



# Fundamentos apofáticos de la teología bizantina de la imagen. La recepción del *Corpus Dionysiacum* en Juan Damasceno\*

Federico Aguirre<sup>a</sup>

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

<http://orcid.org/0000-0001-7203-7863>

RECIBIDO: 06-11-24. APROBADO: 22-04-25

**RESUMEN:** La teología apofática de Dionisio el Areopagita (o Pseudo-Dionisio) es un referente fundamental para el desarrollo de la teología cristiana, tanto en Oriente como en Occidente. En el caso de la patrística griega, la obra del Areopagita conocerá una recepción inmediata e ininterrumpida a lo largo del tiempo, para llegar a convertirse en piedra angular de la epistemología teológica de la teología ortodoxa contemporánea. En el presente trabajo se aborda la recepción de la doctrina del apofatismo en el contexto de la teología bizantina de la imagen, que se elabora en torno del segundo Concilio de Nicea. En concreto, se planteará el apofatismo como fundamento de la teología de la imagen, a partir del análisis de la obra de Juan Damasceno. La relación entre apofatismo y teología de la imagen se examinará a partir de los paralelos sagrados que el Damasceno incorpora al final de sus discursos en defensa de las imágenes, donde las citas al Areopagita son recurrentes. En el análisis de estas referencias, saldrá a la luz como cuestión central la relación de semejanza (*ὁμοίωσις*) que existe entre Dios y la creación, y cómo esta relación, en el marco de la revelación cristiana, adopta una nueva perspectiva a la luz de la encarnación de la Palabra.

**PALABRAS CLAVE:** Apofatismo; teología de la imagen; Dionisio el Areopagita; Juan Damasceno; epistemología teológica.

\* Artículo de investigación. Forma parte del proyecto Fondecyt Regular N.º 1230439, titulado “Arte y apofatismo. Fundamentos epistemológicos para una teología del arte”. Inició en 2023 y concluirá en 2027. Está financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), inició en 2023 y concluirá en 2026.

<sup>a</sup> Autor de correspondencia. Correo electrónico: [federico.aguirre@uc.cl/](mailto:federico.aguirre@uc.cl/)

*Apophatic Basis of the Byzantine Theology of the Image. The reception of the Corpus Dionysiacum in John of Damascus*

**Abstract:** The apophatic theology of Dionysius the Areopagite (or Pseudo-Dionysius) is a fundamental reference for the development of Christian theology, both in the East and the West. In the case of Greek patristics, the work of the Areopagite had an immediate and uninterrupted reception over time, becoming a cornerstone of the theological epistemology of contemporary Orthodox theology. This paper addresses the reception of the doctrine of apophaticism in the context of the Byzantine theology of the image that is developed around the Second Council of Nicaea. Specifically, apophaticism is proposed as the basis of the theology of the image. The relationship between apophaticism and theology of the image will be examined based on the sacred parallels that John of Damascus incorporates at the end of his speeches in defense of images, where quotes from the Areopagite are recurrent. In the analysis of these references, the relationship of similarity (*ὁμοίωσις*) that exists between God and creation will come to light as a central issue, and how this relationship, within the framework of Christian revelation, adopts a new perspective considering the Incarnation of the Word.

**KEY WORDS:** Apophaticism; Theology of the Image; Dionysius the Areopagite; John of Damascus; Theological Epistemology.

---

CÓMO CITAR:

Aguirre, Federico. “Fundamentos apofáticos de la teología bizantina de la imagen. La recepción del *Corpus Dionysiacum* en Juan Damasceno”. *Theologica Xaveriana* vol. 75 (2025): 1-23. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx75.fatbi>

---

## Introducción

En la tradición patrística griega, Dionisio el Areopagita (también conocido como Pseudo-Dionisio) se convertirá en una referencia insoslayable y, en el marco de la teología ortodoxa contemporánea, su doctrina apofática se presenta como fundamento de la epistemología teológica<sup>1</sup>. La obra del Areopagita, que se sitúa entre finales del siglo V y principios del VI, va a ser inmediatamente referida por los monofisitas severianos y por el obispo de Éfeso en el año 532, para incorporarse de manera definitiva en el torrente de la ortodoxia a través de los comentarios de Juan de Escitópolis, en el siglo VI, y de Máximo Confesor, en el siglo VII<sup>2</sup>. A partir de aquí, la obra del Areopagita operará como referente fundamental de Oriente y Occidente, y llega a establecerse como piedra angular de la teología católica, junto a las figuras de San Agustín y Tomás de Aquino<sup>3</sup>. En lo que respecta a la recepción contemporánea de su obra, en Occidente también ha tenido una entusiasta acogida en el campo de la filosofía de la religión<sup>4</sup>. En este trabajo se tratará la influencia del Areopagita en el contexto de la querrela iconoclasta. Es importante aclarar desde ya que el *Corpus Dionysiacum* es citado tanto por iconoclastas como por defensores de las imágenes (iconófilos). Aquí se abordará la recepción iconófila y, más concretamente, el empleo de la doctrina apofática por parte de Juan Damasceno. La hipótesis que se busca establecer es que el apofatismo constituye piedra angular de la teología bizantina de la imagen.

Aparentemente, la teología “negativa” del Areopagita sería incompatible con la teología “afirmativa” que defiende la veneración de las imágenes de Jesucristo, la Virgen y los santos, reconociendo en ellas la operación (*ἐνέργεια*) del prototipo sagrado. Sin embargo, como se ha subrayado tanto desde la filosofía de la religión como desde la lectura teológica del *Corpus*<sup>5</sup>, la doctrina del apofatismo no se reduce a una contraposición entre afirmación y negación, sino —como el mismo Areopagita advierte— se trata de un modo discursivo que entrelaza (*σμπλέκω*) lo indecible (*τὸ ἄρρητον*) en lo decible (*τὸ ῥητό*) (*Epistulae* IX), y cuyo resultado no es una privación (*στέρησις*) sino una saturación (*ὑπεροχή*) del lenguaje (*De mystica theologia* I, 2 y V).

<sup>1</sup> Solo por citar un referente ruso y otro griego: Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*; y Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*.

<sup>2</sup> Lilla, “Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l’Areopagita”, 533-537. Para una revisión diacrónica de la recepción de la obra del Areopagita hasta nuestros días, ver a M. J. Edwards, Pallis y Steiris (eds.), *Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*.

<sup>3</sup> Von Balthasar, “Dionisio”, 2, 149.

<sup>4</sup> Ver a Knepper, *Negating Negation: Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus*.

<sup>5</sup> Ver a Von Balthasar, “Dionisio” 2, 143-205; y a Knepper, *Negating Negation: Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus*.

A la luz de esto, conviene declarar que en este trabajo se entiende el apofatismo como

...el rechazo a agotar el conocimiento de la verdad en su simple formulación. Esta es necesaria, porque define la verdad, la distingue y la supera de cualquier deformación. Pero dicha formulación no sustituye ni agota el conocimiento de la verdad, que es siempre una experiencia vivida, un modo de vida y no una construcción teórica. La actitud apofática lleva a la teología cristiana a usar, para la interpretación de los dogmas, el lenguaje de la poesía y de los íconos más que el de la lógica convencional y de las esquematizaciones conceptuales.<sup>6</sup>

La relación entre el apofatismo y la teología bizantina de la imagen será abordada a partir de los paralelos sagrados que incorpora Juan Damasceno a lo largo de sus tres discursos sobre las imágenes sagradas<sup>7</sup>. Los paralelos sagrados o florilegios son los elencos de citas de los padres de la Iglesia que incorporan el Damasceno y otros autores al final de sus discursos, con el objeto de legitimar su argumentación a la luz la tradición teológica precedente. En el caso del Damasceno, las citas al Areopagita son las más recurrentes, junto con las referencias a San Basilio, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo, sin contar las referencias indirectas a Dionisio presentes en la obra del Damasceno a través de las citas a Máximo Confesor<sup>8</sup>.

En el análisis de tales referencias saldrá a la luz como cuestión central la relación de semejanza (*ὁμοίωσις*) que existe entre Dios y la creación, y cómo esta relación, en el contexto de la revelación cristiana, adopta una nueva perspectiva a la luz de la encarnación de la Palabra. En este sentido, la teología bizantina de la imagen, al partir de la premisa apofática de que la divinidad en cuanto tal supera toda posibilidad de conocimiento, termina planteando que aquello que provee en primer término el conocimiento de Dios no es la analogía conceptual o simbólica, sino la relación existencial que existe entre Dios y el mundo, primero a través de la creación, y luego a través de la redención, cuyo colofón es la encarnación de la Palabra.

Para el desarrollo de la argumentación, se procederá del siguiente modo: en primer lugar se presentará una breve reseña sobre la querella iconoclasta y el lugar que ocupa Juan Damasceno en el desarrollo de la discusión; a continuación se abordará

<sup>6</sup> Janeras, "Introducción a la teología ortodoxa", 198.

<sup>7</sup> Para el análisis se emplea el texto griego de la edición crítica de Bonifatius Kotter: Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 7, 12, 17, 22, 29, 60, 61, 68, 74-78. Como texto de referencia, se utiliza la traducción de José Torres: Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*. Las traducciones del griego son propias. Las traducciones del *Corpus Dionysiacum* también son propias, y toman como referencia las ediciones críticas de Pablo Cavallero: Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*; Pseudo Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*.

<sup>8</sup> Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, 18-25.

la definición de imagen (εἰκῶν) en la obra del Damasceno, contrastándola con la teología simbólica (συμβολική θεολογία) de Dionisio Areopagita; finalmente –como se ha señalado–, se tratará la cuestión de la semejanza (ὁμοίωσις) como núcleo de la relación entre ambos autores.

## La querrela iconoclasta y Juan Damasceno

Se suelen señalar diversas causas para explicar la querrela iconoclasta, es decir, el conflicto que se produce en el seno de la Iglesia, entre los siglos VIII y IX, en torno de la veneración de imágenes sagradas, conflicto que en algunos momentos alcanzará ribetes especialmente violentos e incluso sangrientos<sup>9</sup>. El hecho que desata el conflicto es el reemplazo de la imagen de Jesús (ubicada en uno de los pórticos del palacio imperial de Constantinopla) por una cruz, ordenado por el emperador León III. No satisfecho con esa intervención, el emperador prontamente prohibirá la veneración de cualquier imagen de Jesús, la Virgen y los santos, sosteniendo que se trataría de acciones idolátricas que han contaminado la tradición de la Iglesia. Según se consigna en los estudios sobre este episodio de la historia bizantina, León III habría interpretado el abrupto avance del islam sobre territorio bizantino como un castigo de Dios a su pueblo, por haberse desviado del culto verdadero.

Lo cierto es que a partir del siglo VI, después de Justiniano, una costumbre incipiente en el mundo cristiano –la veneración de imágenes durante los primeros siglos– ya se había instalado a lo largo de toda la ecúmene, para dar lugar a una serie de prácticas en torno de las imágenes que no siempre eran visadas por las autoridades religiosas e imperiales<sup>10</sup>.

Además del celo religioso de León III, la historiografía hace alusión a una serie de tensiones presentes en diferentes niveles del Imperio bizantino, las cuales habrían contribuido a desatar el conflicto: el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado; la antigua rivalidad entre el culto al emperador y el culto a Jesucristo Pantocrátor; las diferencias entre los monjes y el clero; las hostilidades entre ciertos sectores del pueblo y las clases militares<sup>11</sup>. También se indica como factor determinante una supuesta tendencia iconoclasta inherente al desarrollo histórico de la Iglesia, la cual, del mismo modo que otras herejías, se manifiesta tempranamente en algunos sectores, y vuelve a

<sup>9</sup> Ver a Grabar, *La iconoclastia bizantina: dossier arqueológico*; y Schönborn, *El icono de Cristo: una introducción teológica*, 137-161.

<sup>10</sup> Sobre el desarrollo de la pintura bizantina antes de la querrela iconoclasta, ver a Ernst Kitzinger, “The Cult of Images in the Age before Iconoclasm”, 83-150.

<sup>11</sup> Brown, “A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy”, 1-34.

resurgir en otros momentos de la historia de la Iglesia, como en la teología carolingia, durante la reforma cisterciense, la Reforma protestante, o en ciertas aproximaciones teológicas contemporáneas a la cuestión de la denominada “religiosidad popular”<sup>12</sup>.

Este argumento es profundizado por Peter Brown, quien termina concluyendo que la cuestión de fondo que ocasiona la querrela iconoclasta es una lucha por el control de lo sagrado<sup>13</sup>. Como apunta este historiador irlandés, los enemigos de las imágenes no negaban la existencia de objetos venerables, siempre y cuando estos fueran consagrados por alguna autoridad, como sería el caso de los objetos eucarísticos (consagrados por el mismo Cristo), el templo (consagrado por el obispo), y la cruz (en cuanto símbolo de victoria imperial).

La imagen de culto, sin embargo, era consagrada por las prácticas del pueblo, que no esperaba necesariamente la legitimación de la autoridad religiosa. En esta línea, Brown establece un paralelismo con el conflicto que se genera durante los primeros siglos de la Iglesia entre el culto a los santos y la reivindicación de la autoridad religiosa y administrativa por parte de los obispos de una Iglesia recientemente oficializada por el Imperio<sup>14</sup>.

Finalmente, vale la pena señalar el trasfondo cristológico de la querrela. Aun cuando el tema de la discusión pareciera ceñirse a una cuestión más bien pastoral (si es legítimo venerar la imagen de una persona sagrada y en qué términos), como se ha subrayado en estudios recientes, lo que estaba en juego era una determinada comprensión de la encarnación y, por tanto, del fundamento del edificio dogmático del cristianismo<sup>15</sup>. En este sentido, como ya queda establecido en el VII Concilio Ecuménico (Nicea, 787), negar la posibilidad de venerar las imágenes de Jesucristo, la Virgen y los santos significa relativizar la economía de la salvación que inaugura la encarnación de la Palabra, como si el hecho de que Dios mismo se haya hecho ser humano fuera una suerte de accidente que, con la resurrección, quedaría superado<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Schönborn, *El icono de Cristo: una introducción teológica*, 50-75; Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, 93-94.

<sup>13</sup> “The holy man, like the icon, was holy without having had this holiness delegated to him by the bishop. All this was no purely symbolic debate in eighth-century Byzantium: for, in Byzantium, as in other early medieval societies, holiness was power; and the symbol of the holy could cover a very real nexus of social influence” (Brown, “A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy”, 32).

<sup>14</sup> Ver a Brown, *El culto a los santos: su desarrollo y su función en el cristianismo latino*.

<sup>15</sup> Daley, *Cristo, el Dios visible: la fe de Calcedonia y la cristología patristica*, 303-43; Schönborn, *El icono de Cristo*, 136.

<sup>16</sup> Plazaola, *Arte sacro actual*, 543-545.

Juan Damasceno, con la confección de sus tres discursos sobre las imágenes sagradas, participa de la primera etapa de la querrela, que se extiende desde las maniobras iconoclastas de León III hasta la celebración del VII Concilio Ecuménico. En estos tratados, el monje de origen sirio aporta una definición del término imagen (εἰκῶν) y del término veneración (προσκύνησις), cual es su sentido y finalidad, y una lista de tipos de imágenes y tipos de veneración<sup>17</sup>.

En este punto interesa presentar las dos líneas de argumentación que plantea Juan Damasceno, respondiendo así a dos objeciones concretas que plantea la iconoclasia durante este primer periodo. La primera objeción gira en torno de la prohibición veterotestamentaria de producir imágenes: “No harás escultura, ni imagen alguna de nada de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra, o en el agua debajo de la tierra” (Ex 20,4)<sup>18</sup>. La segunda tiene relación con la naturaleza material del ícono, que desviaría la atención de las verdades suprasensibles de la fe y, sobre todo, atentaría contra la dignidad del Hijo de Dios, al ser este representado solo según la carne y de manera inanimada<sup>19</sup>.

Respecto de la primera objeción, Juan Damasceno plantea el argumento de la tradición eclesial, pues es esta la que ofrece el criterio de interpretación de la Sagrada Escritura<sup>20</sup>. Las imágenes sagradas son parte de la tradición, como lo es la misma doctrina de la Iglesia, que se va desarrollando a lo largo de los siglos en los concilios ecuménicos. En este sentido, el Damasceno recuerda que del mismo modo que los íconos, que no estaban instalados propiamente como práctica en los primeros siglos del cristianismo, afirmaciones dogmáticas como la consustanciabilidad de las tres personas divinas o las dos naturalezas de Jesucristo tampoco están registradas en la Sagrada Escritura<sup>21</sup>. Están presentes en ella, ciertamente, pero no necesariamente explicitadas. Sobre esto, además, al hacer referencia directa al origen imperial de la querrela, el teólogo sirio aclara que las decisiones acerca de las cosas de Dios no son competencia del Estado, sino de la Iglesia<sup>22</sup>.

Para enriquecer su argumentación, el Damasceno acude a la teología paulina de la nueva alianza, señalando que el culto del Antiguo Testamento es sombra del

<sup>17</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 3: Contra imaginum calumniatores orationes tres*, III, 16-27.

<sup>18</sup> Schönborn, *El icono de Cristo*, 143-144.

<sup>19</sup> Schönborn, *El icono de Cristo*, 144-146.

<sup>20</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 3: Contra imaginum calumniatores orationes tres*, I, 5-6.

<sup>21</sup> *Ibíd.* I, 23; II, 16; III, 11.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, I, 1-3 y 23; y II, 12.

culto del Nuevo Testamento (Hb 10,1)<sup>23</sup>, y que cuantos buscan salvación solamente en la Ley, pierden la gracia (Ga 5,4)<sup>24</sup>, pues, mientras el Espíritu da vida, la letra mata (2Co 3,6)<sup>25</sup>. Como se indica al comienzo de la Carta a los Hebreos:

Muchas veces y de muchas maneras habló Dios a nuestros padres por medio de los profetas. En estos tiempos definitivos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó como heredero de todo y por quien también hizo el universo. Él es resplandor de su gloria e impronta de su existencia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa (Hb 1, 1-3).<sup>26</sup>

Con la encarnación, pues, se ha inaugurado una nueva creación (2Co 5,17)<sup>27</sup> y, por tanto, el único criterio para entender las prescripciones del Antiguo Testamento es Jesucristo. Finalmente, para terminar de reforzar su planteamiento, el monje sirio alerta que en el Antiguo Testamento sí se habla de imágenes sagradas, como las teofanías de los profetas, el tabernáculo, o el Templo; incluso llega a afirmar que Moisés fue un productor de imágenes, al poner por escrito la Ley<sup>28</sup>.

Sobre la segunda objeción, el rechazo de la naturaleza material del ícono, el Damasceno desarrolla una auténtica cristología de la materia. En primer lugar, el monje sirio echa mano a dos premisas epistemológicas ya establecidas en el marco de la patristica griega: por una parte, Dios se hace visible en la realidad material a través de sus obras, y por otra, para el ser humano, que posee una naturaleza corporal, es imposible llegar al conocimiento inteligible o espiritual sin sus sentidos corporales. Al parafrasear a Gregorio Nacianceno, el autor sirio subraya que por más que se esfuerce, la mente es incapaz de superar los límites del cuerpo<sup>29</sup>. En este sentido, al hacer referencia al conocido pasaje de la primera Carta a los Corintios (1Co 13,12), el Damasceno afirma que la imagen es un espejo y un enigma que se ajusta al espesor de nuestro cuerpo<sup>30</sup>.

Ahora bien –tal como destaca Juan Damasceno–, estas premisas epistemológicas tienen como último fundamento la realidad de la encarnación de la Palabra. A este respecto advierte que Dios se hace visible y descriptible en la persona del

<sup>23</sup> *Ibíd.*, I, 15; y II, 23.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, II, 14.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, I, 5.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, II, 7.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, I, 21.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, II, 12 y 22.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, I, 11 y II, 5.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, II, 5.



Hijo<sup>31</sup>. Los Apóstoles vieron a Dios corporalmente en la persona de Jesucristo y, al ser testigos directos de sus signos, lo reconocieron como Hijo de Dios; pues bien, nosotros podemos acceder a esa inmediatez de relación con Dios por medio de los relatos de los evangelios y las imágenes transmitidas por la tradición eclesial<sup>32</sup>. La imagen tiene una naturaleza sacramental, santifica<sup>33</sup>, y nos hace partícipes de los signos redentores de Jesucristo que, realizados por la operación de la carne, ejecutan la acción divina<sup>34</sup>. En esta misma línea, el Damasceno se pregunta: si Dios mismo santifica el lugar donde se manifiesta a Moisés, ¿cómo no va a santificar la imagen visible de su Hijo?<sup>35</sup> Esto llevará al autor sirio a afirmar que toda la obra de redención de Dios está mediada por la materia, razón por la cual toda la materia se hace venerable, en tanto que depósito de la operación y la gracia divina<sup>36</sup>.

Sobre esto último, Juan Damasceno aclara que el fin último de toda veneración es el Creador, pero que esta veneración —y la posibilidad misma de conocerlo— está mediada fundamentalmente por la realidad creada, en la cual la materia no es el último grado de la manifestación de Dios, sino su condición de posibilidad<sup>37</sup>:

La materia no está en la periferia externa y más baja de la lejanía de Dios, como en el neoplatonismo, no es lo más lejano de Dios y por lo tanto lo más infernal. Más bien toda la economía de la salvación está mediada por el elemento material. Así, la materia no es un obstáculo en el camino hacia Dios, sino que se convierte en lugar de la mediación de la salvación, a través de su inclusión en el misterio de Cristo<sup>38</sup>.

Toda esta argumentación cristológica del ícono se fundamenta en último término en la consideración de que la encarnación de la Palabra, es decir, el hecho de que Dios mismo haya asumido la naturaleza humana en plenitud no consiste solo en un acto de condescendencia, sino en la mayor expresión de la gloria de Dios<sup>39</sup>. El vaciamiento de su omnipotencia divina para asumir la condición de esclavo (Flp 2,7), en efecto, revela que el actuar divino consiste justamente en eso, en una donación

<sup>31</sup> *Ibíd.*, II, 5.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, III, 12.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, I, 19 y II, 6.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, I, 8.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, II, 20.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, I, 16 y II, 14.

<sup>37</sup> *Ibid.*, I, 4.

<sup>38</sup> Schönborn, *El ícono de Cristo*, 174.

<sup>39</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 3: Contra imaginum calumniatores orationes tres*, II, 13.

gratuita de sí mismo. Como se ha indicado, esta idea central de la teología de la imagen va a ser subrayada en el marco del segundo Concilio de Nicea, al establecerse que negar la veneración de la imagen humana del Hijo implica negar el hecho de que Dios adoptó de manera perfecta la naturaleza humana, y que este acto constituye el corazón de la historia de la salvación.

## El concepto teológico de imagen (εἰκών) y la teología simbólica (συμβολική θεολογία) de Dionisio Areopagita

El concepto de imagen ya aparece prefigurado en la Sagrada Escritura, pero es en el periodo patrístico cuando asume un sentido más preciso para la teología cristiana. En el Antiguo Testamento se plantea que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26), convirtiéndose en depositario del dominio sobre la tierra, y que la Sabiduría es “espejo sin tacha de la actividad de Dios, una imagen de la excelencia de Dios” (Sb 7,26).

En el primer caso, se trata de una imagen imperfecta, que solo en virtud de la gracia divina puede aproximarse a su prototipo. En el segundo, no obstante, se trataría de una imagen co-originaria, que existe desde el principio (Pr 8,23) y que colabora de manera directa en la creación, sustento y redención del mundo, para asimilarse por la exégesis posterior con la persona del Logos<sup>40</sup>. En el Nuevo Testamento, esta idea del Logos como imagen perfecta del Padre aparece sobre todo en los textos de tradición joánica y paulina, identificando además al Logos divino con la persona histórica de Jesucristo (Jn 1,18; y 14,9; Col 1,15; y Hb 1,3).

El gran aporte de la literatura patrística se juega en establecer con claridad este doble sentido del término imagen: por una parte, la imagen natural (κατὰ φύσιν), aplicada a las relaciones intratrinitarias, en las que no existe diferencia esencial entre imagen y prototipo, y la imagen artificial (κατὰ μίμησιν), aplicada, entre otras relaciones, a la del ser humano respecto al ser divino, en la que se reconoce un abismo esencial entre imagen y prototipo<sup>41</sup>. No obstante, en virtud de la encarnación, el abismo que se da en este último caso puede llegar a ser superado justamente porque todos nosotros (y toda la creación), “que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen, cada vez más gloriosos” (2Co 3,18).

<sup>40</sup> Leon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 366-368.

<sup>41</sup> Ladner, “The Concept of Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy”, 3-10; Schönborn, *El icono de Cristo*, 23.

Cabe señalar que esta conceptualización del término imagen significa una revolución, tanto respecto del judaísmo como de la filosofía griega, en las que la imagen –en el mejor de los casos– opera como metáfora, cuando no es relegada como ídolo o como copia de la copia que se aleja progresivamente del ser verdadero.

Para Juan Damasceno, esta distinción entre imagen artificial e imagen natural es fundamental, pues le permitirá distinguir a su vez entre el culto de veneración (*προσκύνησις*) (que se rinde al ícono, y a una serie de objetos sagrados) y el culto de adoración (*λατρεία*) (que únicamente se dirige a Dios). Así pues, Dios es lo único que merece ser venerado por lo que es, mientras que el ícono es venerado de manera analógica, porque puede llegar a ser depósito de la operación divina (*ἄκτιστη ἐνέργεια*) y conducir al ser humano a la contemplación de Dios y a la participación de sus dones<sup>42</sup>.

Además de los íconos, esta veneración también la puede recibir todo ente creado, en cuanto depósito de la operación divina (depósito del Logos divino, que crea, sustenta y redime)<sup>43</sup>, y de manera especial el ser humano, que fue creado a imagen y semejanza de Dios<sup>44</sup>. También son imágenes –en este sentido analógico– la representación visible de algo invisible, como es el caso de las metáforas del Antiguo Testamento que hablan de Dios como roca o como viento<sup>45</sup>, o bien las prefiguraciones de lo que vendrá, como las profecías que anuncian la venida del Mesías<sup>46</sup>, y, finalmente, todos los objetos y palabras que conmemoran lo santo y digno de memoria<sup>47</sup>.

En términos generales, se puede afirmar que eso que Damasceno denomina imagen artificial, en el marco del *Corpus Dionysiacum*– recibe el nombre de símbolo (*σύμβολον*)<sup>48</sup>. La conexión entre la imagen artificial y el símbolo de Dionisio es clara<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 3: Contra imaginum calumniatores orationes tres*, III, 28. Como reza el texto del Concilio de Nicea, parafraseando a Atanasio y Basilio, “la honra dada a la imagen, efectivamente, pasa al prototipo, y quien adora la imagen adora en ella a la persona representada” (Plazaola, *Arte sacro actual*, 543).

<sup>43</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 3: Contra imaginum calumniatores orationes tres*, III, 19.

<sup>44</sup> *Ibid.*, III, 20.

<sup>45</sup> *Ibid.*, I, 11 y III, 21.

<sup>46</sup> *Ibid.*, I, 12 y III, 22.

<sup>47</sup> *Ibid.*, I, 13 y III, 23.

<sup>48</sup> Sobre la teología simbólica de Dionisio, véase, sobre todo *Epistulae IX; De celesti hierarchia y De ecclesiastica hierarchia* (Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum II: De celesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*).

<sup>49</sup> Plazaola, “Influjo de la iconología del Pseudo-Dionisio en la iconografía medieval”, 151-171; Mainoldi, “Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius’ Image Theory”, 1-39; Caballero, “Entre el espejo y el enigma: imagen, signo y símbolo en la iconología de Juan Damasceno”, 63-88.

De hecho, en el pasaje donde el Damasceno explica los diferentes tipos de imágenes, Dionisio es citado en dos ocasiones. Ahora bien, en el *Corpus Dionysiacum* encontramos dos sentidos para el término símbolo: por una parte, se refiere a las metáforas del mundo sensible que se emplean en la Sagrada Escritura para referirse a Dios<sup>50</sup>, y por otra, a los objetos y prácticas que constituyen la celebración litúrgica<sup>51</sup>.

En el primer caso, Dionisio establece claramente que se trata de mediaciones sensibles que solo marcan el punto de partida para el conocimiento de Dios, cuyo siguiente grado se da en el plano de lo inteligible. En el segundo caso, en el que se trataría de una imagen de culto, sin embargo, la mediación sensible no se encuentra supeditada a la mediación inteligible; no se trata de una mera concesión pedagógica, sino que constituye el medio a través del cual se significa y se participa del sobreabundante ser divino<sup>52</sup>.

En este sentido, el movimiento de ascenso que Dionisio describe en la *Teología mística*, más que de una escalera que atraviesa progresivamente desde lo sensible hacia lo espiritual, pasando por lo inteligible, se trataría de un espiral en el que se alterna continuamente lo sensible y lo inteligible, y la participación de la existencia divina se daría en cuerpo y espíritu, de manera analógica, es decir, según la capacidad de cada cual<sup>53</sup>.

A diferencia de la imagen neoplatónica, que solo es emanación degenerativa (*πρόοδος*), el símbolo de Dionisio puede llegar a ser, en el contexto de la liturgia, un camino de regreso a la plenitud divina (*ἐπιστροφή*)<sup>54</sup>. Por esta razón, al comienzo de la *Teología mística* –su tratado sobre el conocimiento de Dios–, el Areopagita advierte que no hay que contraponer las afirmaciones y las negaciones, y que el carácter apofático del conocimiento de Dios tiene que ver con la suprabundancia, más que con la privación<sup>55</sup>. En esta línea, en la Epístola IX advierte:

<sup>50</sup> Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* I: *De divinis nominibus* I, 8; IV, 5; Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *De mystica theologia* III.

<sup>51</sup> Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *De ecclesiastica hierarchia* II, 6-7; III, 9; IV, 1 y 6. En estricto rigor, hay un tercer tipo de símbolo: el ídolo pagano, que son “ateas figuraciones” (véase a Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *De mystica theologia* I, 2).

<sup>52</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *De ecclesiastica hierarchia* III, 9.

<sup>53</sup> Mainoldi, “Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius’ Image Theory”, 23.

<sup>54</sup> Caballero, “Entre el espejo y el enigma: imagen, signo y símbolo en la iconología de Juan Damasceno”, 75.

<sup>55</sup> Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *De mystica theologia* I, 2. “Por otro lado, es necesario comprender esto también: que la tradición de los teólogos es doble, por una parte, inexpresable y mística y, por otra, manifiesta y más cognoscible. La primera es simbólica y ritual, la segunda filosófica y demostrativa, de modo que se entreteteje lo indecible en lo decible. Y la una persuade y busca la verdad de lo dicho, y la otra actúa y fundamenta en Dios a través de inenseñables mistagogias” (Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *Epistulae* IX, 1).

Así pues, es necesario que también nosotros, en lugar de aceptar la opinión vulgar acerca de ellos, entre los símbolos distingamos aquellos que operan sagradamente y no los deshonremos, pues son nietos de las características divinas, y huellas e imágenes manifiestas de las indecibles y supranaturales maravillas.<sup>56</sup>

Esta concepción del símbolo está en la base de la argumentación del Damasceno sobre la legitimidad de la veneración de imágenes sagradas. De hecho, con esta cita de Dionisio, Juan Damasceno comienza la sección de los paralelos sagrados en el primero de sus discursos, subrayando que no se debe deshonrar las imágenes de lo que es venerable<sup>57</sup>. Es interesante constatar que, en contraste con una lectura neoplatonizante de Dionisio, el Damasceno emplea el *Corpus Dionysiacum* para defender la importancia de la mediación sensible en la teología cristiana, cuyo fundamento central es la encarnación<sup>58</sup>.

Así, inmediatamente después de esta primera referencia, se cita un pasaje de *Sobre los nombres divinos*, donde el Areopagita plantea que Dios, al envolverse a sí mismo en un velo de amor, se ha dado a conocer simbólicamente, dando forma sensible a lo inteligible, también de múltiples maneras<sup>59</sup>. Al tomar como fundamento este pasaje, el Damasceno se pregunta: si por amor a la humanidad (φιλανθρωπία) Dios provee de forma a lo informe, ¿cómo no va a ser legítimo representar lo que por naturaleza posee una forma, como es el caso de la apariencia humana del Hijo?<sup>60</sup>

Las referencias del Damasceno al Areopagita concluyen con una cita de la *Jerarquía eclesiástica*, el tratado en el cual se plantea de manera más clara el principio de la analogía sensible que rige a la epistemología cristiana. En él se describen los denominados sacramentos de iniciación cristiana (bautismo, eucaristía, y confirmación), subrayando que la vida sacramental de la Iglesia constituye el camino para el conocimiento de los misterios divinos. Así, en el pasaje citado por el Damasceno, Dionisio declara que cada ser comprende a Dios en la medida de sus posibilidades, y establece que los seres humanos, a diferencia de los ángeles, lo conocen a través de imágenes

<sup>56</sup> *Ibid.*, IX, 2.

<sup>57</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 3: Contra imaginum calumniatores orationes tres*, I, 28 y 29.

<sup>58</sup> Mainoldi, “Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius’ Image Theory”, 3; Edwards, Pallis, y Steires, *Oxford handbook of Dionysius the Areopagite*, 250.

<sup>59</sup> Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum I: De divinis nominibus I*, 4.

<sup>60</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 3: Contra imaginum calumniatores orationes tres*, I, 31 y II, 27.

sensibles (αἰσθηταῖς εἰκόσιν), en virtud de las que cada cual, según sus posibilidades, se eleva a las divinas contemplaciones<sup>61</sup>.

En el comentario a este fragmento, Juan Damasceno introduce el relato del rey Abgar de Edesa, que es planteado por el autor sirio como el testimonio de que Jesucristo mismo instituyó la imagen de culto como signo sacramental<sup>62</sup>. Este relato refiere que el rey Abgar, quien estaba gravemente enfermo y escuchó sobre el poder de Jesús, envió a un emisario a Palestina, para que lo trajera y le sanara. Jesús, después de proclamar a Abgar como bienaventurado por haber creído sin haber visto, tomó una tela, la posó sobre su rostro, e imprimió su imagen. Al llegar la imagen del rostro de Cristo, Abgar la recibió solemnemente y la posó con devoción sobre su rostro, después de lo cual se sanó de su enfermedad. Así pues, de modo análogo que el signo del agua en el bautismo, la santa faz de Jesucristo impresa sobre la tela, al entrar en contacto con el rostro del rey enfermo, operó su sanación y le dispensó los bienes salvíficos.

En los paralelos sagrados que comentan pasajes del *Corpus Dionysiacum* se reconocen dos principios fundamentales para la teología de la imagen. Por una parte, el principio de la analogía del conocimiento de Dios: cada cual conoce a Dios en la medida de sus posibilidades, sin perjuicio de que en cada caso se pueda dar una plenitud del conocimiento. Así, Dios tiene una palabra para cada cual, que es a su vez compartida en un sentido común de la fe. En esta línea, el ser humano puede conocer a Dios en plenitud dentro de sus límites corporales, intelectuales y, en definitiva, naturales, en virtud de la gracia.

Por otra parte, este conocimiento tiene una naturaleza sacramental, es decir, se trata de un conocimiento que se da de manera participativa a través de la práctica litúrgica, donde la mediación material asume un rol protagónico. Se trata de un conocimiento eminentemente experiencial, que puede ser formulado, expresado dogmáticamente, pero que debe actualizarse permanentemente en la experiencia eclesial.

Ambos principios encuentran su fundamentación última en la encarnación de la Palabra, el acto en el que –dice el Areopagita– Dios mismo se envuelve en un velo de amor para ser conocido y glorificado.

## La cuestión de la semejanza (ὁμοίωσις)

Como se ha visto, el símbolo de Dionisio, entendido en uno de sus sentidos como los objetos y prácticas que constituyen la acción litúrgica, estaría en la base de la teología

<sup>61</sup> Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *De ecclesiastica hierarchia* I, 2.

<sup>62</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. 3: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, I, 33; II, 29; y III, 45.

de la imagen del Damasceno. En este sentido –como se ha dicho–, el símbolo no es emanación degenerativa (πρόδος) sino camino de regreso a la abundancia divina (ἐπιστροφή) y el modo más pleno de conocimiento de Dios, que es la unión (ἔνωσις). Ahora bien, el Damasceno avanza en una taxonomía mucho más pormenorizada del universo simbólico, distinguiendo en primer lugar entre imagen natural e imagen artificial. Entre los seis tipos de imágenes artificiales o “símbolos” descritos por Juan Damasceno, el ícono (εἰκῶν) o imagen sagrada de Jesucristo, la Virgen y los santos ocupa un lugar destacado, dado que lo que vincula la imagen con el prototipo, en este caso, es la semejanza del aspecto y no una mera convención, como en el caso, por ejemplo, del símbolo de la paloma que representa al Espíritu. En esta línea, el Canon 82 del Concilio Quinisexto afirma:

En algunas pinturas de imágenes venerables se pinta, señalado por el dedo del Precursor, un cordero, que ha sido tomado como figura de la gracia, mostrándonos el verdadero Cordero por la Ley, Cristo nuestro Dios. Admitiendo, pues, las antiguas figuras y sombras como símbolos de la verdad y caracteres transmitidos a la Iglesia, preferimos la gracia y la verdad, recibéndola como cumplimiento de la Ley. Por consiguiente, para que lo que es perfecto se presente a los ojos de todos también en expresiones pictóricas, mandamos que desde ahora sea representada en forma humana la figura del Cordero que quita los pecados del mundo, Cristo nuestro Dios, para que, comprendiendo por ella la sublimidad de la humillación del Verbo de Dios, seamos también conducidos de la mano al recuerdo de su conversación en carne mortal, de su pasión y de su muerte salvadora y de la redención del mundo por ella producida.<sup>63</sup>

Esta indicación de que Jesucristo ya no debe ser representado “simbólicamente” sino “icónicamente”, dado que al encarnarse asume una apariencia concreta, es recogida con claridad en los discursos del Damasceno y denota el trasfondo netamente cristológico de su argumentación: la encarnación no es un accidente sino el corazón de la revelación cristiana<sup>64</sup>. De este modo, la relación de semejanza que se da específicamente en el ícono, a diferencia del símbolo en general, establece un vínculo existencial entre imagen y prototipo, haciendo de la imagen un lugar de intercambio hipostático en el que, a través de la apariencia, es la misma persona la que comparece en la imagen y es venerada<sup>65</sup>.

Como se ha señalado, según el Damasceno, gracias al ícono podemos ver lo mismo que vieron los Apóstoles: el rostro de un ser humano concreto y sus signos

<sup>63</sup> Plazaola, *Arte sacro actual*, 543.

<sup>64</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 3: Contra imaginum calumniatores orationes tres*, I, 8 y 16.

<sup>65</sup> Mainoldi, “Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius’ Image Theory”, 13.

o acciones milagrosas que nos revelan su ser divino. Ahora bien, un principio fundamental de la teología apofática del Areopagita es justamente la absoluta desemejanza que existe entre Dios y cualquier representación, lo cual lleva a caracterizar su pensamiento como una teología negativa<sup>66</sup>. Entonces, ¿en qué sentido el apofatismo sigue siendo fundamento de la teología bizantina de la imagen?

Una de las cuestiones más enrevesadas de la querrela iconoclasta reside en explicitar la relación de semejanza que existe entre Jesucristo y su imagen artificial, de manera que esta sea digna de ser venerada. Porque el ícono, a diferencia de la persona histórica de Jesucristo, no posee voluntad, como tampoco es capaz de moverse, reír, o hablar. El ícono solo es capaz de reproducir la apariencia de aquel que alguna vez estuvo entre nosotros. En la definición que aporta el Damasceno, esta limitación es clara: la imagen es una semejanza en la que se muestra lo representado, pero que no es semejante según todo a su prototipo<sup>67</sup>. No obstante, esa parte negativa de la semejanza, considerada en clave encarnacional, se invierte como posibilidad de comunión, del mismo modo que nuestra naturaleza humana, al unirse con la divinidad en la persona de Jesucristo, ha sido redimida<sup>68</sup>.

De manera análoga, en el *Corpus Dionysiacum*, la supremacía de los “símbolos disímiles” para referirse a Dios (tales como los conceptos de “bondad”, “bien”, o “belleza”) frente a las “imágenes miméticas” (tales como las metáforas de “zarza ardiente”, “roca” o “viento”), que se hace evidente en el tratado *Sobre los nombres divinos*, en el contexto de la *Jerarquía eclesialística* se invierte, y el significado icónico prevalece sobre el simbólico<sup>69</sup>. En este contexto de la práctica litúrgica –plantea el Areopagita–, el prototipo se duplica miméticamente como en la imagen sensible (αἰσθητῶν εἰκόνων) y, a pesar de la diferencia de esencia (οὐσίας), este se muestra en ella<sup>70</sup>.

El doble sentido de la “imagen mimética”, uno catafático y otro apofático<sup>71</sup>, también se puede observar en el modo en que Dionisio considera las metáforas del Antiguo Testamento (que solo son prefiguraciones de los bienes futuros) respecto de los signos mesiánicos del Nuevo Testamento (que son la realización de la promesa, palabras con un “poder de apofasis sobreabundante”<sup>72</sup>). En esta línea, como se ha

<sup>66</sup> Véase en particular a Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* I: *De divinis nominibus* IX.

<sup>67</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. 3: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, I, 9 y III, 16.

<sup>68</sup> *Ibid.*, II, 9-14.

<sup>69</sup> Mainoldi, “Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius’ Image Theory”, 23.

<sup>70</sup> Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *De ecclesiastica hierarchia* IV, 1.

<sup>71</sup> Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *De mystica theologia* I, 2.

<sup>72</sup> Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *Epistulae* IV.



indicado arriba, para el Damasceno, la función revelatoria del ícono –y el sentido de la Sagrada Escritura en su conjunto– solo puede ser comprendida a la luz de la nueva alianza que inaugura la encarnación de la Palabra.

Así pues, si bien Dios solo es semejante a sí mismo, en el marco de la liturgia y en virtud de la encarnación, nosotros podemos llegar a ser semejantes a Dios, gracias a que él se hizo semejante a nosotros. En términos de la teología bizantina de la imagen, la única imagen perfecta es el Hijo respecto del Padre, pero en el caso del ícono de Jesucristo, en cuanto imagen de culto y gracias a la semejanza recíproca de la apariencia de la carne, Dios mismo se hace presente y se comunica con nosotros en el ícono a través del culto que le rinde su pueblo fiel.

El principio apofático de Dionisio se salvaguarda en la reiterada afirmación del Damasceno: no venero lo creado sino al Creador, y, más concretamente, venero la carne de Dios que fue vista por los apóstoles en la persona indivisible del Hijo<sup>73</sup>. Así pues, el problema de la idolatría no tiene relación con una supuesta inferioridad ontológica de la materia que, para Juan Damasceno –y para Dionisio según el énfasis de la *Jerarquía eclesiástica* y otros pasajes– es vehículo de gracia; ni siquiera tiene que ver con el empleo de metáforas, siempre insuficientes, para referirse a Dios Padre o al Espíritu, sino con la identificación o confusión entre el plano de lo creado (κτιστό) y lo increado (ἄκτιστο)<sup>74</sup>.

En esta línea, el filósofo y teólogo griego Giorgos Zographidis identifica cinco principios epistemológicos de lo que podríamos llamar los fundamentos apofáticos de la teología de la imagen de Juan Damasceno<sup>75</sup>: (1) La realidad divina (τὸ ἄκτιστο) es inconcebible (ἀκατάληπτο) por el ser humano<sup>76</sup>. (2) Sobre esta realidad divina no todo es conocido, ni todo es desconocido<sup>77</sup>. (3) Desconocida es su esencia (οὐσία) y conocida es su operación (ἐνέργεια)<sup>78</sup>. (4) De lo poco que se puede conocer, hay algunas cosas que son decibles (ρήτὰ) y otras que son indecibles (ἄρηρτα)<sup>79</sup>. (5) Sobre lo decible hablamos simbólicamente (συμβολικὰ) con representaciones del ámbito de lo creado

<sup>73</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. 3: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, I, 4; II, 8; y III, 6.

<sup>74</sup> *Ibid.*, II, 9.

<sup>75</sup> Zographidis, *Βυζαντινή φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιά ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, 94.

<sup>76</sup> Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum I: De divinis nominibus* I, 1.

<sup>77</sup> *Ibid.*, I, 2.

<sup>78</sup> *Ibid.*, VII, 3; Edwards, Pallis, y Steiris, *Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, 242.

<sup>79</sup> Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum I: De divinis nominibus* I, 6; Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum II: Epistulae* IX.

(τὸ κτιστό)<sup>80</sup>. La clave de este arco que permite un intercambio y una unión entre lo creado y lo increado es la persona de Jesucristo, en quien Dios se ha hecho carne sin dejar de ser Dios y, del mismo modo, la carne se ha divinizado sin dejar de ser carne<sup>81</sup>.

Dios ha asumido un rostro concreto, y ese rostro es el lugar de su revelación. Por esta conexión existencial, animada por la gracia conferida por la nueva alianza, el ícono de Jesucristo (y, por extensión, el ícono de la Virgen y los santos) es símbolo eminente respecto de otros tipos de expresiones simbólicas o imágenes artificiales. Como se puede apreciar, el tema de fondo de la teología bizantina de la imagen es la elevación de la mediación sensible –del misterio de la encarnación– a condición de posibilidad gnoseológica y ontológica<sup>82</sup>, y parte capital de su fundamentación la buscará en el *Corpus Dionysiacum*.

En la misma línea, Christophe Erismann habla de una “ontología constituyente” en el pensamiento de Juan Damasceno, en la que la existencia concreta (la persona o hipóstasis) es el fundamento de todo lo real, y esta se conoce en primer término a partir de su operación (ἐνέργεια), es decir, a través de los sentidos (αἰσθήσεις)<sup>83</sup>. A partir de esta base empírica –o personal, dicho en términos más divinos– podemos imaginar lo común entre diversas existencias individuales, y postular la existencia de una esencia (οὐσία), la cual, no obstante, siempre se da a conocer en una existencia concreta.

Durante el siguiente periodo de la querrela iconoclasta (815-843), la positividad que adopta la imagen, en el caso del culto cristiano, queda expresada de manera todavía más rotunda, pues imagen y prototipo son entendidas como categorías relativas (πρὸς τὶ), lo cual quiere decir que, en el fondo, ambas categorías poseen una existencia recíproca, como el doble y la mitad, o como un padre y un hijo.

Dicho de otro modo, de no ser por la semejanza mediadora de la imagen, el prototipo –que ya posee una apariencia “natural” – no podría ser conocido como

<sup>80</sup> Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* I: *De divinis nominibus* I, 4; Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *De ecclesiastica hierarchia* I, 1-2. Véase también a Edwards, Pallis, y Steiris, *Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, 243.

<sup>81</sup> Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. 3: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, I, 4; Pseudo Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* II: *Epistulae* III y IV.

<sup>82</sup> Véase a Schönborn, *El ícono de Cristo*, 174; Zographidis, *Βυζαντινή φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μία ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, 311; Caballero, “Entre el espejo y el enigma: imagen, signo y símbolo en la iconología de Juan Damasceno”, 81.

<sup>83</sup> Erismann, “A World of Hypostases. John of Damascus’ Rethinking on Aristothé’s Categorical Ontology”, 269-287. Véase a Von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. 1: *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, II, 31.

“modelo”, y no llegaría a convertirse en objeto de “veneración”<sup>84</sup>. No hay que olvidar que la iniciativa de rezar a un santo a través de su imagen viene motivada por la esperanza de una intervención, lo cual supone que en esa imagen están, al menos, las condiciones de posibilidad para la intervención, del mismo modo que para los cristianos en Jesucristo, gracias al misterio de la encarnación, está la esperanza de su salvación.

## Conclusiones

El nombre de Dionisio Areopagita siguió apareciendo recurrentemente durante el segundo periodo de la querrela iconoclasta; acompañó el nacimiento y desarrollo de la escolástica, y fue citado en la obra de importantes representantes de la filosofía contemporánea. En este trabajo se ha intentado identificar el vínculo existente entre la obra del Areopagita y la teología bizantina de la imagen. Más concretamente, se ha indagado esta relación en la obra de Juan Damasceno, que constituye el primer intento por sistematizar el pensamiento de la Iglesia sobre la veneración de las imágenes. Además de este valor respecto del origen de la reflexión, la obra del Damasceno se destaca por estar sólidamente asentada en sendos tratados de su autoría: uno filosófico (*Dialectica*) y otro teológico-dogmático (*Expositio fidei*).

En el análisis de los paralelos sagrados se hace evidente la búsqueda del Damasceno de fundamentar sus planteamientos en la obra del Areopagita, sobre todo en lo relativo a la legitimidad de la mediación sensible para conocer los asuntos divinos. Como se ha visto, el Damasceno no se limita a referir aisladamente alguna obra del Areopagita (como sucede muchas veces con su recepción medieval y moderna), sino que entrelaza los diferentes –y a veces aparentemente divergentes– tratados contenidos en el *Corpus Dionysiacum*.

Como se ha indicado, la línea más robusta en la fundamentación del Damasceno la encontramos específicamente en la teología simbólica del Areopagita, expresada en profundidad en la *Epístola IX* y la *Jerarquía eclesiástica*, aunque también presente en el resto de su obra. A su vez se ha visto que el principio apofático de la teología dionisiaca (más claramente expuesta en tratados como *Sobre los nombres divinos* o la *Teología mística*) se preserva en la teología bizantina de la imagen mediante la clara distinción entre el plano de lo creado y lo increado. En la base de esta concordancia está, por una parte, el trasfondo común de la educación griega de ambos autores y, por otra, el celo y extraordinario conocimiento de la Sagrada Escritura y la tradición eclesial, en las que los dos teólogos reconocen la última fuente y criterio de sus razonamientos.

<sup>84</sup> Erismann, “Venerating Likeness: Byzantine Iconophile Thinkers of Aristotelian Relatives and their Simultaneity”, 405-425.

Ahora bien, aunque según lo expuesto parece coherente la interpretación que hace el Damasceno de la obra del Areopagita, también es cierto que existen importantes tensiones. Se hace evidente el contraste entre los aparatos (neo)platónicos y aristotélicos que despuntan en cada uno ellos, lo cual incide en el estilo más especulativo y alegórico –incluso poético, en algunos casos– del Areopagita, y más pragmático y orientado a la claridad conceptual del Damasceno. Esto se evidencia en la amplitud y ambigüedad que adopta el concepto de símbolo en el caso del Areopagita, y la precisión de la tipología simbólica del Damasceno, que comienza con la distinción entre imagen natural e imagen artificial, para avanzar en la minuciosa taxonomía de seis tipos de imágenes y siete tipos de veneración.

En el *Corpus Dionysiacum* se pueden identificar al menos dos tipos de símbolos, asociados a distintas funciones y grados de conocimiento: la metáfora del Antiguo Testamento, que tendría una naturaleza catafática y sería una concesión pedagógica a superar en la medida en que se asciende en el camino de los misterios divinos; y el símbolo litúrgico (los objetos y prácticas que constituyen el culto cristiano) que, junto con los signos de Jesucristo descritos en el Nuevo Testamento, son modos de aquel lenguaje apofático que conduce al ser humano en su camino de regreso a la unión divina. Si bien en este segundo caso la mediación sensible asume un protagonismo epistemológico en cuanto expresión de la sobreabundancia divina (*ὑπεροχή*), en el conjunto de la obra de Dionisio este énfasis no siempre es claro, lo cual ha conducido a ciertas interpretaciones del *Corpus Dionysiacum* que parecerían incompatibles con el “materialismo” del Damasceno: venero toda la materia, porque a través de ella se ha realizado mi salvación.

En la teología bizantina de la imagen, como se ha visto, el ícono o imagen de culto despunta de entre todos los tipos de símbolos o imágenes artificiales. Se trata de un símbolo eminente (un índice, en términos de la antropología del arte), pues la semejanza que detenta no es convencional, como las metáforas “roca” y “viento” o los conceptos “bueno” y “bello”, sino que se sustenta en el vínculo existencial que existe entre un rostro concreto y su forma describable. Imagen y prototipo, en este caso, son relativos: aun teniendo naturalezas diferentes, existen uno en relación a otro, pues la imagen solo existe porque el prototipo tiene un aspecto concreto; y el prototipo se convierte en modelo y es venerado porque adquiere una imagen.

La teología bizantina de la imagen propone que la imagen mimética de Jesucristo, la Virgen y los santos (tal como los relatos de los evangelios) es más apofática, es decir, posee mayor capacidad de expresar la sobreabundancia divina (*ὑπεροχή*) que los símbolos disímiles de la teología especulativa. Esta última nos puede ayudar a inteligir los misterios divinos, establecer límites y superar caricaturas, pero debe ser

permanentemente contrastada con la presencia divina, que no cancela ningún aspecto de la naturaleza humana (sensible, intelectual, o espiritual), sino que la transfigura, para ir perteneciendo cada vez más a él, según la medida de cada cual.

## Referencias bibliográficas

- Brown, Peter. "A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy". *The English Historical Review* 88/346 (1973): 1-34.
- Brown, Peter. *El culto a los santos: su desarrollo y su función en el cristianismo latino*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- Caballero, Raúl. "Entre el espejo y el enigma: imagen, signo y símbolo en la iconología de Juan Damasceno". *Vetera Christianorum* 45/2 (2008): 63-88. Disponible en: *Academia*, [https://www.academia.edu/12828258/Entre\\_el\\_espejo\\_y\\_el\\_enigma\\_imagen\\_signo\\_y\\_s%C3%ADmbolo\\_en\\_la\\_iconolog%C3%ADa\\_de\\_Juan\\_Damasceno\\_2008/](https://www.academia.edu/12828258/Entre_el_espejo_y_el_enigma_imagen_signo_y_s%C3%ADmbolo_en_la_iconolog%C3%ADa_de_Juan_Damasceno_2008/)
- Daley, Brian. *Cristo, el Dios visible: la fe de Calcedonia y la cristología patristica*. Salamanca: Sígueme, 2020.
- Damasceno, Juan. *Sobre las imágenes sagradas*. Traducido por José Torres. Pamplona: Eunsa, 2013.
- Edwards, Mark; Dimitrios Pallis; y Georgios Steiris (eds.). *Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford (U. K.): Oxford University Press, 2022.
- Erismann, Christophe. "A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristothé's Categorical Ontology". *Studia Patristica* L (2011): 269-287.
- Erismann, Christophe. "Venerating Likeness: Byzantine Iconophile Thinkers on Aristotelian Relatives and their Simultaneity". *British Journal for the History of Philosophy* 24/3 (2016): 405-425. DOI: 10.1080/09608788.2016.1164665/
- Grabar, André. *La iconoclastia bizantina: dossier arqueológico*. Madrid: Akal, 2012.
- Guardini, Romano. *Los sentidos y el conocimiento religioso*. Madrid: Cristiandad, 1965.
- Janeras, Sebastián. "Introducción a la teología ortodoxa". En *Las iglesias orientales*, editado por Adolfo González Montes, 133-254. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Kitzinger, Ernst. "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm". *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954): 83-150.

- Knepper, Timothy D. *Negating Negation: Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus*. Cambridge (U. K.): The Lutterworth Press, 2014.
- Ladner, Gerhart. "The Concept of Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy". *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953): 1-34.
- Leon-Dufour, Xavier. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1965.
- Lilla, Salvatore. "Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita". *Augustinianum* 22/3 (1982): 533-577.
- Lossky, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.
- Mainoldi, Ernesto Sergio. "Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius' Image Theory". En *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900*, editado por Francesca Dell'Acqua y Ernesto Sergio Mainoldi, 1-39. Cham (Switzerland): Palgrave Macmillan, 2020.
- Plazaola, Juan. *Arte sacro actual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Plazaola, Juan. "Influjo de la iconología del Pseudo-Dionisio en la iconografía medieval". *Estudios eclesiásticos* 61/237 (1986): 151-171. Disponible en: *Universidad Pontificia Comillas*, <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/17491/>
- Pseudo Dionisio Areopagita. *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*. Buenos Aires: Losada, 2008.
- Pseudo Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2007.
- Pseudo Dionysius Areopagita. *Corpus Dionysiacum I: De divinis nominibus*. Editado por Beate Regina Suchla. Berlin-New York: De Gruyter, 1990.
- Pseudo Dionysius Areopagita. *Corpus Dionysiacum II: De celesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Editado por Gunter Heil y Adolf Martin Ritter. Berlin-New York: De Gruyter, 1991.
- Schönborn, Christoph. *El icono de Cristo: una introducción teológica*. Madrid: Encuentro, 1999.
- Vega, Amador. *Arte y santidad: cuatro lecciones de estética apofática*. Pamplona: Universidad Pública Navarra, 2005.
- Von Balthasar, Hans Urs. "Dionisio". En *Gloria. Una estética teológica*, por H. U. von Balthasar. Vol 2, 143-205. Madrid: Encuentro, 1986.

- Von Damaskos, Johannes. *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 1: Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*. Editado por Bonifatius Kotter. Patristische Texte Und Studien 7. Berlin-New York: De Gruyter, 1969.
- Von Damaskos, Johannes. *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 3: Contra imaginum calumniators orationes tres*. Editado por Bonifatius Kotter. Patristische Texte Und Studien 17. Berlin-New York: De Gruyter, 1969.
- Yannaras, Christos. *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite* (2<sup>nd</sup> ed.). London-New York: T & T Clark International, 2005.
- Zographidis, Giorgos. *Βυζαντινή φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιά ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*. Athens: Ellinika Grammata, 1997.