ya que, bien puede el hombre volitivamente ir *contra natura* al mal. *Ibidem*, II, 30, pp. 148-149. Incluso, en la cosmovisión del Damasceno, el que el ser humano pueda sentirse ‘atormentado’ por los seres intelectivos oscuros (los demonios) para apartarse de Dios, no le restan que el hombre mismo siga teniendo la facultad de elegir libremente por una u otra actividad. *Ibidem*, II, 4, p. 85.

²¹⁷ Así, para el Damasceno la vida virtuosa, conforme a la manifestación sobrenatural del Cristo, es la vivencia de la bondad divina, cuya más concreta y elevada expresión es la virtud del amor, tal como el Cristo encarnado la modeló en su propia existencia. *Cfr.* Juan Damasceno, *Homilias cristológicas y marianas (Homilía sobre la transfiguración*, n. 10), Ciudad Nueva, Madrid, 1996 (*Biblioteca de patristica*, 33), p. 38; Pascal Mueller-Jourdan, “El bien común universal en la Mistagogia de Máximo el Confesor”, en Mathias Nebel, Clemens Sedmak y Pascal Mueller-Jourdan, *La síntesis teológica de la noción de bien común patristica*, Herder, Barcelona, 2023 (Epub), p. 48.

práctica está centrada en dos elementos: primero, en la manifestación de la Sabiduría divina a los hombres, a quienes se les da a conocer y, segundo, en la libre y racional elección del ser humano de participar de la bondad divina mediante la práctica de la virtud del amor, que ha sido vivida y enseñada por el Cristo.

Una vez que hemos establecido quién es la Sabiduría, dijimos, también, que ésta misma se nos constituye como 'Fuente' de donde podemos 'beber': cuando nos unimos intelectualmente con Cristo por la fe, se nos concede la gracia de la iluminación intelectual y, por tanto, concebiremos imágenes analógicas en la mente que nos engendrarán el conocimiento de Dios, del que le sigue su consecuente discurso e interpretación analógicos (es decir, mediado por los iconos sensibles e intelectuales). Finalmente, entendemos que para 'vivir' en la Sabiduría, el Damasceno nos muestra que la práctica de la virtud del amor según el Cristo es la manera más adecuada para amar a la Sabiduría divina, asegurándonos la participación comunicativa y presencial para la 'deificación' humana desde la humanización divina.

Conclusión: El icono como conocimiento analógico-anagógico de Dios

*¿Hay algo más útil, hay algo que nos conduzca más arriba que la imagen? Ella es un presagio de la visión propiamente dicha y, para usar una comparación, es como la luz de la luna con respecto a la luz del sol.*²¹⁸

— San Teodoro de Studion

Una vez desplegada la temática anterior, es momento de concluir nuestro ensayo: hemos rondado a la distancia un término que ha estado siguiendo a la analogía desde el principio. Junto con él, la analogía formará un fundamento y un díptico para el establecimiento del icono cristiano. Hablamos de la anagogía (o anábasis).²¹⁹ Esta última proviene de la tradición platónica y neoplatónica, ingresó en el pensamiento cristiano gracias a lo que ha planteado, de entre otros, el Pseudo Dionisio. La ‘fuente’ de donde bebió el de Damasco ha sido este pensador para asumir dicho término en su ‘apología iconodúlca’. Así, es atinado para nosotros suponer, de primer momento, que, si la Sabiduría es posible de ser ‘conocida’, ‘dicha’ e ‘interpretada’ desde el símbolo-icono por el ser humano, es porque ella misma se trata de un Ser ‘elevado’. Se sigue, en segundo lugar, que, pues no sería posible que el símbolo fuese solamente analógico, o sea multívoco, ya que nos quedaríamos confundidos en el símbolo. Por lo tanto, en tercer lugar, fue muy importante para la tradición ortodoxa unir y traer a la luz que el símbolo analógico es inseparable de la anagogía, porque este término es el preciso para poder ‘concebir’ que el ‘amor a la Sabiduría’, dado su carácter ‘elevado’, llama al

²¹⁸ Christoph Schönborn, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Encuentro, Madrid, 1999, p. 202. Es una cita textual tomada de PG 99, 1220 A.

²¹⁹ ‘Anagogía’, del griego ἀναγωγή, significa “la acción o efecto de «conducir algo hacia un lugar superior o más elevado»; de ahí también la acción y efecto de «elevar» y «educar»”. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía...*, p. 145. Junto a esto, el verbo ἀνάγειν, significa “«restaurar», «restituir» o [...] «referirse a»”, conducir a alta mar, hacer subir de la tierra o de la cárcel. Platón en sus *Leyes* (626 D) lo aplica cuando dice que su discurso lo quiere “llevar de nuevo a su principio”; es decir, conducir a la comprensión inteligible de la realidad. Se trata de la ascensión del alma humana, desde el mundo sensible al interior de sí misma, y de ahí, a la ascensión de la divinidad (ἀνάβασις). Aristóteles, y más tarde los estoicos, utilizarán la anagogía para interpretar los mitos con un sentido espiritual. En el cristianismo se refiere al método de interpretación de las Escrituras con un sentido elevado (Cfr. Orígenes de Alejandría, *Homilías sobre el Levítico*, V, 1; *Sobre los Principios*, Libro IV, I, 13). https://www.mercaba.org/VocTEO/A/V_anagogia.htm Consultado 31-V-2022. Cfr. Allan D. Fitzgerald (Coord.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2001, p. 120; José M. Pabón S. De Urbina, *Diccionario Bilingüe Manual Griego clásico-Español*, Vox (Larousse), Barcelona 2021, p. 38. Para nuestro pensador, anagogía tiene que ver con la elevación de la mente a la divinidad, sea por la práctica de la *vida amorosa*, sea por la oración, sea por la veneración de imágenes o, lo que nos importa, por la aprehensión sensible-inteligible del conocimiento de Dios. Para nosotros significa llegar o ser conducidos más allá de los límites de la racionalidad, a otra capacidad humana, la anagógica, que es intelectual.

hombre a ‘elevarse’,²²⁰ también, por la anagogía para, así, ‘captar algo’ de ella y que intuya la forma de amarla. Con esto postulamos que el amor a la Sabiduría es ‘experiencia’ posible para ser vivida por el ser humano.²²¹

Nuestro razonamiento nos ha llevado a comprender por qué tuvo contundencia el argumento analógico-anagógico del pensador sirio en el segundo Concilio de Nicea y para la Iglesia en Oriente en el llamado “triumfo de la Ortodoxia”: para ‘participar’ de la luz divina no nos elevamos más allá de nuestra capacidad racional, pero si nuestra capacidad anagógica de alcanzar la unión con la divinidad se eleva proporcionalmente es gracias al ‘descenso’ del amor divino por los seres humanos. En esto último, vemos la posibilidad de que la anagogía cumpla su misión elevativa. Así lo afirma nuestro Padre oriental: “somos *elevados*, de manera proporcionada a nuestro propio caso, a una contemplación divina e inmaterial por las imágenes sensibles, y la divina Providencia, por amor al hombre, *reviste* a lo que carece de contorno y figura de figuras y contornos por guiarnos de la mano”.²²² Este contacto y cruce de Dios con el hombre es lo que en filosofía se denomina *καταγωγή* o *κατάβασις* (catagogía, descenso),²²³ y que, a su vez, en el cristianismo es la *κένωσις* (abajamiento, vaciamiento).²²⁴ Por lo cual, en nuestro caso, el icono ortodoxo se nos presenta como el ‘lugar’ y el ‘medio’ simbólico, ‘ex-presado’ como un discurso ‘con-formado’ en la materia, entre la divinidad y el ser humano: por el primero, gracias a su descenso (*κένωσις*) y, por el segundo, gracias a su capacidad anagógica o elevativa (*ἀναγωγή*) de alcanzarlo. Concurrimos en que si se ha licitado

²²⁰ Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, II, 11, p. 112.

²²¹ Raimond Panikkar afirma que la “*experiencia de Dios* es la raíz de toda experiencia en profundidad de todas y cada una de las experiencias humanas: del amigo, de la palabra, de la conversación. [...] [Esta] *experiencia de Dios*, [...] coincide paradójicamente con la experiencia de la contingencia; [...] se percibe que ‘hay’ algo «más allá», «algo» que se escapa de los propios límites, que trasciende toda limitación [humana]”. Pero que, también, está en el «más acá» inmanente. Ese «más allá» ‘trascendente’ a nosotros es ‘anagogía’; y el «más acá» inmanente es ‘catagogía’, posible y mediada, para los seres humanos. Raimond Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona, 2001, pp. 60-61

²²² Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas* 1,33. Las cursivas son nuestras.

²²³ Concepto presente en el cinismo antiguo, que criticaba el pensamiento abstracto e idealista, platónico, en favor de la evidencia de los hechos. Así, Antístenes de Atenas afirmaba contra el εἶδος: “veo al hombre, y de modo similar al caballo, pero no veo la caballeidad, ni tampoco la humanidad” (Cfr. Amonio de Hermia, *Comentario a la Isagóge de Porfirio*, P. 40, 6-10 1, 9-14; Juan Tzetzes, *Quiliadas*, VII, 605-609). Es un ejercicio filosófico de pretender llegar a las cosas mismas, a su concreto, sin prejuicios, ni predeterminaciones. La catagogía, en la fenomenología, quiere ser una reflexión sobre “la singularidad e irreductibilidad de un fenómeno”. <https://tallerdepracticafilosoficas.com/2022/12/12/anagogia-y-catagogia-en-la-practica-filosofica/> Consultado 02-III-2024.

²²⁴ Cristo “siendo de condición divina, [...] se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo la semejanza humana [...] se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz”. *Flp* 2, 6-8.

el uso de símbolos en la religiosidad cristiana es precisamente porque en ellos se contiene un conocimiento analógico-anagógico de Dios, cuya misión es la de ‘lograr’ la unión del hombre con Dios.²²⁵

Por consiguiente, la legalidad de “no hacerse imágenes (=ídolos)” siempre está precedida por “no tendrás otros dioses” y con ello, nuestra hermenéutica y exégesis más adecuada para entender el *Éxodo* 20, 3-5, la hacemos en miras de acentuar que la prohibición mosaica es la de sustituir a la divinidad por un ídolo: “no tendrás otros dioses ante mi rostro. [Por lo tanto], no te formarás ídolos, ni representaciones aparentes [de lo] que [hay] en los cielos de arriba, ni [de lo] que [hay] abajo en la tierra, ni [de lo] que [hay] en las aguas de abajo; [pensando que son dioses,] no te inclinarás ante ellos, ni les servirás”.²²⁶ Es por esto por lo que postulamos que la aparente contradicción de “no hacer representaciones idólicas” ordenada por la divinidad, que, frente a una posterior orden divina de sí hacer símbolos icónicos a partir de la materia,²²⁷ queda anulada por la visibilidad ‘kenótica’ de Dios en la divina humanidad del Cristo, pues el icono, como hemos insistido, es *señalamiento* de la divinidad, apunta a Él, los ojos deben mirar a Él por el símbolo, y no al símbolo en sí, pues esto sí sería idolatría. Finalmente, esto tiene como consecuencia el fenómeno religioso de la veneración de los iconos como manera de ‘elevar’ el culto a Dios, tal como lo postula el Damasceno:

En el asunto de las imágenes, es necesario indagar la sinceridad y la intención de los que las hacen. Y, si es sincera y recta y atiende a la gloria de Dios y de sus santos, y a la emulación de la virtud y el rechazo del vicio y la salvación de las almas, se las ha de aceptar y honrar en tanto que imágenes, imitaciones, representaciones y libros de los iletrados, y se las ha de venerar, besar y saludar con los ojos, los labios y el corazón en tanto que representación de

²²⁵ En este sentido, estamos de acuerdo con la afirmación de Beuchot, de que la “religión es un reservorio de sentido, por la fuerza de simbolicidad que posee. Y lo simbólico es lo que más mueve al ser humano. Es la fuerza soterrada que trabaja en silencio, y lo empuja a la vez que lo conduce, de manera muy eficiente”. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica y filosofía de la religión*, p. 32.

²²⁶ Traducción nuestra basada en el *Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-Español. Tomo I. Pentateuco*, Clie, Barcelona, 1990, pp. 308-309, y en la *Biblia de Jerusalén*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2019, p. 99. Ayudados por Moisés Chávez, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, Mundo Hispano, Colombia, 2004, pp. 549, 762.

²²⁷ Orden divina que está en Ex 25, 10: “harás un arca de madera de acacia [...], harás dos querubines de oro macizo, que ocuparán los dos codos extremos del propiciatorio”. En contraste, los judíos han producido imágenes en el templo de Jerusalén, sin orden divina: “el templo que edificó Salomón fue consagrado con sangre de seres irracionales y fue embellecido con imágenes de éstos, de leones, bueyes, palmeras y granadas”. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 2, 15. El texto veterotestamentario narra que, una vez consagrado el templo con sus imágenes, “la gloria de Yahvé llenó el templo [...] [y dijo] Yahvé a Salomón [...]: “[...] me he elegido este lugar como templo de sacrificio. [...] Mis ojos estarán abiertos, y mis oídos atentos a la oración que se haga en este lugar; pues ahora he escogido y santificado este templo para que en él permanezca mi Nombre por siempre”. 1 Cro 7, 1, 11-16. Ergo: la divinidad se complace de ser visto en imágenes simbólicas que remitan a Él.

Dios encarnado o de la Madre de Este o de los santos que compartieron los padecimientos y la gloria de Cristo.²²⁸

Antes de cerrar el presente ensayo crítico de investigación, diremos que el estudio de lo que llamamos el *corpus damascenicus* nos ha brindado la posibilidad de construir este trabajo, en cuyo itinerario hemos podido reflexionar filosóficamente no sólo una inquietud personal que por años hemos traído sobre la existencia de iconos en el cristianismo y su consecuente veneración, sino, además, logramos comprobar racionalmente la intuición que tuvimos en el encuentro con las obras de arte sagrado, la de que son ‘contenedoras’ de un conocimiento de Dios. Si hemos dialogado con el Damasceno ha sido porque él mismo se nos ha constituido como emanación de la Fuente principal: Cristo.

En síntesis, nuestro estudio se enfocó en el conocimiento analógico de Dios en el pensamiento de Juan Damasceno. Por esto mismo, pudimos reflexionar el proceso gnoseológico que presenta dos tipos de imágenes que engendran dicho conocimiento, el cual es infundido también por la luz divina en la fe. Todo cuanto hay nos manifiesta que existe una divinidad *supra*: Ella *es* realmente. Así, el ser humano participa del conocimiento de Dios en las imágenes sensibles e inteligibles. Luego, planteamos, ¿qué relación tiene el icono con la divinidad?, pregunta que respondimos estudiando analíticamente la noción de ‘participación’, que sirvió a nuestro autor para defender al icono cristiano como ‘presencia llena de gracia’ de Dios. Seguido de esto, analizamos el icono como Rostro de Dios, que para la reflexión damascénica el icono no es ídolo, sino que son opuestos. Así llegamos a la definición de que el Cristo, como Icono y Rostro, es la Sabiduría fontanal de Dios, experienciable para el sabio. Es el Cristo quien nos modela una vida virtuosa, especialmente la práctica de la virtud del amor como medio para amar la divinidad. Finalmente, en nuestra *gnoseología divina* descubrimos que, junto con la analogía, se enlaza la anagogía. Entonces encontramos que la ‘elevación’ de la mente humana al ámbito espiritual es factible si la divinidad ‘desciende’ a aquella: el icono ortodoxo es el punto concreto donde se materializa esta unión. Por lo tanto, si el icono cristiano es la mediación adecuada, de entre otras que existen, para hablar de Dios, en consecuencia, es digna de ser venerada. Así, la iconología damascénica que hemos propuesto,

²²⁸ Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 2, 10.

abre la posibilidad del análisis de otros fenómenos en el cristianismo, como la piedad, el misticismo, etc., y que la filosofía de la religión se encargaría de reflexionar.

Consideramos que esta investigación filosófica representará un aporte para la filosofía de la religión en Occidente, ya que, como propuesta postulamos que, en la teoría del conocimiento, es importante la mediación de la imagen de las cosas del mundo para conocer la divinidad. Esto fue postulado por el pensamiento de Juan de Damasco, por eso dijimos que es adecuado llamar a este estudio *Gnoseología divina*. Además, el haber dialogado con el pensamiento de este autor nos es significativo, pues él representa un puente entre el pensamiento griego y patrístico,²²⁹ que le ha precedido y la escolástica que, posterior a él, retoma de su trabajo.²³⁰

²²⁹ Como compilador y comentador, Juan rescata argumentos de la filosofía patrística, particularmente de los Padres capadocios, alejandrinos y antioquenos. Asimismo, notamos la influencia de los textos platónicos y aristotélicos en su obra consultada.

²³⁰ Principalmente Tomás de Aquino, pues la estructura de los tres tomos de su *Suma Teológica* guarda similitud con la estructura de la *Exposición de la fe* de nuestro autor. Cfr. Ignacio Andereggen, “La presencia de Dionisio Areopagita y de San Juan Damasceno en la concepción de la persona de Santo Tomás de Aquino” en *Espíritu*, año 2010, año 59, número 139, pp. 25-42, pp. 28-33, <https://revistaespiritu.istomas.org/la-presencia-dionisio-areopagita-san-juan-damasceno-la-concepcion-la-persona-santo-tomas-aquino/> Consultado 14-VI-2022.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- Abu Qurra, Teodoro, *Tratado sobre la veneración de los iconos*, Nuevo Inicio, Granada, 2017 (*Maestros cristianos de oriente*, 1).
- Aguirre Romero, Federico, *El giro hermenéutico del ícono en el contexto de Grecia moderna: de «ícono bizantino» a «imagen eclesial»*, Universitat de Barcelona. Facultad de Filología. Departamento de Filología Griega, Barcelona, 2015.
- Andereggen, Ignacio, “La presencia de Dionisio Areopagita y de San Juan Damasceno en la concepción de la persona de Santo Tomás de Aquino” en *Espíritu*, año 2010, año 59, número 139, pp. 25-42, <https://revistaespiritu.istomas.org/la-presencia-dionisio-areopagita-san-juan-damasceno-la-concepcion-la-persona-santo-tomas-aquino/>
- Anzenbacher, Arno, *Introducción a la filosofía*, Herder, Barcelona, 1984.
- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 200).
- , *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 14).
- Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, Ciudad Nueva, Madrid, 1996 (*Biblioteca de patristica*, 32).
- Barbosa, María Laura, “La imagen prohibida, la mirada prohibida: las alas de la mariposa. Un estudio sobre la Imagen en el contexto de la Querella Iconoclasta de Bizancio” en *Claroscuro*, Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina, volumen 17, año 17, diciembre 2018, pp. 1-15.
- Bardenhewer, O., *Patrología*, Gustavo Gili, Barcelona, 1950.
- Bastitta Harriet, Francisco, *Influencia de la noción de libertad de Gregorio Niseno sobre la filosofía del siglo XV en Italia a través de la recepción de sus textos*, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2015.
- Bayer, Raymond, *Historia de la estética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Belting, Hans, *Imagen y culto, una historia de la imagen anterior a la era del arte*, Akal, Madrid, 2010 (*Arte y estética*).
- , *La imagen y sus historias/ensayos*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2011.

- , *Antropología de la imagen*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- Beltran, Miquel, “Los atributos divinos en Juan de Damasco y su influencia en el islam” en *Collectanea Christiana Orientalia*, Universidad de Córdoba, Córdoba, Volumen 2, año 2005, pp. 25-42, <http://www.uco.es/servicios/publicaciones/revistas/index.php/cco/article/view/687>
- Beuchot, Mauricio, *Dos caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós, Madrid, 1999 (*Colección Esprit*, 38).
- , *El poder del ícono: Jung, el alquimista de la psique*, Paidós, México, 2016.
- , *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004.
- , *Hermenéutica y filosofía de la religión*, San Pablo, México, 2019 (*Grandes Pensadores*).
- , *Manual de filosofía*, San Pablo, Ciudad de México, 2016.
- , *Senderos de iconicidad. Sobre el resplandor de las imágenes*, Herder, México, 2016.
- Bouyer, L., *Diccionario de teología*, Herder, Barcelona, 1983.
- Bruaire, Claude, *El derecho de Dios. La tarea de pensar a Dios*, Sígueme, Salamanca, 2018 (*Hermeneia*, 118).
- Brown, Peter, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica-Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1997 (*Colección «La construcción de Europa»*).
- Brugger, Walter, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1988.
- Bulgakov, Pe. Sérgio, «*Los iconos y su culto*», Sacra Arquidiócesis Ortodoxa de Buenos Aires. Exarcado Da América Do Sul. Patriarcado Ecuménico, 2022, http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/iconografia/pe_sergio_bulgakov_los_iconos_y_su_culto.html
- Caballero, Raúl, “Entre el espejo y el enigma: imagen, signo y símbolo en la iconología de Juan Damasceno” en *Vetera Christianorum*, Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica dell’Università degli Studi di Bari (già Dipartimento di Studi Classici e Cristiani), Bari, número 45, año 2008, pp. 237-262.
- Castellano, Jesús, *Oración ante los iconos. Los misterios de Cristo en el año litúrgico*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1993 (*Dossiers CPL*, 56).

Camaño, José Carlos, “La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de san Juan Damasceno” en *Revista Teología*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, tomo XLI, número 85, año 2004, pp. 57-78, <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7117?mode=full>

Carrera Umaña, Randall, “Teología y filosofía de la imagen en Juan Damasceno” en *InterSedes*, número 44, volumen XXI, agosto-diciembre de 2020, pp. 118-130, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intersedes/article/view/43939>
https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2215-24582020000200098

Carrit, Edgar Frederick, *Introducción a la estética*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1951 (*Breviarios*).

Congar, Yves Marie-Joseph, *Cristianos ortodoxos*, Estela, Barcelona, 1963 (*Colección: Concilio Vaticano II*).

Contreras, OSB, Enrique, “El icono guía para una «reflexión visual»” en *Cuadernos monásticos*, Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur, Argentina, número 87, octubre-diciembre, año 1988, pp. 410-425, https://www.surco.org/sites/default/files/cuadmon/disponible_disponible-forma-gratuita/cuadernos-monasticos-87-3627.pdf

Cordero Ruiz, Juan, “Icono ortodoxo” en *Boletín de Bellas Artes*, Universidad de Sevilla. Departamento de Dibujo, número 33, año 2005, pp. 185-223, <https://idus.us.es/handle/11441/85927>

Coreth, Emerich, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca, 2006 (*Verdad e imagen*, 171).

Corominas, Jordi, *Zubiri y la religión*, Cátedra. Eusebio Francisco Kino SJ, Puebla, 2008.

Chávez, Moisés, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, Mundo Hispano, Colombia, 2004.

Cuhna, Jorge, *La ética de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 2018 (*Verdad e imagen minor*, 34).

Cruz, Juan Cristóbal, “Entre verdad y simulacro: las imágenes de la imagen en filosofía” en *Tópicos. Revista de filosofía*, Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, Ciudad de México, número 32, año 2007, pp. 39-51, <https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/170/151>

- Damasceno, Juan, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003 (*Biblioteca de patristica*, 59).
- , *Homilias cristológicas y marianas*, Ciudad Nueva, Madrid, 1996 (*Biblioteca de patristica*, 33).
- , *Sobre las imágenes sagradas*, EUNSA, Pamplona, 2013 (*Cátedra Félix Huarte de estética y arte contemporáneo*).
- De Alejandro, José María, *Gnoseología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974 (*Serie monográfica de Filosofía. Dios, Hombre y Mundo*, 290).
- De Aquino, Tomás, *Cuestión 12: de la manera como conocemos a Dios*, 2022, <https://tomasdeaquino.org/cuestion-12-de-la-manera-como-conocemos-dios/>
- , *Suma de Teología. I. Parte I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988 (*BAC Maior*, 31).
- Debidour, Victor-Henry, *Breve historia de la escultura cristiana*, Casal I Vall, Andorra, 1961 (*Enciclopedia del católico en el siglo XX, Duodécima parte: ¿Qué es el hombre?*, 126).
- De Bruyne, Edgar, *Historia de la Estética I. la antigüedad griega y romana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.
- , *Historia de la Estética II. la antigüedad cristiana. La Edad Media*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.
- De Salis Amaral, Miguel, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, EUNSA, Navarra, 2003 («*Colección teológica*», 111).
- De San Víctor, Ricardo, *La Trinidad*, Sígueme, Salamanca, 2015 (*Verdad e imagen*, 203).
- De Tricalet, Mr., *Biblioteca portátil de los padres, y doctores de la iglesia. Desde el tiempo de los apóstoles. Tomo nono*, s/e, Madrid, 1791.
- Débora, *¿Qué es un ICONO ORIENTAL? Y como lo distinguimos de todo eso que llamamos icono y no lo es* (explicación), TRAZOSVIVOS mm (productora), 2021 (vídeo, color, 5:11 min), https://www.youtube.com/watch?v=W_0V5UkB1Yw&t=109s
- Del Campo Echevarría, Alberto, *La teoría platónica de las ideas en Bizancio (ss. V-XI). Principios, desarrollos e inversión final de la ontología clásica*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Departamento de Filología Griega y Lingüística indoeuropea, Madrid, 2010.

Derisi, Octavio N., “Determinación de la influencia neoplatónica en la formación del pensamiento de san Agustín” en *Sapientia. Revista tomista de filosofía*, Octavio Nicolas Derisi (Coord.), Pontificia Universidad Católica de Argentina, año IX, número 34, octubre-diciembre, 1954, Buenos Aires, pp. 272-287.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 2011 (*Biblioteca de grandes pensadores*).

Drobner, Hubertus R., *Manual de patrología*, Herder, Barcelona, 2001.

Duch, Lluís, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.

Echavarría, Martín Federico, “La mente como *imago Dei* según Tomás de Aquino” en *Espíritu*, Balmes, Barcelona, Año 68, número 157-2019, pp. 223-252, <https://revistaespiritu.istomas.org/la-mente-como-imago-dei-segun-tomas-de-aquino/>

Escobar Valenzuela, Gustavo, *Filosofía, una reflexión sobre la naturaleza, la sociedad y el ser humano*, Patria, México, 2009.

Evdokimov, Paul, *El arte del Icono. Teología de la belleza*, Publicaciones claretianas, Madrid, 1991.

Felmy, Karl Christian, *Teología ortodoxa actual*, Sígueme, Salamanca, 2002 (*Verdad e imagen*, 152).

Ferraro, P. Christian, *La noción metafísica de participación según santo Tomás* (ponencia), Sedes Sapientiae (productor), 2022 (vídeo, color, 1:31:03 min), <https://www.youtube.com/watch?v=O48Iw2H3H6M&t=611s>

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía. Tomo I. (A-D)*, Ariel, Barcelona, 1999.

—————, *Diccionario de filosofía. Tomo II. (E-J)*, Ariel, Barcelona, 1999.

—————, *Diccionario de filosofía. Tomo III. (K-P)*, Ariel, Barcelona, 1999.

—————, *Diccionario de filosofía. Tomo IV. (Q-Z)*, Ariel, Barcelona, 1999.

Florenski, Pável, *El iconostasio. Una teoría de la estética*, Sígueme, Salamanca, 2018 (*El peso de los días*, 95).

—————, *La columna y fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*, Sígueme, Salamanca, 2010 (*Verdad e imagen*, 181).

Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965.

—————, *Historia de la filosofía II (I.º). El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

Freedberg, David, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid, 1989.

García Mahiques, Rafael, *Iconografía e Iconología. Cuestiones de Método. Volumen 2*, Encuentro, Madrid, 2009.

Gea Guinovart, Taís, *Teología del icono* (explicación), Bet Tefilá, 2021 (vídeo, color, 54:59 min), <https://www.youtube.com/watch?v=S08uhdvsXvQ&t=8s>

Germán de Constantinopla, *Carta III a Tomás, obispo de Claudiópolis*, en *Homilías Mariológicas*, Ciudad Nueva, Madrid, 2001 (*Biblioteca de patristica*, 13).

Gilbert, Paul, *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica*, Universidad Iberoamericana/Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, México, Distrito Federal, 2000.

—————, *Metafísica. La paciencia del ser*, Sígueme, Salamanca, 2008 (*Hermeneia*, 79).

Gilson, Etienne, *El Amor a la Sabiduría*, Senderos, Cali, 1979.

Gómez Caffarena, José, *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1983.

Gómez, Hilario, “Los iconos en la Iglesia Oriental. Su historia y su espiritualidad” en *Revista de Espiritualidad*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, volumen 06, número 25, año 1947, pp. 475-490, <http://www.revistadeespiritualidad.com/>

González Requena, Jesús, *El ser de las imágenes. De la Teoría al Análisis de la Imagen*, 2022, <https://gonzalezrequena.com/textos-en-linea-0-2/libros-en-linea/el-ser-de-las-imagenes/>

González Zarandona, José Antonio, “Introducción. De la iconoclasia como motor histórico” en *Istor. Revista de historia internacional*, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), Ciudad de México, año XIX, número 74, otoño de 2018, pp. 3-11.

Grabar, André, *La iconoclastia Bizantina. Dossier Arqueológico*, Akal, Madrid, 1998 (*Arte y estética*).

Grenet, P.B., *Ontología*, Herder, Barcelona, 1992 (*Curso de filosofía tomista*, 3).

Grillmeier, Alois, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451)*, Sígueme, Salamanca, 1997 (*Verdad e imagen*, 143).

Grison, Michel, *Teología natural o Teodicea*, Herder, Barcelona, 1968 (*Curso de filosofía tomista*, 6).

Hartman, Nicolai, “Sobre la doctrina del *eidos* en Platón y Aristóteles” en *Cuadernos*, Eduardo García Máynes, Centro de estudios filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México, número 16, año 1964, pp 49-98.

Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo*, Ediciones de los anales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1958.

Hessen, Juan, *Teoría del conocimiento*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.

Hermoso Félix, María Jesús, “La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, volumen 31, núm.1 enero-junio, año 2014, pp. 11-27, <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/45609>

Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte, volumen 1*, Guadarama/Punto Omega, Madrid, 1978.

Husserl, Edmund *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, Distrito Federal, 1986 (*Colección filosofía contemporánea*).

Jolivet, Régis, *El hombre metafísico*, Casal I Vall, Andorra, 1959 (*Enciclopedia del católico en el siglo XX, Tercera parte: ¿Qué es el hombre?*, 35).

—————, *Tratado de filosofía. III. Metafísica*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1976.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus/Pensamiento, México, 2006.

Kotter, Bonifatius, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris. Capita Philosophica (Dialectica)* en *Patristische Texte und Studien*, De Gruyter, Berlín, 1969.

Lacoste, Jean-Yves, *La Fenomenicidad de Dios. Nueve estudios*, Sígueme, Salamanca, 2019 (*Hermeneia*, 120).

Laín Entralgo, Pedro, *Alma, cuerpo, persona*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

Laurent, Marie-Céline, *Valor cristiano del arte*, Casal I. Vall, Andorra, 1960 (*Enciclopedia del católico en el siglo XX, Duodécima parte: las artes cristianas, 121*).

Leal, Gabriel, “El ídolo y la distancia”, reseña del libro de Jean-Luc Marion, *Revista Humanum*, 4-XII-2018, <https://revistahumanum.com/2018/12/04/el-idolo-y-la-distancia-resena-al-libro-de-jean-luc-marion/>

León, Cristián, *El ICONO RUSO: Tramas espirituales de Lo invisible hecho carne*, Redcultural, 2022, <https://red-cultural.cl/el-icono-ruso-tramas-espirituales-de-lo-invisible-hecho-carne/>

Leroy, Alfred, *Origen del arte cristiano*, Casal I. Vall, Andorra, 1958 (*Enciclopedia del católico en el siglo XX, Duodécima parte: las artes cristianas, 122*).

López Quintás, Alfonso, *Hacia un estilo integral de pensar I. Estética*, Facultad de Filosofía y Letras. Palma de Mallorca, Madrid, 1975.

Lossky, Vladimir, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona, 2009.

Ludueña, Ezequiel, *La aphaíresis en el pensamiento del pseudo-Dionisio Areopagita*, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2003.

Manini, Emy y Saldarriaga, Patricia, “Hacia la búsqueda del sentido en la representación: Juan Damasceno y Jacques Derrida” en *Lienzo*, Universidad de Lima, Lima, número 31, año 2010, pp. 175-202, <https://revistas.ulima.edu.pe/index.php/lienzo/issue/view/97>

Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Sígueme, Salamanca, 1999 (*Hermeneia*, 40).

Martín Isidoro, Alberto, “Iconostasio” en *ETIAM. Revista Agustiniana de Pensamiento*, José Demetrio Jiménez, OSA (Coord.), Orden de San Agustín, Buenos Aires, volumen VIII, números 8/9, años 2013/2014, pp. 53-70.

Méndez-Gallardo, Mariana, “Estética de lo invisible. El estatuto de la imagen en el pensamiento antiguo”, en *Estudios*, s/e, s/l, número 111, volumen XII, invierno 2014, pp. 121-131, <https://biblioteca.itam.mx/estudios/111/000259883.pdf>

—————, “*Imago Dei*. El lugar de las imágenes en la teología de Juan Damasceno” en *Revista Iberoamericana de Teología (RIBET)*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, número 25, julio-diciembre 2017, pp. 11-35.

—————, *La visión de lo Invisible. El concepto de imagen en la Expositio Fidei de Juan Damasceno*, Herder, México, 2020 (Epub Reader).

Molinuevo, José Luis, *La experiencia estética moderna*, Síntesis, Madrid, 1998.

Morla Asensio, Víctor (Coord), *Biblia de Jerusalén*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2019.

Moya Ruiz, Albert, “Presencia y transfiguración en la imagen de culto oriental” en *Estudios eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, volumen 94, número 369, junio 2019, pp. 339-362, <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/10520>

Nedoncelle, Maurice, *¿Existe una filosofía cristiana?*, Casal I Vall, Andorra, 1958 (*Enciclopedia del católico en el siglo XX, Primera parte: Sé, creo, 10*).

Oroz Reta, José y Galindo Rodrigo, José Antonio (Coords.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. Tomo I. La filosofía agustiniana*, EDICEP, Valencia, 1998.

Ortiz Aguilera, Francisco, *La Iglesia ortodoxa: una aproximación a su historia, patristica, iconografía y vida sacramental*, Saint Stephen Harding, Theological College and Seminary Saint Seraphim School of Orthodox Theology, Winston-Salem, North Carolina, 2009.

Panikkar, Raimon, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona, 2001 (*Atalaya*, 21).

Pérez De Laborda, Miguel, *Dios a la vista. El conocimiento natural de lo divino*, Rialp, Madrid (*Cuestiones fundamentales*).

Payton, James R., “John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons” en *Church History: Studies in Christianity and Culture*, Cambridge University, volumen 65, número 2, junio 1996, pp. 173-183, <https://www.jstor.org/stable/3170286>

Piacenza Cabrera, Giorgio, *Glosario de términos griegos en filosofía*, 2012, <http://terminosgriegosdefilosofia.blogspot.com/?m=1>

Pikaza, Xabier, *Diccionario de pensadores cristianos*, Verbo Divino, Navarra, 2010.

Platón, *Diálogos. II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Gredos, Madrid, 1987 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 61).

—————, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1986 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 93).

—————, *Diálogos. IV. República*, Gredos, Madrid, 1986 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 94).

Pinazo Pinazo, Juan Manuel, “Las *Orationes pro sacris imaginibus* de Juan Damasceno: un nuevo enfoque cronológico desde la perspectiva teológica” en *Estudios bizantinos*, Sociedad Española de Bizantinística, Madrid, número 4, año 2016, pp. 67-93.

Plazaola Aorta, Juan, *Estética y vida cristiana*, Cuadernos de Fe y Cultura, Universidad Iberoamericana, México, 1998.

—————, *Historia y sentido del arte cristiano*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1996.

Plotino, *Enéadas. III-IV*, Gredos, Madrid, 1985 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 88).

Prado Rovella, Ricardo, *Belleza y experiencia mística*, Monte Carmelo, Burgos, 2001 (*Místicas y místicos*).

Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002 (*clásicos de espiritualidad*).

Ratzinger, Joseph, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca, 2016 (*Verdad e imagen*, 16).

Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo primero, Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona, 2001.

—————, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1985 (*Biblioteca de filosofía*, 16)

Restrepo Bermúdez, Carlos Enrique, “Visible-Invisible. Notas para una interpretación icónica del rostro” en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 279-287, https://www.clafen.org/AFL/V3/279-287_Restrepo.pdf

Rogier, L.J., Aubert, R. y Knowles, M. D. (Coords.), *Nueva Historia de la Iglesia. Tomo II. La Iglesia en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid, 1977.

S/a, *Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-Español. Tomo I. Pentateuco*, Clie, Barcelona, 1990.

—————, *Biblia Hebraica Stuttgartensia: with Werkgroep Informatica*, Eep Talstra, Vrije Universiteit Morphology, 2006.

—————, Biblia Interlineal de Nuevo Testamento, *Colosenses 1,15. Reina Valera 1960*, 2022, <https://www.logosklogos.com/interlinear/NT/Col/1/15>

—————, *Bible. O.T. Hebrew. Werkgroep Informatica*, Logos Bible Software, Vrije Universiteit, 2006.

—————, Definiciona, *Prototipo*, 2022, <https://definiciona.com/prototipo/>

—————, Diccionario Actual, *¿qué es prototipo?*, 2022, <https://diccionarioactual.com/prototipo/>

—————, Real Academia Española, *dulía*, 2022, <https://dle.rae.es/dul%C3%ADa>

—————, Real Academia Española, *icono*, 2022, <https://dle.rae.es/icono?m=form>

—————, *Sección segunda. La ESENCIA DE DIOS. Capítulo primero. EL CONOCIMIENTO DE LA ESENCIA DE DIOS*, 2022, <https://www.mercaba.org/TEOLOGIA/OTT/052-065.htm>

Sabe Andreu, Pedro, “San Juan Damasceno, Diálogo entre un sarraceno y un cristiano” en *Collectanea Christiana Orientalia*, Universidad de Córdoba, Córdoba, Volumen 11, año 2014, pp. 127-159, <http://www.uco.es/servicios/publicaciones/revistas/index.php/cco/issue/view/12>

Sáenz, Alfredo, *El icono. Esplendor de lo sagrado*, Gladius, Remedios de Escalada, 2004

Agustín de Hipona, *Obras filosóficas III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.

—————, *Obras. Tomo V. Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

San Juan de la Cruz, *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2008.

Santa Cruz, María Isabel, “Platón y el Neoplatonismo” en Javier Muguerza (Coord.), *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía. Volumen 17. Concepciones de la metafísica*, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2013.

Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Fonte, Burgos, 2016.

Schönborn, Christoph, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Encuentro, Madrid, 1999.

Simonetti, M., *Anagogía*, 2022, https://www.mercaba.org/VocTEO/A/V_anagogia.htm

Solís Nova, David, *El icono y su herencia en el arte*, Pontificio Seminario Mayor San Rafael. Diócesis de Valparaíso, 2022, <https://www.redalyc.org/journal/2911/291162262007/html/>

Stein, Edith, *Caminos del conocimiento de Dios. La “Teología simbólica” del Areopagita y sus presupuestos objetivos en Obras completas. Volumen V. Escritos espirituales (en el Carmelo Teresiano: 1933-1942)*, Editorial de Espiritualidad, Monte Carmelo, El Carmen, Burgos, 2004.

Tatakis, Basilio, *Filosofía bizantina*, Sudamericana, Buenos Aires, 1952.

Torrebiarte Aguilar, Juan Pablo, *El concepto de περιχώρησις en la Expositio Fidei de san Juan Damasceno*, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

Uspensky, Leonid, *Teología del icono*, Sígueme, Salamanca, 2013 (*Verdad e imagen*, 194).

Vancourt, R. *Pensamiento moderno y filosofía cristiana*, Casal I Vall, Andorra, 1959 (Colección *Enciclopedia del católico en el siglo XX. Yo sé, yo creo. 13. Primera parte: sé, creo*).

Verneaux, Roger, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona, 1981 (*Curso de filosofía tomista*, 2).

Von Damaskos, Johannes, *Philosophische Kapitel*, Anton Hiersemann/Stuttgart, Germany, 1982.

Xamist, Federico José, “El ícono: un puente entre teología y estética” en *Teología y vida*, volumen 56, número 1, marzo 2015, pp. 37-54.

———, *Iconos: Arte y Teología. XXXIV Simposio Arte y Teología* (conferencia), Universidad de Navarra (productora), Pamplona, 15 de octubre de 2015 (vídeo, color, 42:16 min), <https://www.youtube.com/watch?v=Iw5qxWKLICK>

Young, WM. Paul, *Mentiras que creemos sobre Dios*, Diana, Ciudad de México, 2017.

Ziegler, María Magdalena, “¡Oh, las imágenes! El conflicto iconoclasta bizantino” en *Cuadernos unimetanos*, Universidad Metropolitana, s/l, número 19, junio de 2009, pp. 47-68, http://bibliobytes.unimet.edu.ve/CU/CU_V19.pdf