

Apofatismo, imagen y sentidos espirituales. Una aproximación desde la teología del icono en Juan Damasceno

Mariana Méndez-Gallardo*



Recepción: 7 de marzo de 2026
Aprobación: 21 de abril de 2026

Resumen. Méndez-Gallardo, Mariana. *Apofatismo, imagen y sentidos espirituales. Una aproximación desde la teología del icono de Juan Damasceno*. A fin de acoger con rigor el significado de la propuesta de algunos apofatismos contemporáneos, como la estética apofática, se analizarán sus antecedentes en la antigua teología apofática. Propongo una interpretación de ésta de la mano de los llamados “sentidos espirituales”, otra de las tradiciones antiguas, gracias a la cual algunos Padres de la Iglesia pudieron abordar el ámbito de lo que excede el conocimiento y la experiencia, haciéndose cargo de la realidad de una manera más integrada y unida, salvando las diferencias entre el arriba y el abajo, lo sensible y lo inteligible, y zanjando el abismo entre lo visible y lo invisible. Para sustentar esto me concentraré particularmente en los argumentos de Juan Damasceno, con los cuales, desde un talante claramente apofático, define la imagen como un *modo humano* para percibir, conocer y decir lo invisible que excede y trasciende.

Palabras clave: apofatismo, imagen, sensibilidad, divinidad, representabilidad.

Abstract. Méndez-Gallardo, Mariana. *Apophaticism, Images and Spiritual Senses*. In order to rigorously grasp the meaning of some contemporary apophatic proposals, such as Apophatic Aesthetics, we will analyze their antecedents in ancient Apophatic Theology. I will propose an interpretation of this theology based on the so-called “spiritual senses”, another ancient tradition that

* Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora del ITESO. marianamendez@iteso.mx

enabled some of the Church Fathers to address the realm of the transcendent, approaching reality in a slightly more integrated and unified way, bridging the differences between above and below, the perceptible and the intelligible, and closing the chasm between the visible and the invisible. To support this, I will focus particularly on the arguments of John of Damascus, who, from a clearly apophatic perspective, defines the image as a human way of perceiving, knowing and expressing the invisible that exceeds and transcends.

Key words: apophaticism, image, perceptibility, divinity, representability.

Introducción y planteamiento del problema

En el siglo XX los apofatismos surgen como consecuencia del hartazgo, el cansancio y la decepción frente a la cultura de la época y sus fracasos; una cultura en la que ni la ciencia ni la filosofía ni la religión pudieron ajustarse plenamente a la experiencia límite del siglo. El estado de orfandad, angustia, soledad y sufrimiento que trajeron consigo las dos Guerras Mundiales abrió paso a la llamada “crisis gramatical”,¹ en la que gran parte de los lenguajes representacionales tradicionales perdieron su potencia para expresar la relación entre las palabras y las cosas, así como para nombrar y narrar lo que importa fundamentalmente. Los conceptos con los que el ser humano pretende comprenderse y entender su mundo-entorno no reflejan ya, ni pálidamente, su brutal realidad. Las palabras lo decepcionarán, y su vida, plagada de paradojas, contrasentidos y absurdos, seguirá a la espera de resolverse bajo la conciencia de que, por la sola razón y sus conceptos, será imposible hacerlo.

Siguiendo la antigua teología apofática del siglo VI, los apofatismos contemporáneos se despliegan principalmente en las artes y en la

1. Ver Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998, p. 480.

literatura,² y se caracterizan por ser una crítica al deslumbramiento que produjo la entronización de la razón subjetiva en el núcleo de la cultura, proponiendo un distanciamiento hermenéutico de las definiciones dogmáticas y cerradas de las disquisiciones especulativas del intelecto. De esta manera, la apofática, como expresión de la desproporción en el lenguaje y en el conocimiento de aquello que trasciende y excede, se presenta como una vía saludable y de renovación intelectual e, incluso, espiritual, de una generación que reaccionó contra el intelectualismo y la rigidez del sistema de ideas.

Por su lenguaje expresivo, la apofática en el siglo XX alcanza una actualidad sin precedentes y busca abrir paso a un nuevo tipo de lenguaje y a una hermenéutica que, pensando desde la nada y la negación, y pasando por un impulso reductivo de las palabras y las formas, pondrá en escena la importancia, la pertinencia y, sobre todo, la potencia del pensamiento antiguo.³

Esta “actitud crítica” con la que los apofatismos contemporáneos reaccionan a la crisis antedicha es la misma con la que los apofatismos de otras épocas lo hicieron en su momento, apareciendo siempre como un claro reparo ante un pensamiento y un lenguaje cargados de dogmatismo, en

2. Principalmente las artes ligadas a las vanguardias europeas de principios del siglo XX encontrarán en el apofatismo un modo de expresión para intentar restablecer en el lenguaje una posible relación entre las palabras y las experiencias, al dar lugar a otros modos de visibilidad y percepción que darán expresión a las vivencias de desproporción y exceso de la época. Ver Amador Vega, “Estética apofática y hermenéutica del misterio: elementos para una crítica de la visibilidad” en *Diánoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. LIV, N° 62, noviembre de 2009, pp. 3-25, pp. 19 y 22.
3. Baste poner como ejemplo a Hugo Ball, dadaísta y fundador del Cabaret Voltaire, quien a principios del siglo XX se declara seguidor de la teología apofática y dedica la escritura de toda una obra al estudio de Dionisio Areopagita, Juan Clímaco y Simeón el Estilita (ver Hugo Ball, *Cristianismo bizantino*, Berenice, Córdoba, 2016), que será clave para el desarrollo de su obra *La Huida del tiempo*. En este famoso testamento espiritual plantea la necesidad de emprender una “introversión mística” que lo conduzca hasta el ascetismo y hasta el lenguaje de la negatividad, en tanto crítica frontal al mundo que llevó al gran desastre de la Segunda Guerra Mundial; y en el que sus manifiestos y experimentaciones formales y temáticas fueron tomando sentido, principalmente al hacer una recuperación de la cultura política y religiosa de su época, concluyendo que “sólo el arte nos salvará”. Ver Hugo Ball, *Crítica de la inteligencia alemana*, Edhasa, Barcelona, 1971.

su afán de conducir lo desconocido a lo conocido.⁴ Pretender explicar el “qué” de la realidad únicamente con afirmaciones basadas en el principio de identidad y no contradicción, deja fuera las posibilidades que abren las paradojas, las contradicciones y los contrastes relativos a lo que sobrepasa a lo humano.

La apofática, entonces, se presenta, primeramente, como la capacidad del discurso para desmontar lo cerrado del pensamiento y vaciarlo de lo afirmado hasta el momento, para dar pie, posteriormente, a que sea exceso lo que excede; a que Dios sea Dios: “ruego a Dios que me vacíe de Dios”.⁵ De este modo, y con un claro impulso reductivo a la vez que creativo,⁶ el lenguaje apofático permitirá seguir pensando e introspectando lo divino como exceso y absoluta trascendencia.

Al aceptar que no se puede expresar nada de Dios, el discurso negativo sobre lo divino llega de algún modo a expresar eso que lo desborda, exhibiendo su propio límite y su insuficiencia en relación con la absoluta trascendencia de lo divino. Si bien los apofatismos no dicen nada sobre Dios, sí darán testimonio, con mayor fuerza, de Él; y lo harán al declarar su impotencia con su negatividad, dirán lo que en realidad no

4. Tal como lo hizo el Maestro Eckhart, pero también Nicolás de Cusa, con su *docta ignorancia*, o Juan de la Cruz; así como, en tiempos más recientes, Karl Barth, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Ludwig Wittgenstein, Marie Dominique Chenu, Edith Stein, Simone Weil, Yves Congar, Raimon Panikkar; o, del lado de la fenomenología francesa, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chretien, Emmanuel Levinas, Michel Henry, Claude Romano y Jean-Luc Nancy. Con todas y todos ellos se descubre en la vía negativa un proceso tanto filosófico como teológico que *desmonta* el pensamiento para reconocer los elementos añadidos y encontrar su núcleo fundamental basado en la radical desproporción con la divinidad, seguida de la experiencia de la nada.

5. Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2007, p. 77.

6. En las artes, por ejemplo, la nada y la negación son integradas como un impulso reductivo de formas, figuras y temas que encuentran más realce con la incorporación de materiales y procesos hasta entonces considerados “no ortodoxos” o “indignos” del arte. Esto les permite dar paso al lenguaje de la desfiguración, lo desgarrado, lo pobre, lo herido, la oquedad, el vacío y lo monocromático. Sólo a través de estimular una nueva sensibilidad es que movimientos como el abstraccionismo o el dadaísmo, particularmente, logran regenerar y restituir el valor de la realidad, y, con ello, cuestionar los lenguajes tradicionales de representabilidad de la realidad, incluso dentro de las mismas artes, a través de la fuerza creativa propia de su provocación. Es en este impulso reductivo y en la fuerza del lenguaje de la desfiguración como Mark C. Taylor reconoce, por ejemplo, que estas manifestaciones artísticas están claramente echando mano de la vía negativa, estableciendo con ello un paralelismo con las religiones y con sus procesos de sacrificio/creación. Mark C. Taylor, *Disfiguring. Art, Architecture, Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007, p. 13 y ss.

puede decirse, revelando con ello el poder de su expresión. Se trata así de un lenguaje que, al mostrar su miseria, deja ver lo que lo supera.

En un afán de comprender y expresar el sentimiento de desproporción entre el lenguaje y la realidad, el apofatismo contemporáneo es menos un acuerdo con determinadas afirmaciones y más una comprensión desde la experiencia frente a eso que excede en la vida,⁷ que cultiva otro tipo de sensibilidad posible para enunciarlo. De aquí la apuesta de planteamientos como los de la *estética apofática*,⁸ que será un esfuerzo contemporáneo por desplegar una antropología de los sentidos desde una doble dimensión conformada por lo sensible y lo inteligible. Ahora bien, aunque parte de la ascética para la “crítica” y el “discernimiento del espíritu”,⁹ esta estética desarrolla paralelamente una entera sensualidad para mirar la potencia expresiva de lo que emerge o aparece a los sentidos. Es decir, aun cuando la estética apofática hunda sus raíces en la negatividad, cuyo primer momento es la ascética (como un intento de sacudirse los corsés del pensamiento dogmático y rígido, y la sensibilidad que mira sólo al exterior), no niega el necesario papel de un tipo de sensibilidad que, por el contrario, cultiva la vida interior. Esto constituye el carácter propiamente hermenéutico de la estética apofática, cuyo valor radica en desplegar aquella conciencia crítica que ya anunciábamos, pero enfocándola particularmente a

[...] la conformación de la imagen/representación de Dios, que reconoce en un mismo movimiento la necesidad y también la provisionalidad e inadecuación de todas las manifestaciones e imágenes de Dios (y de la religión en general), [anunciando con ello] la crisis

7. Ver Darío Martínez M., “Wittgenstein y el apofatismo” en *Theologica Xaveriana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, N° 151, 2004, pp. 519-541.
8. Particularmente, es Amador Vega quien esgrime este concepto a lo largo de varias obras. Ver Amador Vega, “Estética apofática y hermenéutica del misterio...”; Amador Vega, “El sacrificio de la imagen. Ideas para una estética de la religión” en *Er. Revista de Filosofía*, Ediciones de Intervención Cultural, Vilassar de Dalt, N° 19, 1995, pp. 131-146; Amador Vega, “La imagen desnuda de Dios: apuntes de estética apofática” en Amador Vega, *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 97-108.
9. Ver Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, p. 60.

de la religión y de las imágenes de Dios [que] se pone de manifiesto por el hecho de que toda imagen lingüística o pictórica al mismo tiempo manifiesta y oculta, abre y cierra, libera y confina.¹⁰

El momento ascético obligado, por el que el espíritu ha de pasar en este ejercicio hermenéutico de la negatividad, es la irrepresentabilidad de lo divino como expresión de la no identificación de Dios con manifestación o imagen alguna, ya que son vías que no sólo conducen *hacia* la crisis, sino que ya están *en* crisis “porque la «amenaza» a la que siempre se encuentran expuestas las manifestaciones religiosas [... y] la imagen de Dios es el doble peligro que conlleva el hecho de que Dios es al mismo tiempo próximo e inaccesible, *revelatus* y *absconditus*, immanente y trascendente, mundano (en Jesucristo) y no-mundano”.¹¹

Para la estética apofática, entonces, afirmar la *ausencia* de Dios es, en el fondo, la forma de expresar su irrepresentabilidad, lo cual constituye un momento ascético, previo y necesario para la posterior afirmación o expresión potente de su *presencia* en la vida de los sentidos. Su apofatismo, esto es, la negación de las afirmaciones sobre lo divino como única vía para su acceso, es un momento ascético en el pensamiento para disponer de un campo de visión y sensibilidad que consiga superar los límites conceptuales frente a lo que excede, y, con ello, revelar cómo en el conocimiento humano lo visible y lo invisible permanecen compenetrados a causa de su condición: en perpetuo jaloneo entre lo sensible y lo inteligible.

Orígenes del apofatismo

A fin de acoger con rigor el significado de las propuestas de los apofatismos contemporáneos —como es el caso de la estética apofática—, conviene reconocer sus antecedentes en la antigua teología apofática.

10. *Ibidem*, p. 60.

11. Ver Richard Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Verlag Karl Alber, Friburgo, 1973, pp. 97 y 103-104.

A ésta, que tiene su fuente principal en el *Corpus Dionysiacum*, la entenderemos, ante todo, como una forma de teología cristiana que tiene como punto de partida concebir a Dios como incomprensible (*akatalepton*) y, por tanto, como aquello que excede toda palabra, concepto y conocimiento con pretensión de objetividad, explicitando y acentuando la patente inadecuación entre lo humano y lo divino.

En seguimiento de la escuela neoplatónica de Plotino y Proclo, Dionisio Areopagita distingue en la Antigüedad tardía la “teología apofática” o “negativa” (*apophatiké*) de la “teología catafática” o “afirmativa” (*kataphatiké*), con lo cual revela los límites del pensamiento, del lenguaje y de toda expresión que pretenda concebir lo divino como cognoscible, pues, al ser éste el Uno, estará más allá de todo lo que es. De ahí se sigue que Dionisio recurra al camino de negar cualquier atributo (sensible o inteligible) que quiera otorgarse a lo Uno divino, con la finalidad de acercarse más plenamente a su naturaleza incognoscible.¹² Así, ante la dificultad de nombrar eso que trasciende toda razón, concepto y palabra, esta teología cristiana no sólo reconoce explícitamente la imposibilidad de tener un conocimiento objetivo y conceptual de la divinidad como realidad que excede al intelecto humano, sino que acude a nombrarlo y describirlo por vía negativa. Así, se limita a enunciar lo que la divinidad *no es*; unas veces a través de la acumulación de términos y locuciones superlativas (por ejemplo, Dios como “*hipersustancia*”), otras veces por medio de un lenguaje basado en oposiciones y contrastes (Dios como *ser* y como *nada* a la vez, para anular la autosuficiencia de cada noción tomada en sí misma), y otras tantas ocasiones cediendo el paso a medios de expresión distintos y

12. “Y como lo que es propio del entendimiento es incomprensible e imperceptible por los sentidos, y lo sencillo y lo carente de forma lo es en lo que es complejo y tiene forma, y la intangible e informe carencia de figura de las cosas incorpóreas lo es para lo que tiene la forma corpórea, siguiendo este mismo razonamiento verdadero, la Eternidad supraesencial trasciende las esencias, e igualmente la Unidad, que está sobre toda inteligencia, trasciende a todo entendimiento. Y el Uno inescrutable queda incomprensible a todo razonamiento”. Pseudo Dionisio Areopagita, “Los nombres de Dios” en Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, p. 6 (Ps.-D. Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 1).

distantes de los conceptos (el uso de la imagen o símbolo de la *sombra*, para remitirse a Dios).

En consecuencia, lo que el apofatismo pone sobre la mesa es, primero, la experiencia de fracaso del pensamiento humano ante lo que, por principio, se concibe y se anuncia como incognoscible; segundo, la imposibilidad de representar (sensible, plástica y conceptualmente) la divinidad;¹³ tercero, el realce de la doble dimensión de la realidad, haciendo patente por medio del contraste (*per oppositum*)¹⁴ la gran separación entre los ámbitos sensible/inteligible, visible/invisible, humano/divino, refrenando con ello lo difícil que es conocer y hablar de Dios; y cuarto, manifestando así no sólo la desproporción entre estos ámbitos,¹⁵ sino también la absoluta trascendencia de lo divino. Esta radical trascendencia de Dios conduce a afirmar la casi completa incapacidad del lenguaje y del pensamiento humanos para referirse adecuadamente a Dios, lo que implicará prácticamente la renuncia a la posibilidad de conocer y nombrar su esencia. Cualquier enunciado que se exprese de Él involucrará

13. Este fracaso es reconocido también en los medios de expresión artística, como especialmente ocurre en el arte del iconógrafo, que corresponde a la docta ignorancia del teólogo. Ver Vladimir Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, París, 1967, pp. 7-8; Paul Evdokimov, *L'Art de l'icône. Théologie de la Beauté*, Desclée de Brouwer, París, 1972, pp. 195-201.
14. Que el lenguaje para enunciar lo divino se dé a base de paradojas, antinomias y *opposita* y *coincidentia oppositorum* es expresado por Rudolph Otto en el siglo XX, por ejemplo, a través de lo *numinoso*, que, en su carácter misterioso, es comprendido como lo "absolutamente heterogéneo" y, por tanto, inaprehensible e incomprensible. Otto cita a Juan Crisóstomo y asevera que, por tanto, lo numinoso debe concebirse precisamente como *akatalepton*, por ser aquello que escapa a nuestros conceptos porque trasciende todas las categorías de nuestro pensamiento: "No sólo las rebasa, no sólo las hace ineficaces, sino que, en ocasiones, parece ponerse en contraposición a ellas y derogarlas y desbaratarlas. [Por esto] además de incomprensible, se convierte en paradójico, porque no está ya *por encima* de toda razón, sino que parece ir contra la razón. La forma extrema de esto es la que llamamos *antinomía*, que es aún más que la *paradoja*. Pues no solamente se producen en este grado afirmaciones contrarias a la razón, a los criterios racionales y a las leyes del pensamiento, sino que, además, esas afirmaciones no conciertan entre sí y enuncian respecto a su objeto *opposita*; es decir, predicados opuestos que parecen estar en antagonismo inconciliable e irresoluble". Rudolph Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2012, p. 43. Las cursivas se encuentran en el original.
15. Durante siglos, algunos discursos teológicos y filosóficos mantuvieron estos ámbitos no sólo como incompatibles, sino, incluso, como irreconciliables. En el caso de algunos sistemas religiosos, como los del Antiguo Oriente, esta separación entre ámbitos dio como resultado un tipo de *aniconismo* (como el bíblico) que prescribió la representabilidad y la manifestación sensible de lo divino, y que encontró su continuidad en el período bizantino, con las virulentas disputas iconoclastas ocurridas entre los siglos VI y VIII. Ver François Boespflug, "Apophatisme théologique et abstinence figurative. Sur l'«irreprésentabilité» de Dieu (le Père)" en *Revue des Sciences Religieuses*, Facultad de Teología Católica/Universidad de Estrasburgo, Estrasburgo, Francia, vol. 72, N° 4, 1998, pp. 446-468.

una suerte de traición por la “objetivación”, como diríamos hoy, de su inexorable trascendencia y exceso. Lo anterior plantea como reto, en primer lugar, encontrar otro modo de dar cuenta del ser de Dios sin que se pierda en el intento de conocerlo; y, en segundo lugar, la conciencia de cuán profundamente inadecuado es el discurso en relación con lo que se quiere presentar, lo que evidencia la profunda impotencia frente a la incapacidad de aquél para adecuarse a la esencia de Dios.

El apofatismo pensado desde Juan Damasceno

Que el apofatismo se entienda como un modo del pensamiento que niega las afirmaciones sobre lo divino conduce a plantear uno de los problemas más controvertidos en la historia del pensamiento mismo, a saber, la representabilidad y la referencialidad entre las palabras y las cosas.¹⁶ Desde un ámbito teológico y religioso este problema tiene su mayor despliegue en el VII Concilio Ecuménico, Nicea II, en el año 787,¹⁷ cuando el problema de la irrepresentabilidad de Dios se resuelve a través de plantear inéditamente la legitimidad y la justificación de la veneración de la imagen divina de Cristo, al echar mano, principalmente, de lo que Juan Damasceno afirma en defensa de la imagen divina (εἰκών), comprendiéndola como vía negativa de acceso al conocimiento de las cosas de Dios.

Pero ¿de qué tipo de “negatividad” estamos hablando en el apofatismo? ¿Cómo está concibiendo la teología apofática la negatividad o,

16. François Boespflug apunta algunos hitos sobre la noción de *irrepresentabilidad de Dios* y su relación con la teología negativa. El primero de ellos lo ubica en la tradición bíblica, que se opone a la figurabilidad de los dioses; el segundo lo posiciona en la elaboración teológica de los Padres griegos, principalmente alejandrinos y capadocios, así como en algunos latinos, como Agustín de Hipona; y, finalmente, el tercero lo coloca en la abstinencia del arte cristiano de toda figuración antropomórfica de Dios Padre y de la Trinidad, que tendrá lugar durante el primer milenio de la cristiandad. Para Boespflug estos tres hitos nos enfrentan a una triple insuficiencia del lenguaje en relación con la divinidad a lo largo de la historia de las religiones. *Idem*.

17. Ahí se discute el argumento de la defensa de la veneración de las imágenes, de la mano del desarrollo de un argumento cristológico profundamente ligado a los dogmas de la Trinidad y de la encarnación de Dios en Jesucristo, “verdadero Dios y verdadero hombre”.

más particularmente, la negatividad de la trascendencia de Dios? ¿Es posible, desde esta teología apofática, abrirse a una negatividad radical del ser de Dios y de su representabilidad? ¿Cómo presentar lo que, por principio, es absolutamente irrepresentable? Siguiendo la así llamada *regla del cristomorfismo de la representación cristiana de Dios*, algunos Padres griegos, de manera más decidida, fundamentaron teológicamente que Dios sí puede ser representado, pero sólo bajo los rasgos del Verbo encarnado: “Dios debe ser figurado, pero únicamente en razón del Cristo, es decir, bajo los rasgos de Cristo”.¹⁸ De esta manera, y cultivando un claro apofatismo al justificar que se puede nombrar o referir la divinidad a través de imágenes y símbolos (esto es, un lenguaje marcadamente indirecto), un autor como Juan Damasceno buscará *acercar* lo humano a lo que es por naturaleza *incomprensible*. De aquí su rotunda convicción de que es posible “representar a Dios, el invisible, no como invisible sino en tanto que por nosotros se ha vuelto visible, al participar de nuestra carne y de nuestra sangre. No represento la divinidad invisible sino que represento la carne de dios que fue vista”.¹⁹

Aunque Damasceno es claro al afirmar que Dios Padre es incircunscrito,²⁰ incomprensible, incognoscible, incorpóreo, ilimitado, sin figura, intangible, invisible, simple (sin composición), inmóvil

18. François Boespflug, “Apophatisme théologique et abstinence figurative...”, p. 466. Traducción propia.

19. Juan de Damasco, *Sobre las imágenes sagradas*, EUNSA, Pamplona, 2013, p. 39 (Io. Dam., *Oratio I de Imaginibus*, 1, 4). Así, “si lo que es visible y representable de Dios se da íntegramente en el Verbo hecho carne, toda reivindicación de una visibilidad adicional equivaldría a declarar imperfecta la economía divina del Hijo, en quien se encuentra la «plenitud de la revelación» (como recordó el Vaticano II), y a ignorar el ser propiamente abismal de Dios”. François Boespflug, “Apophatisme théologique et abstinence figurative...”, pp. 456–457. Traducción propia.

20. “[...] Dios es uno, perfecto, incircunscrito, creador, unificador y también gobernante de todo supereminente y anterior a todo”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003, p. 42 (Io. Dam., *De Fid. Orth.*, 5, 7–28). “[...] al ser una, simple y sin partes [la divinidad], permanece simple aun cuando haya diversificado la apariencia de bien en las divisiones al distribuir a todos los seres la consistencia de la propia naturaleza”. *Ibidem*, p. 76 (Io. Dam., *De Fid. Orth.*, 14, 19–21). “Se difunde entre todos los seres de modo incommunicable, pero nada se difunde entre ella. Y aún conoce todo con un conocimiento simple”. *Ibidem*, p. 77 (Io. Dam., *De Fid. Orth.*, 14, 28–30). “Dentro de él [la divinidad] nada es creado, ni se pierde, porque él es inmutable e inmóvil, y no es posible hablar de accidentes en él”. *Ibidem*, p. 73 (Io. Dam., *De Fid. Orth.*, 13, 60–61).

e impasible,²¹ poniendo de relieve con todo ello su total trascendencia y nuestra definitiva imposibilidad de elaborar una representación adecuada de Dios por medios propios, también considera, por otro lado, que el conocimiento de Dios no es imposible, ya que, por la revelación de su Hijo, es posible acceder a su conocimiento. “¿[...] quién puede hacer una imitación del Dios invisible, incorpóreo, no circunscrito y sin figura? En efecto, es el extremo de la locura y de la impiedad el representar a Dios. [...] Pero Dios, a causa de sus entrañas de misericordia, en verdad se hizo hombre para nuestra salvación. Y no [...] figura de hombre [...], sino verdaderamente hombre en esencia”.²² Es decir, sólo a través de la encarnación se resuelve la paradoja de un Dios concebido como totalmente trascendente, a la vez que profundamente cercano.²³ Por la encarnación se zanjará toda distancia entre lo visible y lo invisible, pero sin agotar el misterio de la divinidad del Padre, que aún será irrepresentable por su carácter incomprensible e inescrutable, indecible e insondable. Esto abrirá otro problema en la época, a saber, la oposición entre la representabilidad del Hijo encarnado y la irrepresentabilidad del Padre, del Espíritu o de la Trinidad.²⁴

21. “Ciertamente, es obvio que Dios existe. En cambio, qué es él en su esencia y naturaleza permanecen perfectamente incomprensibles e incognoscibles (ἀκατάληπτον καὶ ἄγνωστον). Por cierto, que es incorpóreo (ἀσώματον), es evidente, (δῆλον) porque, ¿cómo puede tener cuerpo (σῶμα) lo infinito (ἄπειρον) y sin límites (ilimitado/ἀόριστον), lo que sin figura (ἀσχημάτιστον) es intangible (ἀναφές) e invisible (ἀόρατον), simple (ἁπλοῦν) y sin ninguna composición (ἀσύνθετον)? Y, ¿cómo podrá ser inmóvil si es circunscrito (περιγραπτόν) y también pasible (παθητόν)? Y, ¿cómo será impasible (ἀπαθής) aquel que está compuesto de elementos (τὸ ἐκ στοιχείων συγκείμενον) y en ellos se disolverá (ἀναλόμενον) otra vez?”. *Ibidem*, p. 39 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 4, 2–6).

22. *Ibidem*, pp. 274–275 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 89, 24–31).

23. “Ya que, a ‘Dios, nadie lo ha visto jamás’, ‘el unigénito, que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer’ (Jn 1, 18). El Dios cristiano que presentan los Padres asocia en sí mismo dos atributos paradójicos, si no contradictorios. Es la Trascendencia absoluta, el Todo-Otro, aquel cuyo misterio el hombre no puede desentrañar. Tal diferencia debería hacerlo distante. Muy al contrario, este Dios se revela como aquel que al mismo tiempo se hace cercano al hombre”. Bernard Sesboué, “Le Dieu des Pères et la question de Dieu aujourd’hui” en *Les Pères de l’Église au XXe siècle*, Cerf, París, 1997, pp. 467–487, p. 471. Traducción propia. Es claro que, desde antes de los Padres, se encuentra un cierto número de epítetos negativos empleados para explicar la naturaleza del Dios trascendente, como, por ejemplo, en Filón de Alejandría, cuyo pensamiento es calado por Clemente de Alejandría con ciertos matices, para afirmar que Dios, lejano y trascendente por su esencia, por su *Logos* o poder, es también cercano e inmanente. La comunicación entre Dios y el mundo se hace por mediación del *Logos*. Ver Juan Pablo Romero Tejada, *Les citations de la littérature grecque chez Clément d’Alexandrie. Leur enjeu pour la connaissance de Dieu*, tesis de Doctorado en Teología realizada en Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, París, 2024, pp. 326–328.

24. Ver François Boespflug, “Apophatisme théologique et abstinence figurative...”, p. 466.

Además de asumir el hecho de la encarnación, Damasceno admite la posibilidad de representar a Dios a través de imágenes que expresan el modelo representado “a nuestro modo” humano y “a nuestro alcance”. Sólo así podremos *participar* (μεθεῖνται) de “las cosas por encima de nosotros”:

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.²⁵ [... P]or las cosas a nuestro alcance estamos obligados a hablar sobre las cosas que están por encima de nosotros.²⁶ [Así, ...] muchísimas cosas dichas sobre Dios son dichas de modo simbólico. Éstas son necesarias, porque siendo nosotros hombres y llevando al rededor 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.²⁷

Juan Damasceno caracteriza este *modo* que nos permite acceder al conocimiento de lo divino,²⁸ que es la imagen, como algo “familiar”, “semejante”, “accesible” y “que nos aprovecha”. Y es que, al ser la divinidad suprasustancial (ὕπερουσια),²⁹ es también, por tanto, incognoscible directamente, pero puede ser *llamada, dicha y nombrada* indirectamente.³⁰ Así, de manera *simbólica*, es factible representar las cosas

25. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 67 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 12b, 8–10).

26. *Ibidem*, p. 35 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 2, 6–8).

27. *Ibidem*, p. 64 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 11, 2–6).

28. Lo cual hace alusión a lo dicho en Sal 138, 6.

29. Juan Damasceno retomará el extraño término “suprasustancial” para declarar la *incomprensión* de Dios (principalmente, ver *ibidem*, pp. 39–41 y 46–61 [Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 4 y 8]). Este término lo adopta de Pseudo Dionisio. Ver Pseudo Dionisio Areopagita, “Los nombres de Dios”, pp. 18 y 24 (Ps.-D. Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 3; 10), quien, a su vez, lo recupera de Plotino. Ver Plotino, *Enéadas V–VI*, Gredos, Madrid, 1998, pp. 544–546 (Plotino, *Enn.*, VI, 9.6). Así, si nos preguntamos cómo concibe la teología apofática la negatividad o, más particularmente, la negatividad de la trascendencia de Dios, convendría responder que la negatividad que encuentra Damasceno al desplegar su teoría de la imagen es comprendida como un primer esfuerzo por sacar a Dios del discurso del ser, a través de afirmar su ser como *suprasustancial* (ὕπερουσια). De ello se sigue no sólo que sea *más allá* de lo que es, de la sustancia, sino, en consecuencia, su ser *no-ser*. Así, Dios es *suprasustancial* no porque no tenga sustancia, sino porque es la sustancia de las sustancias, es decir, la fuente del ser para todo cuanto es, así como vida para los vivientes y razón para los que participan de la razón. Ver Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, pp. 46–61; 66 y 67; 67–70 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 8; 12 y 12b).

30. De ahí que se diga sobre la divinidad, por ejemplo, que es *sin* esencia, eterna, *sin* principio e invisible; o que es *infinita*, *incomprensible*. Todo ello en contraste con lo cognoscible por lo humano (lo *con*-principio, visible, finito y comprensible).

que se entienden³¹ de lo divino a través de seres existentes que son sus *contrarios*,³² pero que están a nuestro *alcance* y son cosas *comunes* y *acostumbradas* para nosotros.

Porque Dios conoce la debilidad humana [...]. Así, por su condescendencia habitual, a través de las cosas comunes de la naturaleza, Él obra lo que está por encima de la naturaleza [...], puesto que los hombres tienen costumbre [de estas cosas], unió éstos [los símbolos] a su divinidad [...] para que a través de las cosas acostumbradas y que son conformes con [nuestra] naturaleza nos encontráramos entre aquellas que están por encima de [nuestra] naturaleza.³³

Sin embargo, aseverar la existencia de Dios desde lo ente y concluir su negación (Dios *no-es* ninguno de los entes creados, por lo tanto, no es luz; por eso es mejor decir de Él ser sombra), así como sostener de Él que es suprasustancial (ὑπερούσια), serán sólo recursos en el discurso para afirmar su existencia, pero no su esencia.³⁴ Lo anterior revela que esta

31. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 246 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 82, 49). También, “[a] partir de todas las cosas cognoscibles y visibles entendemos a nuestro modo las cosas elevadas por encima de nuestra condición [...]”. Esto es, fuera de [nuestra] constitución. Pero por ser menor de edad, Adán tenía una constitución insegura debido a este modo de conocer.” *Ibidem*, p. 112 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 25, 65-69).

32. “Por ejemplo, es llamado luz y sombra, agua y fuego, para que sepamos que no es en esencia estas cosas, sino que es supra-sustancial y, por tanto, innominable. Pero en cuanto causa de todos los seres, es denominado a partir de todos los seres causados”. *Ibidem*, p. 68 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 12b, 12-14). Para dar razón de algún modo de ese paso misterioso de la sensibilidad a la inteligibilidad, muchos autores hicieron coincidir el nombre de Dios con el de “luz”. Sin embargo, Juan Damasceno, siguiendo la tradición del Areopagita, utiliza repetidamente el nombre de “sombra” para describir mejor la esencia de la divinidad. Pero no porque esté convencido de que sea sombra, sino porque afirmándolo está negando directamente que sea luz; y con ello muestra la desproporción con ésta como criatura, pues Dios es *por encima* de cualquier cosa creada. Ver Jacques Guillet, “La lumière intellectuelle d’après S. Thomas” en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Éditions Vrin, París, vol. 2, 1927, pp. 79-88; François-Xavier-Ferdinand Maquart, “De l’action de l’intellect agent” en *Revue de Philosophie*, Les Éditions de Minuit, París, 1927, pp. 380-440.

33. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 259 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 86, 84-87).

34. Juan Damasceno distingue rotundamente la *existencia* (ἔστι, afirmar que algo es) de la *sustancia* (οὐσία, afirmar *qué* es ese algo), dejando ver que, en consecuencia, hay dos tipos o niveles de conocimiento —uno sobre la existencia de las cosas, otro sobre su sustancia—. Entre ellos, el conocimiento sobre la sustancia de Dios es el que resulta imposible en el hombre, pues “si los conocimientos [vienen] de las cosas que existen, aquello que está más allá del conocimiento también estará más allá de la sustancia y, por el contrario, lo que está más allá de la sustancia también estará más allá del conocimiento”. *Ibidem*, pp. 40-41 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 4, 29-31). Así, “los conocimientos [refiriéndose al *conocimiento de la sustancia*] tratan de todo lo que es, como el preconocimiento trata de todo lo que sin duda alguna será”. *Ibidem*, p. 293 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 94, 5-6). La divinidad, según su sustancia, sería tan “incomprensible” e “incognoscible” como “inefable” e “innombrable”: “Sin embargo, es imposible hablar sobre lo que Dios es en su esencia” (*ibidem*, p. 40 [Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 4, 26-27]), pues “si los conocimientos proceden de los seres *¿cómo* será conocido [sustancialmente] lo que es supra-sustancial?”. *Ibidem*, p. 67 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 12b, 7-8).

negación en el discurso desde lo ente tiene un carácter sólo provisional y preparatorio para lo que realmente importa a Juan Damasceno: disponer el pensamiento para el verdadero momento apofático, esto es, la experiencia de vaciarlo para abrirlo a lo que no ha sido pensado aún y poder no pensar “nada”; lo que sugiere un ejercicio de ascesis y anamnesis que sólo podrá emprenderse al cultivar la negatividad como vida del espíritu. Precisamente por esto, y siguiendo el apofatismo planteado por Dionisio Areopagita (principalmente en *De Divinis Nominibus*, I, 1 y en *Mystica Theologica*, III), Juan Damasceno define las imágenes divinas como *nombres de Dios*, es decir, “expresiones afirmativas que tienen fuerza de negación”³⁵ por la excelencia de Dios y por poseer “una fuerza supra-eminentemente en sentido negativo”.³⁶ Gracias a ellas “crece el conocimiento de Dios”,³⁷ aunque de modo “oscuro”,³⁸ cultivando con ello una “inteligencia oscura de Dios”.³⁹

La *percepción*, también entendida como *sensación* (αἴσθησις), es definida por Damasceno como la pasión del alma que percibe los materiales, distinguiéndolos; mientras que los *sentidos* (αἰσθητήρια) son los órganos (miembros corporales) por medio de los cuales se percibe algo; y lo *sensible* (αἰσθητόν) es lo que cae bajo la sensación. Los *seres sensitivos* (αἰσθητικόν), entonces, *perciben* y *distinguen* todo lo material y sensible, a través de los sentidos. *Ibidem*, p. 124 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 32, 2-5). Sin embargo, no todo movimiento de lo pasional (παθητικόν) es llamado pasión (πάθος), sino solamente lo más vehemente que llega a ser advertido por la sensación. Los movimientos pequeños y sin violencia, sin un tamaño considerable, de ningún modo constituyen una sensación. *Ibidem*, p. 130 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 36, 25-29). Por lo anterior podemos afirmar que lo sensible es la pasión que, por su vehemencia, llega a la imaginación (φαντασία), por tener tamaño o fuerza considerable para ser advertido. Esto constituye lo imaginable (φανταστός), que puede transmitirse a la memoria y, por tanto, estar en condiciones de producir conocimiento: lo imaginable, percibido a través de las sensaciones de los materiales, es transmitido al pensamiento o al razonamiento. Ambos asocian y juzgan lo imaginable, enviándolo a la memoria. *Ibidem*, p. 128 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 34, 14-17). Así, el *conocimiento de lo existente* no es de “las cosas mismas” sino de *lo imaginable* de las cosas. Lo imaginable que hemos guardado no es, en ningún modo, la realidad que hemos “conocido” en el exterior, la sensación múltiple e inefable que hemos experimentado cara al viento, sino sólo un pálido reflejo de toda esa vida palpitante, ruidosa y olorosa, un eco mudo retenido en la tablilla de nuestra mente. Con esto se confirma que son tres las pasiones involucradas en el conocimiento de lo existente: la sensación, la imaginación y la memoria (μνησμενικός). Esta última, dado que *conserva* sensaciones o pensamientos, es llamada “causa y depósito” de las memorias o los recuerdos. *Ibidem*, pp. 127-128 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 34, 3-13).

35. *Ibidem*, p. 41 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 4, 36-37).

36. *Ibidem*, p. 69 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 12b, 31-33).

37. *Ibidem*, p. 237 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 77, 30). Aquí se refiere a la *imagen* como Cristo encarnado.

38. *Ibidem*, p. 35 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 2, 6-7).

39. Pues “[...] no es posible explicar convenientemente muchas cosas sobre Dios, puesto que las comprendemos de modo oscuro”. *Ibidem*, p. 35 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 2, 7-8). Hay un pasaje similar en *Ibidem*, p. 33 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 12 b, 8-10). “Dios, no obstante, no nos dejó en una completa ignorancia, porque 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”. *Ibidem*, p. 33 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 1, 14). Lo anterior es prueba de la bondad de Dios. Ver Leo Scheffczyk, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Herder, Barcelona, 1967.

Las imágenes divinas *no*-son Dios (negación), pero *son* expresiones que exaltan la desproporción entre lo humano y lo divino, a la vez que realzan un sentido de cercanía, acentuando el hecho de estar “a nuestro alcance”, ser “a nuestro modo”, “accesibles” y “provechosas” por caer bajo uno de los aspectos que constituyen nuestra naturaleza, a saber, lo sensible y material. Con su teoría de la imagen, Juan Damasceno despliega una argumentación más radicalmente apofática que le permitirá no contentarse con la provisionalidad que en el discurso da el decir de Dios, tan sólo, lo que *no* es desde los entes.

Apofatismo y sentidos espirituales

A pesar de su condición material, la imagen, a causa de la divinidad, está unida a la divinidad misma,⁴⁰ de tal suerte que, cuando hacemos el discurso de la carne divinizada, de su supra-exaltación, hablamos de la riqueza encontrada por la carne a partir de la *unión* y *cohesión* (ένώσεώς τε καὶ συμφυΐας) con Dios.⁴¹ De este modo, Juan Damasceno define por primera vez la *unión*⁴² en la imagen entre la materia y la divinidad como una *compenetración* (περιχώρησις) recíproca de modo inconfuso e inmutable,⁴³ y encuentra su máxima expresión en la *encarnación*⁴⁴ de Cristo, en quien se han unido dos naturalezas en una hipóstasis. Con

40. *Ibidem*, p. 117 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 52, 30).

41. *Ibidem*, p. 282 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 91, 42-46).

42. Este tipo de unión a la que se refiere Juan Damasceno la hemos traducido como “congenitalidad”, en el sentido que define Aristóteles el término συμφυΐς. Ver Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Gredos, Madrid, 1992, p. 212 (Arist., *De generatione Animalium* 531 b23), donde συμφυΐς significa “grown together, naturally united”; no obstante, también en *Meteorologica* significa “born with one, congenital, natural”. Ver Henri George Lidell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1996, p. 1688. De ahí que esta unión aluda a una especie de *naturaleza conjunta* o *naturaleza unida* con la divinidad. Ver Aristóteles, *Meteorológicos*, Gredos, Madrid, 1996, p. 159 (Arist., *Meteorologica* 382 b11).

43. “Esta 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*, p. 283 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 91, 59-63).

44. “¿[...] quién puede hacer una imitación del Dios invisible, incorpóreo, no circunscrito y sin figura? En efecto, es el extremo de la locura y de la impiedad el representar a Dios. [...] Pero Dios, a causa de sus entrañas de misericordia, en verdad se hizo hombre para nuestra salvación. Y no [...] figura de hombre [...], sino verdaderamente hombre en esencia”. *Ibidem*, p. 274 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 89, 24-31).

este argumento cristológico, Damasceno concluye que la imagen divina es la *compenetración* de dos naturalezas distintas, sin que se conceda por ello su *mezcla* en sentido estoico.⁴⁵ Ahora bien, al afirmar esta compenetración, justifica que la imagen es “mediadora” entre la divinidad y la humanidad, pues, dada la encarnación de Cristo-Imagen,⁴⁶ la materia se ha dignificado. Por esto, siendo también perfectamente hombre, Cristo-encarnado toma el título de “mediador entre Dios y los hombres” (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων),⁴⁷ pues ¿qué mejor noticia para la materia que el hecho de que Dios se encarne?

Después de su unión con la divinidad, la imagen se caracteriza como *elevada* (ὑψηλός) —“materia elevada por la encarnación”—,⁴⁸ *humilde* (ταπεινός) —“divinidad humilde al hacerse carne por la encarnación”— y *común* (κοινός) de las dos naturalezas que conforman el compuesto

45. Esto es, como “cuerpos que se atraviesan recíprocamente”. Ver Alejandro de Afrodisia, *De la mixtura y el crecimiento*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2019, p. 8 (Alexander Aphrodisiensis, *De mixtione* 217, 9–10). Juan Damasceno se distancia de esta tradición al entender que la περιχώρεσις no puede definirse así, pues implicaría una confusión entre los elementos mezclados. Por eso concluye que la περιχώρεσις significa que las “personas” divinas están “compenetradas” unas en otras, “sin mezcla ni confusión”. Ver Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 76 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 14, 13). Harry Austryn Wolfson justifica esto argumentando que Damasceno no sigue el procedimiento argumentativo de sus antecesores (Tertuliano, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Apolinio, Nemesio, Agustín y Cirilo de Alejandría), que, sobre todo a finales del siglo V fundamentan la explicación filosófica de la unidad de la persona de Jesucristo usando la “analogía aristotélica de la unidad de la materia y la forma”. Ver Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964, p. 331. Tales autores se apropian de este concepto a través de otra noción aristotélica a la que Wolfson llama “unión de predominio” (*union of predominance*), la cual se define como un caso particular de unión física entre dos sustancias, estudiado por Aristóteles en el análisis de la mezcla (μῆξις) en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, Gredos, Madrid, 1987, p. 78 (Aristóteles, *De generatione et corruptione* 328 a9). Ver también Plotino, *Enéadas I y II*, Gredos, Madrid, 2001, p. 467 (Plotino, *Enn.*, II, 7, 15).

46. Porque Cristo es la imagen de Dios: el Verbo sustancial, la imagen esencial, perfecta y viviente del Dios invisible. Ver Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 48 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 8, 41–42).

47. *Ibidem*, p. 154 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 45, 45–48).

48. Al haberse encarnado en los últimos tiempos, asegura Juan Damasceno, “Cristo se sienta corporalmente, y su carne es co-glorificada. El Hijo de Dios es adorado junto con su carne con única adoración por toda la creación”. *Ibidem*, p. 235 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 75, 7–9).

que es la imagen.⁴⁹ De ahí que, por anagogía o “elevación”,⁵⁰ la materia en la imagen, a través del designio de la divinidad, conduzca al hombre a ir de la concentración en lo físico y en el mundo material a la concentración en lo espiritual y divino, pues su acción fundamental será la de *unir* los dos ámbitos de lo material y lo divino,⁵¹ lo visible y lo invisible, poniendo en crisis los límites y las diferencias entre ambos.

Transitar de la concentración de lo físico y material a lo espiritual y divino, a través de la imagen, constituye en Juan Damasceno un tipo de sensibilidad específica,⁵² completamente nueva e infundida por la Gracia, para captar las formas de manifestación de lo divino en el mundo. Esto lo llevará a profundizar no en el “qué”, sino en el “cómo” conocemos a Dios, esto es, como hemos visto ya, el *modo* para acceder a Él, a pesar de estar fuera de nuestro alcance.

Lo anterior acercará a Damasceno a lo emprendido ya en una doctrina como la de los “sentidos espirituales”, que, concebida por Orígenes de Alejandría y retomada por Gregorio de Nisa, podemos interpretar como “la contemplación, el conocimiento experimental y sabroso de

49. *Ibidem* (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 91, 146–147).

50. “Anagogía”, palabra procedente del latín “anagoge”, transcripción del término griego ἀναγωγή (elevación), en el que *ana* significa “hacia arriba” y *αγη* es “llevar”, por lo que anagogía se define como “llevar hacia arriba”. Ver Geoffrey William Hugo Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1995. De acuerdo con lo expuesto, el autor de Damasco le atribuye a la veneración de una imagen un carácter especialmente *anagógico*. Como muchos lo han anotado, este concepto remite a los escritores neoplatónicos, quienes redujeron la importancia de los ídolos entre los paganos griegos, exponiéndolos sólo como medio de acceso al divino prototipo, y no como morada de lo divino mismo. Ver John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, Nueva York, 1974, p. 43. Al respecto, son interesantes las palabras de Olympiodorus, el último de los grandes filósofos paganos de Alejandría (principios del siglo VI). Él cuestionaba lo siguiente: “Por favor, que no se piense que los filósofos ofrecen divinos honores a las piedras e ídolos [...] desde que vivimos en el mundo de la percepción sensible y que por lo tanto, somos incapaces de alcanzar el nivel de los poderes incorpóreos e inmateriales, los ídolos fueron inventados para recordárnoslo y, por medio de ellos, por la contemplación y la devoción, tener en cuenta los poderes incorpóreos e inmateriales”. Citado en Arthur Hilary Armstrong, “Some Comments on the Development of the Theology of Images” en *Studia Patristica*, Akademie-Verlag, Berlín, vol. 9, 1966, pp. 117–126, p. 125.

51. “Del mismo modo como en el bautismo unió al aceite y al agua la gracia del Espíritu (ya que los hombres tienen costumbre de lavarse con agua y de ungirse con aceite) e hizo del bautismo un lavado de regeneración”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 259 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 86, 87–90).

52. Ver Pedro Gelabert, *Dios con los cinco sentidos*, Zenith, Barcelona, 2005; Anselm Grün, *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, Lumen, Buenos Aires, 2002; Isabel Gómez-Acebo (Ed.), *Cinco mujeres oran con los sentidos*, Desclée de Brower, Bilbao, 1997.

las cosas de Dios”.⁵³ Sólo abriéndose a un tipo de sensibilidad así, Juan Damasceno podrá hacerse cargo de la realidad de esa forma integrada, unida, que ofrece en su teoría de la imagen, salvando las diferencias entre el arriba y el abajo, lo sensible y lo inteligible, y zanjando el abismo entre lo visible y lo invisible.

Cabe añadir que el desarrollo de los sentidos espirituales va de la mano del crecimiento de la vida espiritual, lo cual es una idea desplegada por Gregorio de Nisa, quien establece una jerarquía entre los distintos sentidos, correspondiendo cada uno a una etapa del “ascenso místico”.⁵⁴ Sin embargo, esta jerarquización, a decir de Jean Daniélou, es emprendida ya por Orígenes. A través de ella insiste en la oposición entre los sentidos carnales y los sentidos espirituales, para dar lugar a la experiencia, más que a la pura especulación.⁵⁵

53. Jorge Eduardo Rivera, “Los sentidos espirituales en la mística medieval” en *Philosophica*, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, N° 7, 1984, pp. 185–208, p. 159.

54. Ver Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, París, 1944, pp. 235–266.

55. Daniélou expone que los elementos de la doctrina de los sentidos espirituales de Orígenes podrían sintetizarse en dos pasajes. El primero será expuesto en *De Principiis*: “[e]l que haga un examen más hondo afirmará que existe, como lo ha denotado la Escritura, un sentido genérico divino; tan sólo el bienaventurado podrá hallarlo, tal como está escrito: ‘Encontrarás el sentido divino.’ De tal sentido hay diferentes especies: una vista para contemplar los objetos supercorpóreos, como es manifiestamente el caso para los querubines y los serafines; un oído capaz de distinguir voces que no resuenan en el aire; un gusto para saborear el pan vivo bajado del cielo para dar la vida al mundo; asimismo un olfato que perciba lo que llevó a Pablo a decir el buen olor de Cristo; un tacto que poseía Juan cuando palpó el Verbo de Vida [...]. Salomón sabía ya que hay en nosotros sentidos de dos géneros: uno mortal, corruptible, humano, el otro inmortal, espiritual, divino”. El segundo será propuesto en su comentario sobre el *Cantar 1*, donde Orígenes expresa lo siguiente: “El alma arrebatada por el olor de los perfumes del Verbo es arrastrada en su seguimiento. ¡Qué hará cuando el Verbo de Dios ocupe también su oído, su vista, su tacto y su gusto, de tal suerte que el ojo, si puede ver la gloria del Hijo de Dios no querrá ya ver otra cosa ni el oído escuchar otra cosa que el Verbo de vida y salud! Y aquel cuya mano haya tocado el Verbo de Vida ya no tocará nada caduco y perecedero, ni su gusto, cuando haya gustado el Verbo de vida, su carne y el pan que descende del cielo soportará ya, gustar nada. En efecto, después de este dulzor, todo sabor le parecerá amargo [...]. Quien haya merecido estar con el Cristo gustará y captará el deleite del Señor. Hallará sus delicias no en el solo sentido del gusto, sino que todos sus sentidos se deleitarán con el Verbo de vida. Por eso suplicamos a los que escuchan estas cosas que mortifiquen sus sentidos carnales, para que no reciban los impulsos que de ellos llegan, y que en cambio muestren esos sentidos divinos del hombre interior para poder captar estas cosas, según lo que Salomón dijera: ‘Encontrarás el sentido divino’”. Ver Jean Daniélou, *Orígenes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1958, pp. 370–377.

De manera muy semejante, en el despliegue de su teoría de la imagen, Juan Damasceno asume que ésta no puede representar un asunto meramente intelectual, sino un itinerario que permite la posterior elevación, transformación y purificación de la sensibilidad humana para la vida bienaventurada, recordándonos el papel que tiene la vida de los sentidos y la materia, en tanto vía para conocer y hablar de Dios. Lo anterior nos lanza a un modo de conocimiento más bien experiencial⁵⁶ que, en el siglo XX, Hans Urs von Balthasar traduce como una expresión de la experiencia místico-intuitiva de Dios;⁵⁷ y Karl Rahner como una potencia para percibir (“ver”) cosas inteligibles, incorpóreas e inmateriales.⁵⁸

Así, para Juan Damasceno la imagen da lugar a una especie de segunda sensibilidad, situada junto a lo corporal, pero superior a ello, con la que el espíritu experimenta de un modo sensible a Dios. La imagen, al ser una compenetración (unión/περιχώρησις) sin mezcla de dos naturalezas distintas (la humana y la divina), mediadora entre los ámbitos de lo divino y lo humano, hará de la naturaleza de cada uno de estos ámbitos una naturaleza *común*, en la que la materia en ella es llamada *materia elevada*, mientras que la divinidad es nombrada *divinidad humilde*, disponiendo al espíritu al verdadero momento apofático. Así, por vía de los sentidos y de la materia, la imagen hará accesible lo que, por sustancia, es inaccesible; dando a conocer desde su apofatismo lo divino, inmaterial, invisible, al acoger con benevolencia la vida sensible.✕

Fuentes documentales

Areopagita, Pseudo Dionisio, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

56. Sobre cómo es el conocimiento experiencial en la tradición de los sentidos espirituales, ver Jorge Eduardo Rivera, “Los sentidos espirituales...”.

57. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985, pp. 240-246 y 327.

58. Ver Karl Rahner, “Le début d’une doctrine des cinq sens chez Origène” en *Revue d’Ascétique et de Mystique*, Toulouse, vol. 13, 1932, pp. 113-145; Jean-François Revel, *Un festín de paroles, Histoire de la sensibilité gastronomique de l’antiquité à nos jours*, Pauvert, Paris, 1979.

- Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, Gredos, Madrid, 1987.
- _____. *Investigación sobre los animales*, Gredos, Madrid, 1992.
- _____. *Meteorológicos*, Gredos, Madrid, 1996.
- Armstrong, Arthur Hilary, “Some Comments on the Development of the Theology of Images” en *Studia Patristica*, Akademie-Verlag, Berlín, vol. 9, 1966, pp. 117-126.
- Ball, Hugo, *Crítica de la inteligencia alemana*, Edhasa, Barcelona, 1971.
- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1960.
- Boespflug, François, “Apophatisme théologique et abstinence figurative. Sur l’«irreprésentabilité» de Dieu (le Père)” en *Revue des Sciences Religieuses*, Facultad de Teología Católica/Universidad de Estrasburgo, Estrasburgo, Francia, vol. 72, N° 4, 1998, pp. 446-468.
- Damasceno, Juan, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003.
- _____. *Sobre las imágenes sagradas*, EUNSA, Pamplona, 2013.
- Daniélou, Jean, *Orígenes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1958.
- _____. *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, París, 1944.
- De Afrodisia, Alejandro, *De la mixtura y el crecimiento*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2019.
- Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998.
- _____. *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.
- Evdokimov, Paul, *L’Art de l’icône. Théologie de la Beauté*, Desclée de Brouwer, París, 1972.
- Gelabert, Pedro, *Dios con los cinco sentidos*, Zenith, Barcelona, 2005.
- Gómez-Acebo, Isabel (Ed.), *Cinco mujeres oran con los sentidos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997.
- Grün, Anselm, *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, Lumen, Buenos Aires, 2002.
- Guillet, Jacques, “La lumière intellectuelle d’après S. Thomas” en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Éditions Vrin, París, vol. 2, 1927, pp. 79-88.

- Lampe, Geoffrey William Hugo, *Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1995.
- Lidell, Henri George y Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1996.
- Lossky, Vladimir, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, París, 1967.
- De Hochheim, Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Barcelona, 2007.
- Maquart, François-Xavier-Ferdinand, “De l'action de l'intellect agent” en *Revue de Philosophie*, Les Éditions de Minuit, París, 1927, pp. 380-440.
- Martínez M., Darío, “Wittgenstein y el apofatismo” en *Theologica Xaveriana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, N° 151, 2004, pp. 519-541.
- Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, Nueva York, 1974.
- Otto, Rudolph, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2012.
- Plotino, *Enéadas I y II*, Gredos, Madrid, 2001.
- _____, *Enéadas V-VI*, Gredos, Madrid, 1998.
- Rahner, Karl, “Le début d'une doctrine des cinq sens chez Origène” en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, vol. 13, 1932, pp. 113-145.
- Revel, Jean-François, *Un festín de paroles, Histoire de la sensibilité gastronomique de l'antiquité à nos jours*, Pauvert, París, 1979.
- Rivera, Jorge Eduardo, “Los sentidos espirituales en la mística medieval” en *Philosophica*, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, N° 7, 1984, pp. 185-208.
- Romero Tejada, Juan Pablo, *Les citations de la littérature grecque chez Clément d'Alexandrie. Leur enjeu pour la connaissance de Dieu*, tesis de Doctorado en Teología realizada en Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, París, 2024.
- Schaeffler, Richard, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Verlag Karl Alber, Friburgo, 1973.
- Scheffczyk, Leo, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Herder, Barcelona, 1967.

- Sesboüé, Bernard, “Le Dieu des Pères et la question de Dieu aujourd’hui” en *Les Pères de l’Église au XXe siècle*, Cerf, París, 1997, pp. 467-487.
- Taylor, Mark C., *Disfiguring. Art, Architecture, Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007.
- Vega, Amador, “El sacrificio de la imagen. Ideas para una estética de la religión” en *Er. Revista de Filosofía*, Ediciones de Intervención Cultural, Vilassar de Dalt, N° 19, 1995, pp. 131-146.
- _____ “Estética apofática y hermenéutica del misterio: elementos para una crítica de la visibilidad” en *Diánoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. LIV, N° 62, noviembre de 2009, pp. 3-25.
- _____ “La imagen desnuda de Dios: apuntes de estética apofática” en Vega, Amador, *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 97-108.
- Von Balthasar, Hans Urs, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.