

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



LA VISIÓN DE LO INVISIBLE

EL CONCEPTO DE "IMAGEN" EN LA *EXPOSITIO FIDEI* DE
JUAN DAMASCENO

TESIS

que presenta para obtener el grado de Doctor en Filosofía:

BRENDA MARIANA MÉNDEZ GALLARDO

Director de Tesis: Dr. Ricardo Salles Alfonso de Almeida



Ciudad Universitaria, Noviembre 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Héctor, por su compañía

"Esperas sin cesar ese instante único,
que multiplica infinitamente tu vida;
este momento grande y profético,
el despertar de las piedras,
de las profundidades a ti sujetas.

El oro y el pardo de los libros se borra
en la oscuridad, poco a poco, de los estantes;
tú piensas en los países que conoces,
en cuadros y en vestidos
de mujeres perdidas hace tiempo.
Y pronto lo sabes: sí, allá estaba.
Te levantas y ante ti se yerguen,
procedentes de algún remoto pasado,
el miedo, la imagen y la plegaria."

Rainer Maria Rilke, "Recuerdo" en *Libro de imágenes*, 1899-1905.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco de manera muy especial a mi tutor nacional, el Dr. Ricardo Salles, por creer siempre en este proyecto y por su apoyo incondicional en cada una de las etapas de esta empresa.

Expreso también mi gratitud sincera a mi tutor extranjero, el Dr. Amador Vega, por animarme a optar por la “inteligencia oscura” de mi investigación y por impulsar la creatividad de este trabajo, así como por hacer posible mi estancia externa de investigación en la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

Debo agradecer, asimismo, al Dr. Guillermo Hurtado, al Dr. Luis Xavier López Farjeat, al Dr. Juan Carlos Mansur, y al Dr. Ángel Xolocotzi, por su lectura y valiosos comentarios a la presente investigación.

Mis agradecimientos se dirigen también al Dr. Markus Enders por su apoyo para mi estadía de investigación y estudios en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; al Dr. Josep Vives, por su amable consejo y orientación en la consulta de la Patrística; al Dr. Miguél García-Baró por su acogida en la Universidad de Comillas, así como al Dr. Francisco José López Sáez, también de dicha Universidad, por su guía en la reflexión de la espiritualidad oriental; al Dr. Juan Luis Lorda, al Dr. Marcelo Merino y al Dr. Domingo Ramos-Lissón de la Universidad de Navarra, por la pertinencia de sus críticas que contribuyeron al mejoramiento de esta tesis; al Dr. Juan Pablo Torrebiarte, traductor al castellano de la *Expositio Fidei*, por su guía en la lectura del Damasceno; a Cebrià M. Pifarré por permitir mi estancia en el Monasterio de Montserrat y poder acceder a la Biblioteca de la Abadía; y al profesor Ignasi Ricart de la Facultat de Teologia de Catalunya, por su cuidado en la enseñanza del griego.

Finalmente, un reconocimiento a las tres casas de estudio: la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Pompeu Fabra y la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, en las cuales realicé esta investigación. Así también, reconozco el apoyo del CONACYT, institución que me becó durante el periodo comprendido entre agosto de 2008 y noviembre de 2011.

ÍNDICE

Introducción	1
CAPÍTULO I: Teodicea damascénica. El concepto de <i>creación</i> como principio fundamental de la Metafísica de Juan Damasceno	15
Introducción	15
1. El ser surge a partir de la nada a través de la <i>creación</i>	22
1.1. Implicaciones terminológicas de la "creación" <i>a partir</i> de la nada	23
a) <i>La búsqueda de un principio</i>	24
b) <i>La etiología en la noción de "creación"</i>	27
b.1) <i>Causalidad humana</i>	28
b.2) <i>Causalidad divina</i>	28
1.2. Presupuesto teológico de la "creación <i>a partir</i> de la nada"	30
a) <i>El concepto del bien en la conformación de la noción de "creación a partir de la nada"</i>	31
a.1) <i>El bien que es Dios</i>	31
a.2) <i>El bien que es trascendido por Dios</i>	32
b) <i>El concepto de participación en la conformación de la noción "creación a partir de la nada"</i>	33
b.1) <i>La participación como creación</i>	33
b.2) <i>La participación como bondad "incompleta" en las criaturas</i>	33
2. La <i>creación</i> , puesto que no le es natural ser coeterna con Dios, no procede de la sustancia de Dios	36
2.1. Causalidad generadora	37
a) <i>La generación (γέννησις) como πρόοδος</i>	39
a.1) <i>La generación en los cuerpos</i>	40
a.2) <i>La generación divina</i>	41
b) <i>La generación fuera del tiempo</i>	41
2.2. Causalidad creadora	44
a) <i>Diferencia en el orden de lo temporal</i>	45
b) <i>Diferencia en el orden de lo sustancial</i>	46
Conclusiones	48
CAPÍTULO II: Antropología damascénica. El concepto de <i>imagen divina a partir del binomio visible-invisible</i>	52
Introducción	52
1. La organización de la totalidad de los seres creados	60
1.1. El hombre a partir de la sustancia intelectual y sensible	62
a) <i>Sustancia Intelectual/νοητὴν οὐσίαν</i>	63
b) <i>Sustancia Sensible/αἰσθητὴν οὐσίαν</i>	64
c) <i>Sustancia "media"</i>	65

1.2. El hombre a partir de la naturaleza invisible y visible	67
a) <i>El hombre como mezcla (μίξις) de sustancias</i>	68
b) <i>El hombre como señal (γνώρισμα) y muestra (ἔνδειξις) de la sabiduría superior y magnificencia de Dios</i>	69
c) <i>El hombre como recipiente (σκεύη) del propio barro de Dios</i>	69
2. El hombre creado según <i>imagen</i> de Dios	73
2.1. El hombre es creado por Dios con sus propias manos	74
2.2. El puesto del hombre en el mundo	76
a) <i>El hombre entre la totalidad de tipos de seres</i>	77
a.1) <i>El hombre es corporal</i>	77
a.2) <i>El hombre es viviente</i>	79
a.3) <i>El hombre es inteligente</i>	81
b) <i>El hombre como un microcosmos (μικρὸς κόσμος)</i>	84
c) <i>El hombre como compuesto de alma y cuerpo</i>	86
2.3. El hombre es según <i>semejanza</i> e <i>imagen</i> de Dios	89
a) <i>La semejanza según Dios, es muestra de la virtud posible en el hombre</i>	91
a.1) <i>Aproximación al concepto de "semejanza"</i>	92
a.2) <i>Aproximación al concepto de "virtud"</i>	93
b) <i>La imagen según Dios, es muestra de lo intelectual y libre que hay en el hombre</i>	94
b.1) <i>Aproximación al concepto de "libertad"</i>	95
b.2) <i>Aproximación al concepto de "inteligencia"</i>	97
Conclusiones	99

CAPÍTULO III: Teoría del conocimiento damascénica. El lugar del *conocimiento* en la concepción de *imagen divina*

Introducción	102
1. Concepto general de <i>conocimiento</i>	108
1.1. El papel de la <i>percepción</i> en la teoría del conocimiento	111
a) <i>La sensación</i>	112
b) <i>La imaginación</i>	113
c) <i>La memoria</i>	115
1.2. Diferencia entre <i>conocimiento</i> y <i>discurso</i>	118
a) <i>Los nombres de lo conocido</i>	120
b) <i>Los nombres negativos en el conocimiento</i>	121
c) <i>Los nombres afirmativos en el conocimiento</i>	122
2. La <i>imagen</i> como <i>conocimiento</i> y como <i>discurso</i>	124
2.1. Argumento tradicional	126
2.2. Argumento didáctico	127
2.3. Argumento sacramental	128
2.4. Argumento anagógico	130
2.5. Argumento sensorial	133
2.6. Argumento metafísico	136
Conclusiones	139

Conclusión	142
Bibliografía	148

INTRODUCCIÓN

El propósito de este estudio es examinar los argumentos filosóficos presentes en la *Expositio Fidei*¹ de Juan Damasceno respecto del concepto de "imagen". Este concepto fue de cardinal importancia durante el periodo de transformación en el que el "Santo Tomás de Oriente", así llamado por la tradición, forjaría de manera muy significativa su conceptualización.

Si partimos del antecedente antropológico de que la sensibilidad es el medio primordial a través del cual el mundo le es conocido al ser humano, en virtud de su constitución corporal, y de que el producto de aquella es *lo imaginable* (*objeto de la imaginación*, φανταστός), entonces nosotros declaramos, como intuición inicial, que éste es la fuente del conocimiento humano.

Así, lo que el hombre conoce del mundo no es el mundo en sí mismo, sino *lo imaginable* que de éste ha quedado guardado, a través de la percepción sensible, como recuerdo en la memoria. Entonces, y de manera general, decimos que *lo imaginable* es la sensación despierta en el ser humano. Es el modo en como el hombre se da al mundo, la forma en la que es en el mundo y, a la vez, el medio en el que el mundo se hace cognoscible al hombre.

Esta forma de justificar qué es *lo imaginable*, llevaría a plantear, no sólo a la época misma de Juan Damasceno, sino incluso al pensamiento contemporáneo², cuestiones como ¿cuál es

¹ En adelante referida como EF.

² Cfr. Michael Tye, "The Imagery Debate" en *The Journal of Mind and Behavior*, vol. 15, (1994): 291-294. New York: The Institute of Mind and Behavior. En este ensayo se examina cuál podría ser la naturaleza de las imágenes en la mente humana, para lo cual se hace un recorrido por diferentes autores (Aristóteles, Descartes, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume y Kant) que, a lo largo de la historia del pensamiento occidental han determinado que existen un parecido fotográfico entre la realidad y las imágenes mentales. Sin embargo, Tye realiza una crítica a la postura de éstos, afirmando que entre una imagen y lo real, existe una suerte de "vaguedad" o "no-especificidad", dando, por tanto, espacio al error. La forma en como este autor resolverá el problema es a través de explicar la consistencia de una imagen por medio del experimento hecho por Kosslyn en 1980. Éste, por medio de las manipulaciones mentales hechas por la presentación de diferentes figuras, examinó que la percepción de éstas variaban en proporción de las propiedades espaciales. Por tal motivo, concluyó que las imágenes, como representaciones mentales, son, en sí mismas, propiedades espaciales. Partiendo de una definición semejante a la de Tye, David Pitt, en su ensayo "Mental Representation" afirmaría que las imágenes, en vez de representar "fotográficamente" la realidad, lo hacen ya sea de manera "pictórica" o "discursiva". Éstas, caracterizadas a su vez como "análogas" y "digitales" respectivamente, son definidas como fenoménicas y no-fenoménicas, concluyendo que las representaciones mentales son, por tanto, una especie de imágenes "cuasi fenoménicas". Así, una imagen correspondería en parte al objeto representado y en parte a aquello que está entre lo representado (el objeto) y lo que se

INTRODUCCIÓN

El propósito de este estudio es examinar los argumentos filosóficos presentes en la *Expositio Fidei*¹ de Juan Damasceno respecto del concepto de "imagen". Este concepto fue de cardinal importancia durante el periodo de transformación en el que el "Santo Tomás de Oriente", así llamado por la tradición, forjaría de manera muy significativa su conceptualización.

Si partimos del antecedente antropológico de que la sensibilidad es el medio primordial a través del cual el mundo le es conocido al ser humano, en virtud de su constitución corporal, y de que el producto de aquella es *lo imaginable* (*objeto de la imaginación*, φανταστός), entonces nosotros declaramos, como intuición inicial, que éste es la fuente del conocimiento humano.

Así, lo que el hombre conoce del mundo no es el mundo en sí mismo, sino *lo imaginable* que de éste ha quedado guardado, a través de la percepción sensible, como recuerdo en la memoria. Entonces, y de manera general, decimos que *lo imaginable* es la sensación despierta en el ser humano. Es el modo en como el hombre se da al mundo, la forma en la que es en el mundo y, a la vez, el medio en el que el mundo se hace cognoscible al hombre.

Esta forma de justificar qué es *lo imaginable*, llevaría a plantear, no sólo a la época misma de Juan Damasceno, sino incluso al pensamiento contemporáneo², cuestiones como ¿cuál es

¹ En adelante referida como EF.

² Cfr. Michael Tye, "The Imagery Debate" en *The Journal of Mind and Behavior*, vol. 15, (1994): 291-294. New York: The Institute of Mind and Behavior. En este ensayo se examina cuál podría ser la naturaleza de las imágenes en la mente humana, para lo cual se hace un recorrido por diferentes autores (Aristóteles, Descartes, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume y Kant) que, a lo largo de la historia del pensamiento occidental han determinado que existen un parecido fotográfico entre la realidad y las imágenes mentales. Sin embargo, Tye realiza una crítica a la postura de éstos, afirmando que entre una imagen y lo real, existe una suerte de "vaguedad" o "no-especificidad", dando, por tanto, espacio al error. La forma en como este autor resolverá el problema es a través de explicar la consistencia de una imagen por medio del experimento hecho por Kosslyn en 1980. Éste, por medio de las manipulaciones mentales hechas por la presentación de diferentes figuras, examinó que la percepción de éstas variaban en proporción de las propiedades espaciales. Por tal motivo, concluyó que las imágenes, como representaciones mentales, son, en sí mismas, propiedades espaciales. Partiendo de una definición semejante a la de Tye, David Pitt, en su ensayo "Mental Representation" afirmaría que las imágenes, en vez de representar "fotográficamente" la realidad, lo hacen ya sea de manera "pictórica" o "discursiva". Éstas, caracterizadas a su vez como "análogas" y "digitales" respectivamente, son definidas como fenoménicas y no-fenoménicas, concluyendo que las representaciones mentales son, por tanto, una especie de imágenes "cuasi fenoménicas". Así, una imagen correspondería en parte al objeto representado y en parte a aquello que está entre lo representado (el objeto) y lo que se

el proceso por el cual un objeto sensible se vuelve algo *imaginable*? ¿Cuál es la consistencia ontológica de *lo imaginable*? ¿Es el *objeto de la imaginación* una "copia fiel" del mundo y lo real?

Por esto, sin importar si se trata de un mundo "intelectual", "moral" o "divino", afirmamos que *lo imaginable* es la participación, el tomar parte, el acceso a cualquiera de ellos por vía de la sensación vuelta memoria. Esta concepción respecto a *lo imaginable* sería fundamental para Juan Damasceno, afirmamos como una de nuestra tesis esenciales, en la conformación de la definición del εἰκὼν (*imagen*).

Determinar qué es una *imagen* y su lugar en la vida del ser humano, alcanzó otras esferas además de las teóricas. Los siglos VII y VIII entre los que vivió el Damasceno (675- 750)³, definieron al gran Imperio Romano tanto en el ámbito geo-político como también en el cultural, religioso e ideológico. En ellos tuvo lugar el primer rompimiento fuerte en la estructura del Imperio como poder universal, originado, por una parte, por la emergencia de los dos grandes centros de poder por los que los sucesores de Augusto y Constantino dividirían la posesión de lo que había sido el mundo antiguo; y, por otra, por el dominio árabe del califato Omeya establecido en el sur y, con ello, la emergencia del Islam en el Imperio. Por lo anterior, esta época es comprendida como la primer crisis o el primer peldaño de la desintegración de la tradición clásica⁴.

En este contexto de fragmentación, la controversia sobre ¿qué es una *imagen*? tuvo un lugar decisivo y, muy probablemente, jugaría un papel fundamental en el esfuerzo tanto de la conservación de la unificación del Imperio, como, posteriormente, de la reunificación del

mantiene en la mente de dicha representación, lo que no equivale a la totalidad de éste, sino a lo más o menos brillante, fuerte y vívido de lo percibido. Cfr. David Pitt, "Mental Representation" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/mental-representation/> (acceso mayo 2011).

³ Kotter y Studer en sus estudios críticos sobre Juan Damasceno suponen que el Damasceno nació alrededor del año 650. Dicha suposición se fundamenta en la tradición que afirma que el Damasceno habría vivido más de cien años; lo cual significaría colocar el inicio de su producción teológica después de haber cumplido los ochenta años, siendo esto poco probable. Cfr. Bonifaz Kotter, "Johannes von Damaskus" en *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, vol. 17: 127. Berlin: De Gruyter, 1988; Basil Studer, "Juan Damasceno" en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme/Instituto Patrístico Agustiniiano, 1991, 1183.

⁴ Cfr. Ernst Kitzinger, *Byzantine Art in the Making. Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art 3rd-7th Century*. London: Faber and Faber, 1977, 1-6.

mismo. La *imagen* era, en primer lugar, un medio a través del cual se pudo fomentar y controlar concedidamente emociones y valores. La *imagen* fue parte de un sistema por medio del cual el Imperio y la Iglesia desempeñaron su papel en la ordenación y regulación de la sociedad. Por lo tanto, la *imagen* fue esencial para el funcionamiento de esta sociedad que, sin duda, pudo haber sido completamente diferente sin ella.

Ciertamente, el modo particular en como la *imagen* fue pensada, producida y utilizada en aquel momento fue el εἰκών. La comprensión de éste, en la actualidad, representa un problema terminológico: La extendida definición moderna de identificar al εἰκών únicamente con "paneles pintados", nos impide adentrarnos a la concepción que de él se tenía en aquellos días. La palabra griega εἰκών (de la cual la palabra moderna "ícono" es sólo una variante), fue usada en esa época para referir absolutamente a cualquier imagen que, por ser constituida de materia, era asequible a los sentidos. Por ello, en el término εἰκών, se incluirán no sólo las llamadas "imágenes visuales", sino también las olfativas, táctiles, gustativas y auditivas, siendo esta últimas de notable importancia para Juan Damasceno y su época, ya que existía la creencia de que por el oído, la Sagrada Escritura era recibida y conocida por el ser humano. Así, lo mismo podía llamarse "εἰκών" a las pinturas portátiles (en el sentido moderno), que a los mosaicos monumentales en las paredes o criptas, que al hombre, al Emperador y a Cristo, en tanto que "participación" de Dios en la tierra, esto es, en el mundo sensible.

Por esto, cuando la Controversia Iconoclasta resolvió prohibir todo uso de imágenes por ser "idolatría"⁵, no sólo afectaría al ámbito de lo religioso. En los siglos VII y VIII, la resolución de la pregunta por el "ícono" (εἰκών) se comportó también como una cuestión de índole político, social y cultural, llegando a conformar con ello, una "política del icono"⁶

⁵ Por su fundamentación en las prohibiciones escriturísticas del Antiguo Testamento. Cfr. Ex 20, 4: "No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra".

⁶ No importa si eran pensadores "paganos" o cristianos, siempre hubo quienes estuvieron a favor o en contra del uso de imágenes para representar a la divinidad. Pero no fue sino con la aparición del poder imperial en medio de esta discusión, por la que la pregunta ¿qué es una imagen? se tornó políticamente violenta: "Puesto que la Iconoclastia bizantina nació el día en que un emperador inauguró una política de hostilidad hacia las imágenes religiosas, el estudio de los orígenes de esta política hostil a los iconos debería empezar por una investigación sobre la <política del icono> de los emperadores bizantinos que precedieron al primer soberano iconoclasta." André Grabar, *La iconoclastia Bizantina. Dossier Arqueológico*, Ana López Álvarez (Tr.). Madrid: Akal Ediciones (colección arte y estética), 1998 (1984: "L'iconoclisme byzantin", Flammarion), 25.

y un arte icónico⁷ que, durante más de un siglo de vida⁸, afectaría a los países vecinos del Imperio, teniendo numerosas repercusiones en la civilización y cultura de los países ribereños del Mediterráneo.

Estado e Iglesia tendrían una participación activa en la definición de ¿qué es una *imagen*? Esclarecer dicha cuestión, podría dar pie a la afrenta de la Iconoclastia bizantina. Pero, mientras que desde mediados del siglo VI los emperadores introducirían los íconos en la vida pública del Imperio, la Iglesia no se pronunciaría durante todo este periodo que vio nacer y desarrollar el uso de las imágenes cristianas y su culto. No sería sino hasta fines del siglo VII y, sobre todo, del siglo VIII, cuando la Iglesia consideraría el problema de las *imágenes* como un problema importante a resolver⁹.

Fue en el Concilio Ecuménico de Nicea II (año 787), cuando la Iglesia defendería la veneración de los íconos ("iconodulia"¹⁰) a través de la definición específica de "qué es una *imagen*". Dicha defensa se concentró en dos tipos de argumentos: (a) aquellos que, defendiendo la Tradición, justificaban la práctica de los íconos en el seno de la Iglesia

⁷ Así por ejemplo, propio de la época fue la decoración de las iglesias con retablos que recordasen los concilios. Esta práctica se estableció en la época en la que el Imperio se agrandaba y reunía en el interior de sus propias fronteras a la inmensa mayoría de los cristianos. Según la costumbre bizantina, el emperador debía aparecer en el retablo como el que convocaba al sínodo y al que la iconografía de la época lo solía representar como su presidente. Por lo anterior, este arte típico de Bizancio, se convirtió pronto en un problema. En la iglesia de la Natividad en Belén, por ejemplo, se deja ver lo que significó la dificultad de representar en la nave central de la iglesia una fila de escenas donde dominara la presencia de un emperador de Constantinopla, por ello, la iglesia de la Natividad muestra el ciclo de los concilios en los muros de su nave, pero a diferencia de otras iglesias de la época, están representados de forma anicónica (son mosaicos sin personas, en los que no hay más que inscripciones, es decir, reproducciones monumentales de documentos jurídicos establecidos según los usos del derecho canónico). Muchos califican este acontecimiento como un claro ejemplo de la influencia del arte omeya (anicónico). Pero que políticamente, sin duda, también tiene notable interés: no convenía, ni política ni religiosamente, la representación cristiana del emperador, si es que se buscaba la unificación del territorio bajo el nuevo Califato Omeya. Cfr. *Ibidem*, p. 58 y ss.

⁸ Hubo en esta época pensadores "paganos" que trajeron a la luz la pregunta por la verdad o falsedad de las imágenes, así como la pertinencia de la representación material de la divinidad. Por ejemplo, Clemente de Alejandría (150?-213), al preguntarse qué es una imagen, refirió a Zenón de Citio (333-264? a.C.) como quien estuviera en contra de las imágenes, pues éstas son obras de hombres indignos y, por tanto, incapaces de representar a los dioses. Así también Arístides (540-479 a.C.), no vio ningún motivo para adorar objetos creados por hombres. De la misma manera en como hubieron pensadores detractores de las imágenes, hubieron quienes pensaron a favor de éstas. Tal es el caso de Dión Crisóstomo (40?-120?) que, en su *Discours olympique*, declaró que las imágenes de los dioses tienen el valor de las efigies de éstos, estando compenetradas con la *esencia* de la divinidad: "intentamos hacer ver lo incorpóral y lo invisible mediante lo visible y lo comparable. Ponemos en práctica la presencia del símbolo. El arte se acerca más a la verdadera naturaleza de Dios". Pero también Focio, en el siglo IX, en su libro *Sobre la ortodoxa*, diría: "La belleza plástica es la que asegura expresar lo divino". Cfr. Charly Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^{me} siècle après J.C.* Paris: Fontemoing, 1915, 98 ss.

⁹ Cfr. André Grabar, *La Iconoclastia... op.cit.*, 90.

¹⁰ Cfr. nota 44 de esta "Introducción".

desde antiguo, desmarcándose de las denuncias de los judíos (y de los paganos)¹¹; y (b) aquellos que, explicando intelectualmente qué es una *imagen*, definían la "verdad" de ésta, en tanto que "transmisora" de la Gracia al hombre¹². Formulada principalmente por Juan Damasceno, este segundo argumento sería la piedra angular sobre la que se erigiría la apología de la *imagen* de aquellos días¹³ y la que encontraría, como lo veremos en el último de nuestros capítulos, gran elocuencia a partir de la teoría antigua sobre *lo imaginable*.

Cuando el Damasceno sugirió que la *imagen* transmite o da a conocer a la divinidad, puso en la mesa uno de los problemas filosóficos de mayor relevancia para la historia del pensamiento: ¿cómo algo como la *imagen*, que esencialmente es material y sensible, puede transmitir o dar a conocer lo inmaterial (v.g. la divinidad, concebida así por la Patrística)? Lo que, según la formulación de la época, equivale a preguntar ¿cómo puede existir la "visión" de lo "invisible"?¹⁴

Tanto por la importancia filosófica que, así planteado, tiene el problema de la *imagen*, como por el hecho de representar la primer síntesis de una *filosofía de la imagen*, el pensamiento de Juan Damasceno fue elegido por nosotros como materia de estudio del presente trabajo. Este autor, quien supo genial y agudamente compilar¹⁵ e incrementar el

¹¹ *Ibidem*, pp. 56-89.

¹² Juan Damasceno, *De imaginibus*, I, 15; Migne, *Patrologia Graeca* (P.G), Vol. 94, 1244-1245, con remisiones a Hebr 8,5 y 10,1.

¹³ Bajo el imperio Omeya, en este periodo de transformación intelectual y de turbulencia político religiosa, Juan Damasceno fue uno de los personajes más importantes para la forja del concepto de "imagen" en el Concilio Euménico de Nicea II. Este autor, abordaría a los "íconos" como un medio a través del cual es posible poner en la mesa y esclarecer los problemas cristológicos (mucho más que los problemas religiosos que a partir del éxito prodigioso del Islam eran corrientes), objeto de deliberación desde siglos atrás.

¹⁴ Al respecto, el movimiento de la historia de la Filosofía ha sido pendular, proponiendo algunas veces sistemas que oscilan entre un realismo extremo y, otras, un idealismo exagerado, pasando, por supuesto, por un "sensismo" y un materialismo más o menos exacerbado. El platonismo y el cartesianismo, por ejemplo, definieron la interacción activa en el hombre de dos naturalezas, encontrando dificultades serias e incluso insuperables, al no poder explicar claramente el modo en como se originan nuestros conocimientos superiores a partir de dichas imágenes: La solución del "innatismo" no pasó de ser una solución pobre que puso de manifiesto la inestabilidad de las premisas de estos sistemas filosóficos.

¹⁵ Juan Damasceno fue conocido como un "recopilador", como "un apasionado coleccionista, que utiliza asiduamente las riquezas intelectuales de la tradición, un maestro artesano que construye con el material que los grandes pensadores del pasado han transmitido". Cfr. Dionys Stiefenhofer, *Des hl. Johannes von Damaskos genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*. München: Verlag Josef Kösel, 1923, IX. Tanto los escolásticos como el mismo Damasceno, admitieron que sus fuentes fueron los Padres que les precedieron, por ello, las ideas de los Antiguos Padres Griegos son fácilmente localizables en los textos damascénicos. Él repitió no sólo sus pensamientos, sino también, en muchas ocasiones, las palabras exactas de sus predecesores. El mismo autor dijo de sí "Yo no ofreceré nada de mi propiedad, pero sí presentaré una síntesis de aquellas cosas que se hayan dicho por los hombres santos y estudiados". Cfr. *Dialéctica*, 2, 94, 533-A. Para ubicar las secciones que fueron copiadas literalmente de otros Padres, existen diferentes ediciones críticas de las obras del autor, como la de Michael Lequien, primera edición completa de los trabajos del Damasceno publicada en Paris,

depósito filosófico secular de Grecia, principalmente de Aristóteles¹⁶, a través de la tradición de la filosofía patristica¹⁷, tuvo además para nosotros el atractivo de ser, como lo hemos dicho ya y lo habremos de abordar con más claridad en los capítulos que componen esta investigación, una figura clave para la conformación intelectual en una época de crisis. Muy probablemente debido a esto último, es que su trabajo de sistematización y compilación haya sido no sólo posible, sino necesario: Con el fin de fundamentar una argumentación capaz de soportar y defender una racionalidad específica en una tan peculiar situación de transición y fragmentación, la delimitación conceptual y terminológica de un vocablo de semejante envergadura tal como el de "imagen", era esencial.

Entonces, aunque en efecto, cuando se plantea en esta tesis tener por objeto de estudio "El concepto de *imagen* en la *Expositio Fidei* de Juan Damasceno", imponiéndonos un análisis estrictamente teórico de los argumentos filosóficos al respecto, por el papel que desempeñó este autor en la orientación de semejante cuestión, en el momento histórico preciso que se ha mencionado, no podremos dejar de lado a cada paso de nuestra argumentación, la reflexión de las causas e implicaciones sociopolíticas y culturales que llevarían al de Damasco a desarrollar su pensamiento tal como lo hizo¹⁸. El estudio de la *imagen*, esto es, en relación a lo asequible a los sentidos (principalmente el ámbito de lo visual), sería para nosotros, desde este estado de la cuestión, una introducción a un posterior ejercicio de decodificación de los valores y actitudes, así como del modo en como éstos son fomentados y/o mantenidos no sólo en aquel momento histórico, sino también, muy probablemente, en cualquier tipo de sociedad. Es decir, proporcionar un estudio específico sobre el concepto

1712. Entonces, y finalmente decimos que, para comprender la "teoría de la imagen" que Juan Damasceno desarrolló, es imprescindible ubicar a su vez el puesto que éste tuvo dentro de la tradición patristica que recogió.

¹⁶ Respecto a la filosofía griega, el Damasceno siguió muy de cerca la *Isagoge* de Porfirio (232-304), a través, sobre todo, de su discípulo Ammonio (175?-241), y las *Categorías* de Aristóteles (384-322). Cfr. Richardus Larralde, *El concepto de Hipóstasis en la filosofía patristica oriental*. Torreón, Coahuila, México: Tipografía Lazalde, 1958.

¹⁷ Juan Damasceno tendría por principales fuentes a Máximo Confesor (580?-662, *Tratados espirituales*), Gregorio Nacianceno (329-389, *Oratio*), Pseudo Cirilo de Alejandría (370?-444, *De Trinitate*), Pseudo Dionisio Areopagita (entre los siglos IV y V d.C., *De divinis nominibus*), Gregorio de Nisa (394-400, *Oratio catechetica*) y Basilio de Cesarea (329-379, *El Espíritu Santo*) y Nemesio de Émesa (300-350?, *De natura hominis*).

¹⁸ Desde hacía siglos se cuestionaba sobre la "Encarnación" de Cristo. Así, esencialmente cuerpo, ¿cómo es que éste puede ser divino también, siendo que la divinidad es incorpórea? De donde se desprendieron afirmaciones "heréticas" tales como que Cristo está constituido por dos personas, una divina y otra humana, siendo entonces María "madre de Hombre" y no "Madre de Dios" ("Nestorianismo", 431), negando también el misterio de la *unidad* de las dos naturalezas, divina y humana; así como que, tras la encarnación, no hay dos naturalezas sino una, ya que la divina ha absorbido a la humana, negando con ello la "humanidad" de Cristo ("Monofisismo", 451); después de la Encarnación, no es posible admitir que Cristo tiene dos naturalezas que resplandecen en un solo individuo, negando con ello que Cristo tiene dos voluntades ("Monotelismo", 681).

de "imagen" nos dejaría abierta la puerta para la valoración del uso político, social, cultural y religioso de la experiencia sensible en una sociedad como la de Bizancio. Paralelamente a dar a conocer *qué* entendió Juan Damasceno por "imagen", nos interesa también mostrar *cómo* es que llegó a dicho concepto, para permitir la posterior consideración y revisión de los posibles *por qué* y *para qué* de su "teoría de la imagen".

Ahora bien, los principales estudios que han considerado el pensamiento del de Damasco en torno a la *imagen*, tienden a analizarlo como parte de un movimiento histórico-cultural llamado Controversia Iconoclasta¹⁹. Entre ellos, Kitzinger²⁰, Gerhart²¹, Spidlík²² y Sahas²³,

¹⁹ Henry Patrick, "What was the Iconoclastic Controversy about?"; Walter Emil Kaegi, "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest" en *Church History: Studies in Christianity and Culture*. vol. 45: 16-31. Cambridge: American Society of Church History-Cambridge University Press, 1976; John Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*. London: Variorum Reprints, 1974; Gonzalo Fernández, "Proclo y la desacralización del Partenón" en *Erytheia*, núm. 9.1, (1988): 3-10. Alcalá: Universidad de Alcalá de Henares; David M. Gwyn, "From Iconoclasm to Arianism: The Construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy" en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, núm. 47, (2007): 225-251. Oxford: Oxford Christ Church; Ernst Kitzinger, *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*. Bloomington-London: Indiana University Press, 1976; VVAA, *Corpus Scriptorum Orientalium*, vol. 346, tomo 41: "Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III. With particular Attention to the Oriental Resources", Stephen Gero (Ed.), (1973). Louvain: Secrétariat du Corpus (SCO); VVAA, *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Anthony Bryer y Judith Herrin (eds.). Inglaterra: University of Birmingham, 1977; Milton V. Anastos, "The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815" en *Dumbarton Oaks Papers*, vol. VIII, (1954), Robert Pierpont Blake (ed.). Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press; André Grabar, *La iconoclastia... op.cit.*; *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Francisco Díez del Corral (trad.). Madrid: Alianza Forma, 1983; Fernanda de' Maffei, "Le Figurazioni Marginali del Salterio Khludov e L'Iconoclastia" y Giorgio Fedalto, "Problemi cristologici nell'iconoclastia" en *La Cristologia nei Padri della Chiesa*. Roma: Herder, 1985; Anne Mc Clanan, *Negating the Image. Case Studies in Iconoclasm*. Aldershot-Bulington: Ashgate Publishing Limited, 2005.

Así también, existen textos que, desplazándose de la problemática de la Iconoclastia Bizantina, concentran su atención en la descripción del "icono" como elemento espiritual y no sólo como factor político de la época. Cfr. André Grabar, *Christian Iconography. A Study of its Origins*. New Jersey: Princeton University Press, 1980; Graham Howes, *The Art of the Sacred. An Introduction to the Aesthetic of Art and Belief*. London-New York: Tauris, 2007; Bruce M. Metzinger, "A lexicon of Christian Iconography" en *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 45, (1976): 5-15. Cambridge: American Society of Church History-Cambridge University Press; Christoph Schönborn, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*. Antonio Bellella (trad.). Madrid: Ediciones Encuentro, 1999; B. Secondin, B. Calati, et al., *Parola di Dio e Spiritualità*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano (LAS), 1984; Thomas F. X. Noble y John J. Contreni, *Religion, Culture and Society in the Early Middle Age*. Michigan: Western Michigan University (Studies in Honor of Richard E. Sullivan), 1987; Daniel Rousseau, *Saint Jean Damascène. L'icône, objet d'art ou objet de culte?* Paris: Cerf, 2001; Konrad Onasch, *Ikone. Kirche. Gesellschaft*. München-Wien-Zürich: Schöningh, 1996; Qurrah Abú, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, Sidney H. Griffith (trad.). Louvain: Peeters, 1997. Sergei Bulgakov, *L'icône et sa vénération*, Constantin Andronikof (trad.). Lausanne, Suisse: Editions L'Age d'Homme, 1996; Aloys Butzkamm, *Faszination Ikonen*. Alemania: Bonifatius Drukerei, 2006; Mosche Barasch, *Icon, Studies in the History of an Idea*. New York-London: New York University Press, 1995; George Dion Dragas, *Ecclesiasticus II. Orthodox Icons, Saints, Feasts and Prayer*. Rollinsford-New Hampshire: Orthodox Research Institute, 2005; Vladimir Lossky y Leonid Ouspensky, *The Meaning of Icons*, G.E.H. Palmer y E. Kadubovsky (trads.). Crestwood-New York: St. Valdimir's Seminary Press, 1989; Ambrosios Giakalis, *Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Robert J. Bast (ed.). Leiden-Boston: Brill, 2005; Roselyne de Feraudy, *L'icône de la Transfiguration. Étude suivie des Homélies d'Anastase le sinaité et de S. Jean Damascène*, M. Coune y K. Rozemond (trads.). Bégrolle (Maine & Loire): Abbaye de Bellefontaine (Collection Spiritualité Orientale et vie monastique. Ouvrage réalisé avec le concours de la Fraternité Orthodoxe en France), 1978; Michel Quenot, *El icono*, Miguel Montes (trad.). Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1990; Gennadios Limouris, "St. John Damascene's Teaching about the Holy Icons" en *Icons. windows on eternity. Theology and Spirituality in Colour*. Geneva-Seitzerland: WCC Publications, 1990; Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: Verlag C.H. Beck, 2004; Jean-Claude Larchet, *L'iconographe et l'artiste*.

son algunos de los que, aún bajo el análisis histórico, exponen de manera más minuciosa las problemáticas teóricas y sus implicaciones conceptuales que una "teoría de la imagen" como la esgrimida por el autor representó en la conformación del pensamiento de aquella época.

Al Damasceno se le ha estudiado más como a un personaje histórico que como a un filósofo o a un teólogo. Por tal motivo, muchos de los trabajos existentes que dedican la atención a la figura del autor son de índole biográfico²⁴, de entre los cuales, se destaca el de Louth del año 2002. Se trata de un estudio pormenorizado, quizás el más amplio de los hasta ahora existentes, sobre la vida y obra del autor²⁵, así como sobre las diversas temáticas que éste aborda en sus diferentes trabajos.

Por otra parte, la figura de Juan Damasceno ha sido analizada como representativa de los diversos concilios²⁶ que, durante los años de la Iconoclastia, elaboraron una ortodoxia de la *imagen* frente a las herejías²⁷ y frente al Islam. Para señalar la importancia de Juan

Paris: Les Éditions du Cerf, 2008; *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Les Éditions du Cerf, ("Cogitatio Fidei"), 2010.

²⁰ Cfr. principalmente Ernst Kitzinger, "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm" en *Dumbarton Oaks Papers*, vol. VIII, (1954), Robert Pierpont Blake (ed.). Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.

²¹ Cfr. Ladner Gerhart, "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy" en *Dumbarton Oaks Papers*, vol. VII, (1953): 1-34. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.

²² Cfr. Tomás Spidlík. "Le concept de l'image chez les Pères jusqu'au Concile Nicée II" en *Studia Patristica*, vol. XXIII: "Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987", (1986): 74-86, Elizabeth A. Livingstone (ed.). Leuven: Peeters Press.

²³ Cfr. principalmente Daniel J. Sahas, *Icons and Logos. Sources in Eighth-Century Iconoclasm*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto, 1986.

²⁴ Cfr. por ejemplo la primer parte de C. Chevalier, S.J., *La mariologie de Saint Jean Damascène. Prix de L'Institut Catholique de Paris (1934)*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1936; Joseph P. Nasrallah, "Saint Jean de Damas. Son époque- sa vie- son oeuvre" en *Les souvenirs Chrétiens de Damas II*. Beyrouth: Harissa, 1950; M. Jugie, "La Vie de saint Jean Damascène" en *Echos d'Orient*, vol. 23, (1924): 137-161. París; M. Jugie, "Une Nouvelle vie et un nouvel écrit de saint Jean Damascène" en *Echos d'Orient*, vol. 28, (1929): 35-41. París; VVAA. "Die Johannes-Damaskenos-Ausgabe des byzantinischen Instituts Scheyern" en *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines*, vol. XX: Actes du VIIe Congrès des études Byzantines Bruxelles 1948.-II, (1959), H. Grégorie (ed.). Bruxelles: Fondation Byzantine et Néo-Grecque.

²⁵ Andrew Louth, *St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2002.

²⁶ Cfr. de manera particular a Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Daniel Ruíz Bueno (trad.). Barcelona: Herder (Sección de Teología y Filosofía, vol. 22), 1963. Igualmente Cfr. John Norman Davidson Kelly, *I Simboli di Fede de la Chiesa Antica. Nascita, evoluzione uso del Credo*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2009; María Consuelo Maquívar, *De lo permitido a lo prohibido. Iconografía de la Santísima Trinidad en la Nueva España*. México: INAH-Porrúa, 2006; Ignacio Ortíz de Urbina, *El símbolo niceno*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947; VVAA. "El II Concilio de Nicea y el Ícono" en *Los íconos. Historia. Teología. Espiritualidad*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica (Cuadernos Phase: Josep Urdeix, núm. 126), 2002.

²⁷ Cfr. Mushagalusa Timothee Baciyunjuze, "John of Damascus and Heresiology: a Basis for Understanding Modern Heresy". Tesis de doctorado, Church History, (abril 2008). South Africa: University of South Africa.

Damasceno en el entorno socio-cultural de la época, así como su influencia intelectual y religiosa en la Siria del imperio Omeya, Sidney²⁸ y Burns²⁹ son los dos estudiosos que, hasta el momento, consideramos los de mayor ayuda para ello. Sin embargo, nuevamente vemos cómo estos trabajos comprenden al autor no como un filósofo, sino como un personaje defensor de la Tradición Cristiana, clave para la elaboración del dogma dentro de la misma³⁰.

Otros ejemplos de los trabajos desarrollados hasta el momento, son aquellos que, considerándolo autor de importantes tratados teóricos, dejan atrás el análisis histórico-cultural de su persona, para dar paso a una análisis literario de su obra. Entre ellos mencionamos nuevamente a Sahas³¹ y Ghellinck³², como los escritores contemporáneos que más han trabajado sobre la importancia de Juan Damasceno en la producción literaria de aquella época. Pero quienes exponen de manera más elaborada la estructura de la obra del autor, por medio de un desarrollo general de su sistema de pensamiento, son Studer³³ y Louth³⁴. A este respecto, sin embargo, resaltamos que la contribución más importante es la de Kotter quien, con la edición crítica de su obra completa en lengua original³⁵, y con los comentarios y notas que hizo de la misma en el número 5 de la *Studia Patristica et*

<http://uir.unisa.ac.za/handle/10500/2200?show=full> (acceso septiembre 2009); Jean-Louis Maier, *Le dossier du Donatisme*, vol. II: "De Julien l'apostat à Saint Jean Damascène", (1989): 361-750. Berlin: Akademie-Verlag; Arthur Vööbus, "The Origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia" en *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 42, (1973): 17-26. Cambridge: American Society of Church History-Cambridge University Press; Theodore Zisis, "St. John of Damascus and the "Orthodoxy" of the Non-Chalcedonians" en *Gregorios ho Palamas*, núm. 744 (septiembre-octubre), (1992): 1133-1144. Thessaloniki: University of Thessaloniki.

²⁸ H. Griffith Sidney, "Giovanni di Damasco e la Chiesa in Siria All'Epoca degli Omayyadi" en *Giovanni di Damasco. Un padre al sorgere dell'Islam*, Sabino Chialà e Lisa Cremaschi (ed.). Magnano: Edizioni Quigajon (Comunità di Bose), 2006, 21-52.

²⁹ Robert Ignatius Burns, "Daniel Sahas. John of Damascus on Islam. The <Heresy of the Ismaelites>" en *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 42, (1973): 423ss. Cambridge: American Society of Church History-Cambridge University Press.

³⁰ Igualmente Cfr. para la importancia de la conformación del dogma y la defensa de la Tradición, Michel van Parys, "La Teología come rilettura della Tradizione", 205-228 y Detorakis, Theocharis, "Dogma e Lingua negli inni dogmatici de Giovanni di Damasco", 257-276, ambos en Sabino Chialà y Lisa Cremaschi (eds.), *Giovanni di Damasco... op.cit.*

³¹ Cfr. por ejemplo, Daniel J. Sahas, "L'Islam nel contesto della vita e della produzione Letteraria di Giovanni Damasco" en Sabino Chialà y Lisa Cremaschi (eds.), *Giovanni di Damasco... op.cit.* 87-115.

³² Joseph de Ghellinck, "L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental" en *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 21, núm. 2 (enero 1912): 448-457. München, Leipzig: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz.

³³ Basil Studer, "Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus" en *Studia Patristica et Byzantina*, vol. II, (1956). Ettal: Buch-Kunstverlag. También Cfr. VVAA. "Die Johannes-Damaskenos-Ausgabe des byzantinischen Institutes Scheyern" en *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines*, vol. XX: Actes du VII^e Congrès des études Byzantines Bruxelles 1948.-II, (1950). H. Grégorie (ed.). Bruxelles: Fondation Byzantine Et Néogreque.

³⁴ Andrew Louth, *St. John Damascene. Tradition... op. cit.*

³⁵ Principalmente "Expotio Fidei" en *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. vol. II, (1973), Bonifaz Kotter (ed.). Berlin: De Gruyter.

*Byzantina*³⁶, ofrece, por una parte, el más completo de los cuerpos literarios existentes sobre la obra de Juan Damasceno (incluso más que el de Migne), y, por otra parte, el más riguroso análisis literario del mismo, otorgando además una serie de concordancias entre las obras del autor.

Muy pocos estudios se han dedicado a analizar temáticas específicas del sistema de pensamiento de Juan Damasceno. En general, los trabajos que encontramos al respecto son aquellos que abordan problemáticas teológicas en el ámbito de la Cristología³⁷, la Cosmogonía³⁸ o la Antropología³⁹. Todavía son menos los textos que, de manera concreta, enfocan su atención al estudio filosófico del concepto de "imagen". Contamos por ejemplo con el trabajo de Parry⁴⁰, quien ofrece un estudio conceptual sobre los diversos términos relacionados con el de "imagen", tales como el de "ídolo" y "prototipo", entre otros. Pero éste es un tratamiento general de las diversas "teorías de la imagen" pertenecientes a los

³⁶ Bonifaz Kotter, "Die Überlieferung der Pege Gnoseos des Hl. Johannes von Damaskos" en *Studia Patristica et Byzantina*, vol. 5, (1959). Ettal: Buch-Kunstverlag.

³⁷ Martzelos realiza una revisión sobre los diferentes enunciados cristológicos de la Encarnación, para encontrar el lugar y valor de la cristología dentro de la Teología del autor. Cfr. Gheorghios D. Martzelos, "L'Incarnazione del Verbo e il suo significato nella Teologia del Damasceno" en Sabino Chialà y Lisa Cremaschi (eds.), *Giovanni di Damasco... op.cit.*, 125-176. De igual manera, Parry realizó un importante recorrido terminológico en torno a la teología de Juan Damasceno, teniendo por inicio de dicha reflexión el ámbito cristológico. Cfr. Kenneth Parry, *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought of the Eight and Ninth Centuries*. Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1996. Finalmente, fue Cornelia Rozemond quien, de manera más amplia y detallada, hizo un estudio mucho más exhaustivo sobre la cristología damascénica. Cfr. "La Christologie de Saint Jean Damascène" en *Studia Patristica et Byzantina*, vol. 8, (1959). Freising: Buch-Kunstverlag Ettal.

³⁸ Tomando como punto de partida el argumento por autoridad de que Dios ha esparcido su conocimiento en la naturaleza y la creación, existen diversos estudios sobre cómo el conocimiento de la divinidad es efecto de la creación. Cfr. por ejemplo Conticello Vassa, "La <Fonte della Conoscenza> tra conservazione e creazione" en Sabino Chialà y Lisa Cremaschi (eds.), *Giovanni di Damasco... op.cit.*, 177-203. Para la comprensión del argumento cosmológico que guía a Juan Damasceno Cfr. Pierre Faucon, "Infrastructures Philosophiques de la Théodicée de Jean Damascène" en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, núm. 69, (1985), París: Centre d'Études théologiques et philosophiques du Saulchoir. Finalmente, vale la pena Cfr. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Gran Bretaña: Duckworth, 1983, quien nos ilustra la comprensión de "los orígenes" de las teorías cosmogónicas y, posteriormente, de las teorías cosmológicas, inspiradas en diversos pensadores clásicos, adoptados por los Padres de la Iglesia.

³⁹ Para el estudio de la Antropología de nuestro autor, son fundamentales innumerables estudiosos contemporáneos. Sin embargo son Motta y Telfer, los que, aunque de manera indirecta por ser un estudio únicamente sobre Nemesio de Émesa, son fundamentales para comprender el argumento damascénico del hombre-microcosmos. Cfr. Beatrice Motta, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*. Padova: Il Poligrafo casa editrice, s.r.l., 2004; William Telfer (ed.), *The Library of Christian Classics*, vol. IV: "Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa", (1955). Philadelphia: The Westminster Press. Al mismo respecto, Cfr. también Anastasios Kallis, *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios von Emesa*. Aschendorff: Münster Westfalen, 1978. D'Émèse Némésius, *De Natura Hominis*, Morani Moreno (ed.). Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1987; Moreno Morani, *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio*. Milano: Vita e pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1981. Sin embargo, es Siclari el que de manera puntual nos aporta las reflexiones más pertinentes en torno a la Antropología de Juan Damasceno. Cfr. Alberto Siclari, "La nozione di microcosmo in Giovanni di Damasco" en *Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia (L'Aquila, 28 aprile-2 maggio 1973)*, vol. II: "Comunicazioni", tomo II, (1974): 3-9. Roma: Società Filosofica Italiana.

⁴⁰ Kenneth Parry, *Depicting the Word... op.cit.*

siglos VIII y IX, dentro de las que incluye, de manera no pormenorizada, la de Juan Damasceno.

Los trabajos que nos resultan de mayor valía para nuestro propósito son aquellos pertenecientes a Camaño⁴¹ y a Speegle⁴². Pero siendo ambos trabajos un estudio sobre la "imagen" en los tres discursos *De imaginibus oratio* y no en la *Expositio Fidei*, el de Camaño es un análisis muy general sobre dicho concepto, dejando de lado la problematización filosófica del mismo, y el de Speegle es una reflexión principalmente cristológica y religiosa. Mientras que el del primer autor es una descripción general sobre el concepto de "imagen", el estudio hecho por el segundo es un estudio únicamente teológico.

A diferencia de lo anterior, nosotros escogemos estudiar el concepto de "imagen" en la *Expositio Fidei*, como lo hemos dicho ya, según un análisis estrictamente filosófico y, dentro de éste, además, únicamente según la "Teoría del Conocimiento" desarrollada en dicha obra. Sólo desde esta innovadora lectura es posible concebir a la "imagen" como, según lo que deduciremos que concluye el autor, un *ser doble*, esto es, como un ser que, tanto de sustancia intelectual y sensible, como de naturaleza visible e invisible, aún desde su materialidad, puede dar a conocer y expresar lo invisible de la divinidad.

La existencia del ámbito material y su cooperación a través de la sensibilidad en la producción de *lo imaginable* como génesis del conocimiento de lo invisible, de lo incorpóreo, de lo intelectual y lo divino, ha sido un tema desde antiguo para la Filosofía. Sin embargo, leer este problema como el punto de partida de Juan Damasceno para exponer su teoría y apología del εἰκών, resulta de importante novedad. Una propuesta semejante la encontramos con Payton, en su pequeño artículo "John of Damascus on Human Cognition: An Element in his Apologetic for Icons"⁴³. Sin embargo, éste se trata únicamente de un breve ensayo enfocado en el análisis del εἰκών en los *De imaginibus oratio* y no en la

⁴¹ José Carlos Camaño, "La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de San Juan Damasceno" en *Revista de la Facultad de Teología*, núm. 85, (2004): 57-7. Argentina: Pontificia Universidad Católica Argentina.

⁴² Troy David Speegle, *The Life and Theology of Images of Saint John of Damascus*. Arlington: University of Texas, 1987.

⁴³ James R. Payton, "John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons" en *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 65, núm. 2, (junio 1996): 173-183.

Expositio Fidei, dejando de lado un sinnúmero de argumentos mayormente sistematizados, que permiten una explicación más atinada tanto de problemáticas como de términos (entre ellos el de φανταστός) que justifican de manera más precisa dicha propuesta.

Así, planteamos como hipótesis de trabajo de la presente investigación que *es imposible comprender, incluso identificar, el concepto de "imagen" en la EF, sin hacer referencia a la noción de "conocimiento humano" desarrollada por su autor*. Por lo anterior, tenemos por objetivo general determinar qué relación tiene en el hombre la *imagen* con lo-no-sensible en tanto que ámbito intelectual.

Para desarrollar dicho objetivo, será necesario, por una parte, definir minuciosamente los argumentos y conceptos implicados en los orígenes del conocimiento según la *EF* para, y por otra parte, determinar cuál es el concepto más acabado de "imagen" según Juan Damasceno, justificando entonces la relación de ésta con el conocimiento humano.

A pesar de que *De imaginibus oratio* es la obra más célebre de Juan Damasceno por la que se le reconoce como el gran "iconodulo"⁴⁴ del periodo iconoclasta, hemos determinado estudiar el concepto de "imagen" estrictamente en la *Expositio Fidei*⁴⁵ debido a que ésta es el trabajo más sistematizado y completo del autor, dentro del cual se desarrollan de manera amplia los términos y problemáticas que darían pie a sus posteriores y más acabadas definiciones de "imagen" en las demás obras.

Cabe decir que, aunque en el presente estudio seguiremos la citación de la *EF* según la edición de Kotter⁴⁶, la forma en como la edición latina de Burgundio de Pissa (1110-1193) dividió la obra, nos sirvió para comprender el desarrollo general de la misma. Gracias a

⁴⁴ Esto es, el "amigo de los íconos" o "defensor de los íconos" como lo describiría André Grabar en referencia a los defensores de la veneración o culto (δουλεύω: siervo, esclavo, servil, Cfr. LSJ) a los iconos cristianos durante el tiempo de la Iconoclastia. Cfr. *La iconoclastia Bizantina... op.cit.* y *Las vías de la creación en la iconografía cristiana, op.cit.* También Cfr. N.B. Tomadakis, en su artículo "Ancora «iconodulia» e «iconofilia»" en *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon. Annuaire de l'Association d'études byzantines*, vol. 44, (1979-80): 282. Atenas.

⁴⁵ La lectura de la obra griega *Expositio Fidei* será revisada a partir de la obra preparada por Bonifatius Kotter (Cfr. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. II: "Expositio Fidei", (1973), B. Kotter (ed.). Berlin: De Gruyter), así como de la única traducción completa al castellano preparada por Juan Pablo Torrebiarte Aguilar (Cfr. *Exposición de la Fe*. J. P. Torrebiarte (trad.), Madrid: Ciudad Nueva, 2003). Ambas ediciones proporcionan, además, una serie de comentarios críticos y referencias bibliográficas importantes para comprender el argumento del Damasceno.

⁴⁶ Bonifaz Kotter, "Expositio Fidei" en *Die Schriften... op. cit.*

esto es que nosotros dividimos a la obra para su estudio en "Tratado teológico"⁴⁷, "Tratado antropológico"⁴⁸, Tratado cristológico"⁴⁹ y "Tratado iconológico"⁵⁰.

Esta estructura de la EF nos marcó la pauta para dilucidar los elementos conceptuales a estudiar y poder comprender el concepto de "imagen". Sin embargo, por la naturaleza de nuestro análisis, no partiremos del "Tratado teológico", sino de todos aquellos argumentos que a lo largo de la EF nos permiten comprender la metafísica de la cual comenzó nuestro autor. Por lo anterior, el presente estudio comenzará interpretando lo que Juan Damasceno entendió por "creación", con el fin de determinar la consistencia metafísica de "todo cuando existe".

Luego, como segundo capítulo, procederemos a describir qué entendió el de Damasco por "hombre". Para cumplir tal cometido, requerimos primeramente determinar qué lugar tiene el ser humano dentro del todo creado, dando a conocer la "teoría del ser" desarrollada por el autor. Este capítulo, constituirá el nodo de nuestra investigación, ya que, por una parte, en él se enunciará por primera vez la noción de "imagen" (εἰκών), en tanto que el hombre es definido como "imagen divina" (θεῖαν εἰκόνα), y, por otra, determinando el argumento antropológico, podremos descifrar en qué consiste el "conocimiento" humano.

⁴⁷ Síntesis trinitaria guiada por los conceptos de *hipóstasis* y de *unidad*. En ésta, el Damasceno desarrolló el tema del *conocimiento* sobre Dios, de donde se desprende la distinción entre *existencia* y *esencia* divinas. De nuestro interés específico serán la EF 11, 12 y 12b, en los que se desarrolla el tema de "los nombres de Dios" a partir de reflexionar sobre lo que "se dice corporalmente" de Él. Así, en estos capítulos se especifican algunos conceptos clave que nos serán útiles para comprender la Filosofía de la imagen que Juan Damasceno defiende hacia el final de la EF (el así llamado por nosotros "Tratado iconológico").

⁴⁸ Siguiendo principalmente la tradición heredada por Nemesio de Émesa, Juan Damasceno se concentró en desarrollar cada una de las potencias del alma del hombre para justificar, principalmente, por qué éste es una *imagen* de Dios (EF 26). Será sugerente para nuestra investigación la *imaginación* en la que aparece el concepto de φανταστών (EF 31). A través del desarrollo completo de la "psicología" humana, en este *Tratado Antropológico* Juan Damasceno sentó las bases para comprender qué es *conocimiento* por medio de la definición de las "pasiones cognoscitivas". Así también, explicando cómo se lleva a cabo la "conjunción" entre alma y cuerpo en el hombre, sentó las bases para el, así llamado por nosotros, *Tratado Cristológico*: así como el cuerpo y el alma en el hombre, la divinidad y la humanidad de Cristo han de entenderse como un "conjunto".

⁴⁹ En el que Juan Damasceno desarrolló su Cristología a partir de conceptos tomados de la Antropología tales como *actividad*, *pasión*, *voluntad* y *carne-cuerpo*. De este tratado cristológico serán de nuestro interés especialmente los capítulos EF 47, 51, 57, 59, 61, 63 y 71, en los que Cristo es llamado *imagen* del Padre.

⁵⁰ En el que el Damasceno dio respuesta a un listado de problemas religiosos y culturales de su época, otorgando, finalmente, diversos acercamientos a la definición conceptual de "imagen" a través de su distinción y/o relación terminológica con otros conceptos tales como "prototipo", "representación", "figura", etc. Dentro de este apartado, el tema de la "dignificación" de la materia por medio del concepto de "divinización", será fundamental para comprender el papel de la imagen en el conocimiento de la divinidad: EF 84, 85, 86, 89 y 90.

Finalmente, el último de los capítulos de la presente tesis, buscará justificar qué relación tiene la "imagen" con la Teoría del Conocimiento esgrimida por nuestro autor. Para lo cual, será necesario definir primeramente en qué consiste dicha "Teoría del Conocimiento", revisando paralelamente la pertinencia de nuestra lectura del concepto de "imagen" a la luz de la noción de "conocimiento". Una vez desarrollado este ejercicio argumentativo, podremos, finalmente, concluir qué entendió Juan Damasceno por "imagen".

Al ser éste una propuesta de lectura al concepto de "imagen" en la EF, este trabajo es esencialmente un ejercicio de interpretación de lo dicho por Juan Damasceno en su tratado. Por lo tanto, el desarrollo del mismo se caracteriza por ser, primeramente, un análisis textual para, posteriormente, ser una construcción de la coherencia entre los elementos conceptuales encontrados. Así, la lectura de la EF aquí propuesta se fundamenta, principalmente, en un método selectivo de textos que nos permitirá ilustrar el desarrollo de la "Teoría de la imagen" de Juan Damasceno según su "Teoría del Conocimiento".

CAPÍTULO I

Teodicea damascénica. El concepto de *creación* como principio fundamental de la Metafísica de Juan Damasceno

Introducción

Los análisis crítico-literarios de los últimos años, así como los diversos estudios de historia de las tradiciones, religiones, orientalista y mitología, sostienen que el sentido de las afirmaciones veterotestamentarias¹ en torno a la *creación* en la literatura hebrea no fue dar una respuesta a la pregunta <de dónde> viene el mundo, sino explicar la permanencia del mundo y la seguridad existencial del hombre. Fue hasta el pensamiento helénico cuando se planteó la cuestión del origen del mundo (estudio de las causas).²

Por tal motivo, la estructura del pensamiento cristiano primitivo, que se levantó sobre la reflexión acerca de dichas afirmaciones bíblicas, compendió sus creencias en fórmulas confesionales breves que se limitaron a llamar al Dios-Padre simplemente como "Pantocrator" y al Dios-Hijo como "Soter"³, sin dar una explicación de, por ejemplo, por qué ese Dios Padre era "creador de todo".

Fue hasta el siglo II d.C., en el enfrentamiento con las doctrinas dualistas de la gnosis griega, cuando se comenzó un esclarecimiento de dichas afirmaciones⁴ y, posteriormente a

¹ Gen 1, 1-2, 4a y 2, 4b-3, 24. Estos pasajes del Antiguo Testamento contienen a su vez fuertes equivalencias con las cosmogonías y cosmologías de los pueblos circundantes del antiguo Israel (sumerios, babilonios, egipcios y persas).

² Cfr. John Auer, "El mundo, creación de Dios" en *Curso de Teología dogmática*, vol. III, (1979): 30, Claudio Gancho (trad.). Barcelona: Herder, 1979.

³ Cfr. Henricus Denzinger y Adolf Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, vol. 36, (1976): 1-17.23.25. Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma: Herder.

⁴ Frente a la gnosis y su dualismo los grandes apologistas de los años 180-250 elaboraron sobre todo la interpretación histórico-salvífica de la idea de *creación*. Aquí hay que mencionar en primer término a Ireneo de Lyon, por su visión unitaria de la doctrina creacionista y soteriológica, y por el énfasis con que identificó la *palabra creadora* con Cristo (*Adv. haer.* III, 9,3; 16,6-8). El paralelismo Cristo-Adán enseña que, ya en la formación del primer hombre, Dios tenía en su mente a Cristo redentor (III, 21,10). Dios sólo quería tener a alguien a quien pudiera dar prueba de sus bondades (IV, 14,1). Pero es sobre todo su teología de la recapitulación, en relación con EF 1, 10 y sus afirmaciones sobre la economía

comienzos del siglo IV, se adoptaron entre los símbolos bautismales cristianos fórmulas explicativas del tipo "Señor del cielo y de la tierra" o "creador de todas las cosas"⁵.

Justamente por esto fue que la doctrina de la *creación* ganara tanta importancia entre los apologistas de los siglos II y III d.C., al enfrentarla con las cosmogonías griegas⁶. Contenidos en ella tanto las afirmaciones bíblicas ya conocidas por la tradición de la Iglesia primitiva, como los nuevos elementos conceptuales y argumentativos de fuerte talante neoplatónico⁷ y aristotélico, dicha doctrina fue enfrentada y/o sintetizada con las cosmogonías griegas, de nueva envergadura para el pensamiento cristiano.

La idea *creación*, que tiene su origen en la tradición bíblica, sugería al intelecto que sólo el poder divino era capaz de provocar la eclosión espontánea del universo a partir de la nada: trayendo desde la nada a la existencia, es como la palabra creadora de Dios llevó efectivamente a cabo el surgimiento del universo⁸, siendo la *creatio ex-nihilo*, así llamada por la tradición, una *creatio ex-deo*, en otras palabras, teniendo por origen la "creación a partir de la nada" a Dios.

divina (plan de salvación), lo que pone de manifiesto el pensamiento constructivo del obispo de Lyon. Tertuliano (160?-220?), que no presenta una orientación histórico-salvífica tan decidida, hubo no obstante de defender resueltamente contra el dualismo de Marción (85?-160?) la identidad del Dios creador con Cristo como Verbo creador (Cfr. *Adv. Marc.* II, 5-11; *De praescript.* XIII: "No hay sino un Dios y nadie más junto al creador del mundo, que todo lo sacó de la nada mediante su Verbo emitido *-emissum-* antes de todas las cosas y que se llama Hijo suyo."). Hipólito de Roma (170?-235?) se enfrentó detenidamente en su *Refutatio* (de modo especial en el libro X) a los errores de las concepciones gnósticas sobre la formación del mundo, para acabar presentando en los capítulos 32-33 la doctrina creacionista más profunda de su tiempo: la del Dios único, creador libre de los cuatro elementos y de todas las cosas, y la del Logos, portador de la voluntad del Engendrador y que conocía perfectamente el pensamiento del Padre, como creador del mundo visible. Cfr. John Auer, "El mundo... *op. cit.*, 47.

⁵ Cfr. EF 3,9; Act 17, 24; 14,15.

⁶ En el espíritu del platonismo medio y de los estoicos nos sale al encuentro un Dios como "origen de todo" (ἀρχή τῶν ὄλων), "principio del universo" (Cfr. Arístides, *Apol.* I, 2-3; Justino, *Apol.* II, 6, 10; Taciano, *Oratio ad Graecos* IV, 3). Como contrapeso a esta afirmación un tanto abstracta, se destacó también la idea de la función mediadora del *logos* en dicha creación. Tal es el caso de lo que Justino dijera sobre Filón de Alejandría en *Dial.* 61, 3s. Por otro lado, Teófilo de Antioquía en su *Ad Autolyicum* I, 3 esclarecería por qué el *logos* es entendido como principio co-creador según la distinción estoica entre el λόγος ἐνδιάθετος y el λόγος προφορικός. Para él, el *logos* es el servidor (ὑπουργός) del Padre. Cabe destacar que todos los apologistas tomaron posiciones distintas, incluso a veces contrarias, en su doctrina de la libertad del acto creador: mientras que unos fueron partidarios del monismo estoico o del dualismo platónico, otros evitaron seguir las antiguas cosmogonías. Cfr., Leo Scheffczyk, "Schöpfung und Vorsehung" en *Handbuch der Dogmageschichte* (HDG), vol. 2, (1963): 41. Freiburg i. Br.: Herder.

⁷ Como en el caso de Dionisio Areopagita (Cfr. principalmente *De divinis nominibus*, sobre todo el capítulo 4, PG 4, 393-700), cuya obra fuera comentada por Máximo el Confesor y, a través de su traducción por Juan Scoto Eriúgena (¿-877?), influyera notablemente también en la Teología occidental de la Edad Media.

⁸ Gen 1, 2ss.

El naciente pensamiento patrístico, tanto griego como latino, debía proseguir el designio de elucidar racionalmente esta idea. Así, unos siglos más tarde, la instauración de la ortodoxia de la fe llevó a Juan Damasceno a situarse en la perspectiva *creacionista* de este, ya viejo tema, y resolver con ello el problema de la causalidad originaria del mundo, es decir, de la fundación de los seres en *el ser*.

Con fuerte carga platónica y aristotélica, la doctrina creacionista del de Damasco se encuentra en la base de su metafísica. Lo que el autor entienda por "creación", será anotado por nosotros como un "concepto-raíz" que echa las simientes para la conformación tanto de cada una de las familias temáticas de su pensamiento - comenzando por la Cosmología, pasando por la Antropología, y culminando con la Epistemología- como del que para nosotros constituye el objetivo general de la presente tesis: comprender el concepto de "imagen" a luz de la "Teoría del conocimiento" de Juan Damasceno.

Por su importancia en la conformación de la estructura del pensamiento damascénico, la doctrina de la creación la tendremos por materia de estudio en este primer capítulo. Así, el objetivo de éste es estudiarla en la EF, con el fin de comprender la consistencia metafísica de las criaturas.

Como objetivos secundarios planteamos: introducir el pensamiento de Juan Damasceno por medio del estudio de la infraestructura filosófica de su doctrina de la creación (a); enunciar y definir concretamente cada uno de los conceptos que se encuentran a la base de su metafísica (b); identificar los problemas filosóficos que ellos inauguran (c).

Ahora bien, como hipótesis de trabajo afirmamos que la estructura metafísica de la creación determina el lugar de la *imagen* en su relación con la divinidad, debido a que la imagen se define también como "criatura", esto es, como "absolutamente-distinta-a-Dios".

Dicha hipótesis la desarrollaremos estructurando nuestro capítulo según las dos afirmaciones fundamentales de la doctrina de la creación de nuestro autor⁹:

1. El ser surge a partir de la nada a través de la *creación*

Por ser la premisa inicial para la definición y justificación de la "creación" tanto de la doctrina creacionista damascénica, como de la Patrística en general, ésta constituirá la materia de estudio del primero de los apartados del presente capítulo. En él tendremos por objetivo principal definir a Dios como *causa y principio* de la "creación". Para cumplir con lo anterior, subdividiremos su análisis según las "implicaciones terminológicas de la "creación" *a partir* de la nada" (1.1.), y el "presupuesto teológico de la "creación" *a partir* de la nada" (1.2.).

El inciso 1.1. tendrá por objetivo, como su nombre lo indica, conceptualizar los términos, en este caso de *principio y causa*, que se implican en la definición de "creación". Dichos términos nos llevarán a concluir que la llamada "creatio ex-nihilo" en el pensamiento damascénico se entiende a su vez como una "creatio ex-deo". Para lo anterior, habremos de enunciar, primeramente, por qué la búsqueda de un principio de la "creación" radica tanto en la *insatisfacción* con la pura autocontemplación, como en la *ilimitación* divinas (a); y, secundamente, la *etiología* de "creación", lo cual nos conducirá a determinar que Dios es *causa* de la creación gracias a lo cual será llamado "causa sin causa" o "causa última" (b). Para lo anterior, será necesario definir específicamente la *causalidad* en el pensamiento del de Damasco, a partir de la distinción planteada entre *causalidad humana* ("producción a partir de materia preexistente") (b.1), y *causalidad divina* ("creación a partir de la nada") (b.2).

Una vez que hayamos justificado que la creación es "creatio ex-deo", el inciso 1.2. se avocará a definir al *bien* y a la *participación* como dos de los conceptos teológicos por

⁹ Aquí hemos echado mano del orden propuesto por Faucon al tratar el tema de "creación" en Juan Damasceno. Cfr. Pierre Faucon, "Infrastructures Philosophiques de la Théodicée de Jean Damascène" en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, núm. 69, (1985): 361-387. París.

excelencia para comprender qué es la "creación a partir de la nada". Por tal motivo dividiremos al inciso en el análisis del concepto del *bien* en la conformación de la noción de "creación a partir de la nada" (a), donde se distinguirá al *bien que es Dios*, esto es, al bien trascendente, al "bien" que se identifica con Dios (a.1), del *bien que es trascendido por Dios*, es decir, del bien que no se identifica con Dios, no pudiendo definirlo (a.2). Posteriormente, anotaremos el concepto de *participación* en la conformación de la noción "creación-a-partir-de-la-nada" (b). En esta sección temática definiremos, primeramente, a la *participación* como "creación" (b.1), lo que nos permitirá seguidamente ubicar una de las problemáticas álgidas de la doctrina damascénica de la creación: por ser las cosas creadas por Dios, es decir, por ser "participadas", ¿su ser es idéntico a Él? Para resolver dicha cuestión, al igual que como lo hiciera nuestro autor, nos valdremos de la que, deducimos, es la afirmación "nodo" de su argumentación: La *participación* como *bondad "incompleta"* en las criaturas (b). Concluyendo así que las cosas creadas, por ser sujetos de cambio, no *son* "el Bien": mientras que Dios es *completamente* bueno, las cosas creadas *no lo son*.

2. La creación, puesto que no le es natural ser coeterna con Dios, no procede de la sustancia de Dios¹⁰

Esta segunda e importante afirmación hecha por Juan Damasceno tuvo por objetivo, según lo veremos, esclarecer la confusión entre *creación* (γένεσις) y *generación* (γέννησις), la cual condujo en su época a decir cosas como que Cristo, siendo "hijo" de Dios, era *creado*, negando consecuentemente con ello su divinidad.

A la luz de la lectura de sus textos, afirmaremos que nuestro autor procedió a resolver dicha confusión por medio de la distinción entre la *causalidad generadora* (2.1) y la *causalidad creadora* (2.2), motivo por el cual dividiremos el presente apartado en el estudio específico de cada una de ellas.

¹⁰ EF 8, 69-72: Ἡ δὲ κτίσις ἐπὶ θεοῦ θελήσεως ἔργον οὐσα οὐ συναϊδίος ἐστὶ τῷ θεῷ, ἐπειδὴ οὐ πέφυκε τὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγόμενον συναϊδίον εἶναι τῷ ἀνάρχῳ καὶ ἀεὶ ὄντι.

En primer lugar, la *causalidad generadora* (γέννησις) será definida por nosotros como *procesión* (πρόοδος) (a), lo que nos permitirá recalcar la existencia de seres que *hipostática*, mas no *sustancialmente*, son distintos a sus "generadores". Lo anterior, según lo justificaremos, será la clave para comprender cómo nuestro autor afirmaría que un "hijo" es una hipóstasis distinta de su "padre", sin que por ello ambos sean sustancialmente diferentes. Luego entonces Cristo, por ejemplo, siendo el "Hijo-de-Dios", aún al ser una hipóstasis distinta del Padre es también divino (sustancia divina). Para lograr esta difícil aclaración, subdividiremos el presente inciso según la distinción hecha por el mismo autor entre *la generación de los cuerpos* (a.1) y *la generación divina* (a.2). Dicha distinción tendrá por fin para nosotros mostrar que la *generación* de las criaturas es *sustancialmente distinta* de la del Creador: Puesto que la *generación* es sustancialmente idéntica al sujeto que la realiza, mientras que la *generación de los cuerpos*, por provenir de seres creados, es una generación corrupta y cambiante, la generación es eterna y "siempre la misma". Esta distinción entre los tipos de generaciones anotados por Juan Damasceno nos conducirá a determinar con mayor precisión qué significa que la *generación divina* sea una generación fuera del tiempo (b). Este segundo inciso nos permitirá comprender de manera aún más clara cómo Juan Damasceno justificaría que el Hijo-Cristo, aún siendo engendrado, es "eterno", eliminado con ello toda posibilidad de afirmar de Éste ser "criatura". Así, la enunciación de la *causalidad generadora*, según los incisos mencionados, será definitiva para entender la afirmación de que "la creación no procede de la sustancia de Dios", pues mientras que, por una parte, se establece una *identificación absoluta* entre Dios-Padre y Dios-Hijo según la *eternidad*, la *no-corrupción* y la *no-mutabilidad*, por otra parte, se afirma con ella una *distinción absoluta* entre la divinidad y la criaturalidad.

En segundo lugar, definiremos la *causalidad creadora* no en el ámbito de lo *hipostático*, como en el caso de la *causalidad generadora*, sino en el de lo *sustancial* y lo *temporal*. Así, para nuestro autor, la *diferencia en el orden de lo temporal* de la criatura con respecto al Creador (a) será definitiva en tanto que el *tiempo* en el que ella es creada, también fue creado. Entonces, en contraposición a la divinidad, la criatura será definida como lo "no-eterno", esto es, como aquello que no le es natural la existencia desde siempre. Posteriormente, enunciar la *diferencia en el orden de lo sustancial* (b) nos permitirá

comparar el concepto de *producción* con el de *creación*, resolviendo finalmente que esta última puede ser definida como "lo producido *hacia fuera* de la sustancia divina", esto es, como lo "no a partir de la sustancia misma del creador". De dicha afirmación se seguirá, concluyentemente, definir a la *criatura* como la "no-consustancialidad" con el Creador.

Apuntamos que, como último punto, el estudio que aquí presentaremos se concentrará no sólo en la lectura del apartado que lleva por nombre justamente *Περὶ δημιουργίας*¹¹, sino también, y principalmente, del *Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος*¹², ya que, a pesar de referir por tema a la "Trinidad", en él se contienen el grueso de las citas referentes al tema de la *creación*. Además de ambos apartados, consideraremos también algunas otras citas que, de manera menos sistemática, encontramos acomodadas de manera dispersa a lo largo de los cien capítulos que comprende la EF¹³.

¹¹ EF 16.

¹² EF 8.

¹³ Solo como dato curioso queremos hacer notar que el *Περὶ δημιουργίας* corresponde al más pequeños de los apartados de la EF. Apenas con siete líneas, éste ha sido considerado tanto por diversos autores sucesores a Juan Damasceno, como por comentaristas del mismo, como el resumen de su doctrina creacionista o, incluso, de la doctrina creacionista de la Patrística griega en general. Cfr. John Auer, "El mundo..." *op. cit.*, 51. Este dato se vuelve aún más curioso cuando anotamos, además, que en contraste, el *Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος* constituye al apartado más largo de la EF (con doscientas noventa y siete líneas).

Dicho sea de paso, mientras que el caracterizado por nosotros como "el más pequeño de los apartados" fue colocado en el segundo de los libros de la EF, según la edición latina de Burgundio, junto con los que hemos convenido llamar "tratado cosmológico" y "tratado antropológico"; el más largo de los apartados, en cambio, forma parte del libro I, esto es, del "tratado teológico" de la EF.

1. El ser surge a partir de la nada a través de la *creación*

La afirmación de que Dios es todo poderoso al punto de poder hacer venir todas las cosas juntas desde la nada al ser¹⁴, es, por excelencia, la premisa inicial de la cual partió la tradición patrística para definir qué es la *creación*.

Contenida en la Biblia, dicha afirmación ocupó también el centro de la reflexión damascénica, otorgándole la posibilidad de considerar un origen radical del mundo y, por tanto, de adquirir la originalidad que le caracteriza como doctrina: "Dios crea y hace venir al mismo tiempo todas las cosas de la nada al ser."¹⁵

La idea del *ser a partir de la nada* (*creatio ex nihilo*) condujo a Juan Damasceno a una dirección totalmente extraña a la de, por ejemplo, los filósofos de la Grecia Antigua. Éstos interrogaron, en todo caso, acerca del ser cuya expansión se realizaba necesariamente ya sea a nivel de las *Ideas* (Platón) o ya en el seno de la *naturaleza* (Aristóteles)¹⁶, sin poder, en ningún momento, alzar el pensamiento a la idea de un comienzo absoluto del mundo¹⁷.

Para nuestro autor, en cambio, "... el que transforma el polvo en un cuerpo con su sola voluntad, el que ordena crecer a una pequeña gota de simiente humana en la madre, el que lleva a término ese variado y múltiple órgano que es el cuerpo, es Dios; [...] vemos que las

¹⁴ EF, 2, 13.

¹⁵ EF, 16, 4 ss; 24, 3.

¹⁶ Para Aristóteles el mundo no es creado sino eterno; el mundo simplemente *es*: está ahí como el gran supuesto, como la *realidad* dada. Vivido como fuente de la naturaleza, φύσις, el mundo, como tal, no fue nunca un problema para el griego. Tal es la razón por la cual la mente griega no se preguntó "cómo" el mundo ha llegado a ser, sino "qué" acaece *en* el mundo. Se trata entonces de una estructura de pensamiento que preguntó por el fundamento del mundo por el que se explicara la gestión de los entes, resolviendo que el ser es una energía (ἐνέργεια) fundadora que exige una dilucidación etiológica, la φύσις. Esta conclusión a la que llegara la mente griega, no fue sino un "dato evidente obtenido por inducción" (Cfr. *Física*, A, 2, 185 a 12, Guillermo R. de Echandía (trad.). Madrid: Gredos, 1995). A partir de los movimientos, la φύσις fue considerada por Aristóteles, por ejemplo, como el "ἀρχή del desarrollo (eclosión-γένεσις) de los entes en el seno del εἶναι" (Cfr. *Ibid*, B, 1, 192b-8-11; 20-23: "Los entes naturales se yerguen por el impulso de la φύσις que reside en ellos tal como un principio inmanente"). Para el estudio general de la influencia de la mentalidad griega al pensamiento cristiano posterior Cfr. Pierre Faucon de Boylesve, *Être et savoir. Étude du fondement de l'intelligibilité dans la pensée médiévale*. Paris: Vrin, 1985, 52.

¹⁷ La certeza tocante a la eternidad del mundo y de los principios inteligibles, les impedía a estos autores preguntarse acerca de lo que es, si es o no es. Así, por ejemplo, en el libro I del tratado *Acerca del Cielo*, Aristóteles desarrollaría una serie de argumentos que excluyen la posibilidad de un concepto como el de *creación* en referencia al mundo, ya que el mundo es eterno. Cfr. *Acerca del Cielo*, Libro I, Miguel Candel (trad.). Madrid: Gredos, 2008 y *Metafísica* (Edición Trilingüe), Libro XII: 9, 1074b-1075b, García Yebra Valentín (trad.). Madrid: Gredos, 1998.

semillas están cubiertas en surcos como si estuvieran en tumbas. ¿Quién les pone a éstas las raíces, el tallo, las hojas, la espiga y los finísimos filamentos? ¿No es el Creador de todo? ¿Acaso no ha sido todo hecho por él según su mandato? [...] por la voluntad y el mandato divinos. Sin duda tiene una potencia que converge con su voluntad."¹⁸

Pensador cuya reflexión se inspira en la Revelación, Juan Damasceno asumió la noción de *creación*, desconocida, por ejemplo, para Aristóteles y desentendida, también, por Dionisio Areopagita¹⁹. De esta manera, de su doctrina creacionista se desprendería el atribuir a Dios una causalidad soberana e integral: Dios es autor de todo ser y de todo en cada ser²⁰, amo absoluto del universo²¹, el que asigna a todo su principio y orden según su grado de ser²² y quien, en su acción creadora, arranca todo a la nada sin exigir condiciones previas.

Ahí donde Aristóteles admitió la suficiencia óptica de una naturaleza que no tenía otro fundamento que ella misma, Juan Damasceno confirmaría lo que "el Apostol" proclamó: que la creación del mundo tiene por principio la voluntad divina²³, negando con ello tanto la suficiencia óptica de la naturaleza, como la eternidad del mundo afirmadas por el Estagirita.

1.1. Implicaciones terminológicas de la "creación *a partir de la nada*"

Desde la tradición bíblica, la enunciación de la "creación" *a partir de la nada*, (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι) no pretendió ser propiamente una explicación teórica, sino una descripción de cómo Dios procedió a crear el mundo. Por esta razón, los enunciados que contienen dicha afirmación a lo largo de la EF²⁴ resultan de difícil conceptualización y

¹⁸ EF 100, 83-91.

¹⁹ Quien se limitaría a afirmar una especie de "demiurgia óptica" (Cfr. *De divinis nominibus*, 817 C), dejando a la sombra la noción de creación (κτίσις) que aparece una sola vez en el *corpus* dionisiaco a propósito de los iniciados que permanecen atados a las ficciones poéticas y "adoran a la *criatura* en vez de al creador" Cfr. Ep. VII, 1080 B.

²⁰ EF 2, 13 y 5, 27.

²¹ EF 2, 13.

²² EF 8, 15.

²³ EF 8, 10, la cual hace referencia a Rm 4, 17: "Te he constituido padre de muchas naciones: padre nuestro delante de Aquel a quien creyó, de Dios que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean."

²⁴ Son siete las afirmaciones que, a lo largo de la EF, afirman que la creación es ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι:

1. EF 81, 10-11: "Sin duda la creación no procede de la sustancia del Padre, sino que fue conducida por su voluntad de la nada al ser." / ἢ γὰρ κτίσις οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ θελήματι αὐτοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη.

precisión para poder establecer las bases teóricas y definir, entonces, con más claridad, qué entendió el de Damasco por *creación* y por qué ésta es *causa* del mundo.

a) *La búsqueda de un principio*

Por la presencia de la preposición *ἐκ*²⁵, el término *creación* en el texto damascénico presentaría su origen más inmediato en la *nada*.²⁶ Pero, atendiendo a la tradición de la que

2. EF 8, 57-58: "En efecto, la Creación ha sido llevada de la nada al ser por la voluntad y el poder divinos, y [en esto] no tiene lugar ningún cambio de la naturaleza divina."/ ἐκ δὲ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι βουλήσει καὶ δυνάμει αὐτοῦ παρήχθη, καὶ οὐχ ἄπτεται τροπὴ τῆς τοῦ θεοῦ φύσεως.

3. EF 8, 69-72: "Por otra parte, la creación por causa de Dios, al ser una obra de la voluntad, no es coeterna con Dios. Ya que a lo que es llevado de la nada al ser no le es natural ser coeterno a lo sin principio y que siempre existe."/ Ἡ δὲ κτίσις ἐπὶ θεοῦ θελήσεως ἔργον οὐσα οὐ συναΐδιός ἐστι τῷ θεῷ, ἐπειδὴ οὐ πέφυκε τὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγόμενον συναΐδιον εἶναι τῷ ἀνάρχῳ καὶ αἰεὶ ὄντι.

4. EF 8, 77-78: "Dios, en cambio, únicamente con desearlo ha llevado todo de la nada al ser."/ ὁ δὲ θεὸς θελήσας μόνον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα παρήγαγεν—,

5. EF 17, 2 y 3: "Dios es el creador y formador de los ángeles. Es quien los ha conducido de la nada al ser [...]" / Αὐτὸς τῶν ἀγγέλων ἐστὶ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγὸν αὐτούς, [...]

6. EF 86, 8-11: "Sin duda él es el ser para todo, ya que en él existen los seres, no sólo porque él los condujo de la nada al ser, sino porque su actividad sostiene y conserva lo que ha sido hecho por él." / αὐτὸς γὰρ ἐστὶ τοῖς πᾶσι τὸ εἶναι, ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ εἰσι τὰ ὄντα, οὐ μόνον ὅτι αὐτὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι αὐτὰ παρήγαγεν, ἀλλ' ὅτι ἡ αὐτοῦ ἐνέργεια τὰ ὑπ' αὐτοῦ γινόμενα συντηρεῖ καὶ συνέχει

7. EF 93, 94, 3-4: "A causa de su bondad, Dios conduce todas las cosas que han existido desde el no ser al ser." / Ὁ θεὸς δι' ἀγαθότητα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει τὰ γινόμενα καὶ τῶν ἐσομένων προγνώστης ἐστίν.

Así, las cuatro primeras afirmaciones coinciden en que la creación es *a partir de*, esto es "de la nada al ser" (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι), Dios lleva, conduce, por su voluntad. Con ello, se afirma que la creación no es coeterna con Dios, y, por tanto, no procede de su propia sustancia. Esto es, la obra de la voluntad de Dios por la que la creación es llevada de la nada al ser, es posterior al ser de Dios.

La afirmación 5 afirma cómo Dios al "llevar de la nada al ser" es creador y formador. La afirmación 6 empareja nuestro tema con el de *sostener* y *conservar* lo que ha sido hecho por Dios. Dios, no sólo conduce de la nada al ser, sino que sostiene y conserva en el ser lo que ha sido ya conducido al ser. Por tanto, Dios es presentado aquí como el "el ser para todo" (lo que es), existiendo todo en Él. Finalmente, la afirmación 7, marcha un paso atrás al "llevar de la nada al ser" y dice explícitamente que la causa de ello es la bondad de Dios.

Entonces, hasta aquí, podríamos decir, *creación* es lo llevado de la nada al ser por el puro deseo de la voluntad de Dios, a causa de su bondad.

²⁵ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.

²⁶ Sabemos que dicha preposición siempre la hemos de encontrar en el texto griego, acompañada de un genitivo, significando entonces *origen* y *procedencia*: "desde" otro que no es sí mismo. "From out of, from; forth from; to denote change or succession (hence, instead of); outside of, beyond (chiefly in early writers)". En algunos casos encontramos también esta preposición como ἐξ por ser seguida de vocablos iniciados en vocal Cfr. Henry George Liddell y Robert Scott (Ed.). *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford University Press, 1889. (Esta obra será citada a partir de ahora únicamente como LSJ). Usada en repetidas ocasiones por el Damasceno en referencia al hombre, nos hemos cuidado de traducir ἐκ siempre y en todos los casos como "a partir de" enfatizando con ello dicho sentido. Así, el hombre es *referido a* ("a partir de") Dios en tanto creado (*a partir* de la nada). Pero más adelante veremos que también sería referido a lo visible y a lo invisible (*a partir* de sustancia visible e invisible), a lo intelectual y lo sensible, lo que enfatizaría el puesto del hombre entre *otros* distintos de sí mismo *a partir* de los cuales "es". A esta observación podríamos sumarle lo que justamente en el apartado "Acercas de la creación visible" (Περὶ κτίσεως ὁρατῆς) se dice: "Condujo de la nada al ser a la totalidad de los seres. Por una parte, creó aquello que no es de materia preexistente, como cielo, tierra, viento, fuego, agua. Por otra, la vida, las plantas, las semillas y otras cosas fueron hechas por Él a partir de estos elementos. Todas estas cosas fueron creadas a partir de tierra y agua, viento y fuego por orden del Creador, Cfr. EF 19, 2ss. Es decir, la *totalidad* de los seres creados (los que son conducidos de la nada al ser) son de dos tipos: A. Aquellos que no son a partir de materia preexistente (v.g. cielo, tierra, viento, fuego, agua); B. Aquellos que sí son *a partir* de materia preexistente (v.g. la vida, las plantas, las semillas y otras cosas), pues fueron hechos *a partir* de los elementos tierra y agua, viento y fuego. Es decir, en este apartado también se emplea ἐκ para, ahora de manera más recalçada,

procede nuestro autor, en la que ambos términos se implican en el concepto *creatio ex nihilo*²⁷, es imposible, por razones lógicas, admitir que la *nada* es el principio de la *creación*.

Al afirmar que Dios es el *principio* y *causa* de la "creación a partir de la nada", nos preguntamos ¿en qué sentido la *creación* es llamada "*ex-nihilo*" cuando su causa es Dios? Es decir, ¿no es que la *creación*, en vez de ser llamada "*ex-nihilo*" debiera de ser llamada "*ex-deo*"?

En la tradición patristica y, posteriormente, en la escolástica, la noción *creatio ex-nihilo* fue usada en oposición a la *creatio ex-materia* (creación a partir de materia preexistente). Sin embargo, al ser un pensamiento heredero de la tradición bíblica, lo *ex-nihilo* no se contrapuso a lo *ex-deo*. Muy pronto se comprendió que la *creación a partir de la nada* era también *a partir de Dios* en tanto que la *nada* no consistía en ser contradictoria a Dios, ya que estaba relacionada con Dios desde el mismo acto creador. La *nada* no fue considerada como un punto cero, sino como un "origen" absoluto de formas y materia²⁸. Por lo tanto, lo decisivo de la noción bíblica del *crear a partir de la nada* es que se trata de una acción extraordinaria que hace surgir algo nuevo que antes no existía de ese modo, primeramente, porque surge de materia no-preexistente (a partir de la nada), y, segundamente, porque surge a partir de Dios, quien todo lo puede²⁹.

Es de esta manera en como concedemos que en la base de la doctrina damascénica de la creación se encuentra la noción de *creatio ex-nihilo*, siempre y cuando se reconozca que ella debe ser comprendida como *creatio ex-deo*. Es decir, la noción de *creación* según Juan

anunciar la "procedencia" de otros y no de sí mismo. Por tanto, bien podríamos decir que el hombre, siendo "hecho" *a partir* de la sustancia intelectual y sensible, a la vez que *a partir* de la naturaleza visible e invisible, formaría parte de los seres que son (creados) *a partir* de *materia preexistente*.

²⁷ Por lo menos desde el Pastor de Hermas (¿150?) fue decisivo para la inteligencia de esos años, partir del problema de la *creatio ex nihilo*, con que el autor de 2 M 7, 28 explica el primer relato creacionista del Génesis ("Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia"). Así, la metafísica patristica pensó a la *creación* desde la nada como premisa inicial de su estructura doctrinal.

²⁸ Cfr. Jacob Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Katz Editores, 2007.

²⁹ Cfr. Claus Westermann, "Creation", 13-15 (sobre todo nota 4) y John D. Levenson, "Creation", 47-50 en *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, E. Jenni (ed.), Madrid: Cristiandad, 1978.

Damasceno sería entendida como "creación de Dios a partir de la nada", esto es, no teniendo por causa última y origen a la "nada", sino a Dios. Entonces declaramos que la *creatio ex-nihilo* en la doctrina damascénica de la creación es una *creatio ex-nihilo et ex-deo*.

De este modo, lo que en el pensamiento damascénico se acercaría más a una petición de "principio" de la *creación*, es la *insatisfacción* (no-contentarse) y la *ilimitación* (no-limitarse) de Dios con la pura autocontemplación³⁰ de sí mismo (de su misma naturaleza)³¹: Ya que Dios "[...] no se contentó con la contemplación de sí mismo, sino que por un exceso de bondad, resolvió hacer nacer algo que participara y recibiera los favores de su bondad. A partir de la nada conduce al ser y produce la totalidad de los seres, invisibles y también visibles;"³² De la misma manera, Dios "[...] no se limitó a ser el bien único, o sea su misma naturaleza, y que no fuera participado por nadie[...]"³³.

Los anteriores enunciados, al ser los de mayor amplitud en el tratamiento de la *creación* dentro del texto damascénico analizado, nos introducen de mejor manera a la problematización de ésta, dando cuenta, en primer lugar, de que de la *creación* ha de hablarse en conjunto con la *nada*, concibiendo a la *creación* siempre como "*creatio-ex-nihilo*"; en segundo lugar, de que Dios es su *principio*; y, en tercer lugar, de los diversos elementos terminológicos que participan en su conceptualización (v.g. "insatisfacción" e

³⁰ Aquí, curiosamente, el tema de la "autocontemplación" nos sugiere de inmediato pensar en el tratado dedicado al tema de la inteligencia suprema o de la inteligencia de Dios (del *νοῦς* propiamente dicho) en Aristóteles. En él, a diferencia del argumento presentado por Juan Damasceno, Aristóteles señaló que la inteligencia es lo más excelente que hay, en tanto que se piensa a sí misma. Esto es, a diferencia de la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento, la inteligencia no tiene un objeto diferente a sí misma, se ocupa de sí misma, de manera completa, siendo entonces, ella, la más divina de las cosas conocidas por nosotros. "Pero lo relativo al Entendimiento plantea algunos problemas. Parece, en efecto, ser el más divino de los fenómenos; pero explicar cómo puede ser tal, presenta algunas dificultades. Pues, si nada entiende, ¿cuál será su dignidad? Más bien será, entonces, como uno que durmiera. Y, si entiende, pero depende en esto de otra cosa, pues su substancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será la substancia más noble; su nobleza, en efecto, la debe a la intelección. [...] Es, pues, evidente que entiende lo más divino y lo más doble, y no cambia; pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento.[...] Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismo. Además, si una cosa es entender y otra ser entendido, ¿en cuál de las dos reside su nobleza? Pues no es lo mismo el ser de la intelección que el ser de lo entendido. ¿O, en algunos casos, la ciencia es el objeto: en las productivas sin materia, la substancia y la esencia, y en las especulativas, el enunciado y la intelección son el objeto? No siendo, pues, distinto lo entendido y el Entendimiento, en las cosas inmateriales, será lo mismo, y el Entendimiento se identificará con lo entendido." Cfr. *Metafísica... op.cit.* Libro XII: 9, 1074b-15ss.

³¹ EF 16, 2-8.

³² EF 16, 2-8.

³³ EF 86, 2-8.

"ilimitación" divinas).

b) La etiología en la noción de "creación"

Una vez teniendo claro que el punto de partida de la *creación* no es ni sí misma, ni la nada, sino Dios, afirmamos que nuestro autor entiende a "Dios-Principio de la creación a partir de la nada" como una *causa eficiente*³⁴. Sólo de este modo tomaría sentido el que Juan Damasceno llame a Dios "el *único principio* sin causa"³⁵.

Dios es nombrado tanto como "la *causa* del mundo" (lo que le otorga a Dios el título de "Creador"/ποιητήν³⁶), como "*incausado*". Por tanto, decimos, Dios es, en el marco de la doctrina damascénica de la creación, una "causa sin causa" o, lo que es lo mismo, una *causa última*³⁷.

Que la *creación a partir de la nada* tenga por *principio* a Dios y que éste, sea su vez entendido como *causa*, reclama al Damasceno una aclaración de lo que comprende por

³⁴ Puesto que más adelante Juan Damasceno definiría a la "criatura" eminentemente como "cambio" (Cfr. EF 41, 4-5), hemos convenido aquí llamar a Dios "causa eficiente", en tanto que "principio" de la criatura, es decir, "principio de cambio". Así, siguiendo a Aristóteles, entendemos por *causa eficiente* "aquello de lo cual, no en cuanto parte componente, deriva en primer lugar algo, y de lo cual el movimiento y el cambio derivan naturalmente en primer lugar" Cfr. Aristóteles, *Metafísica...* op.cit. Libro V: 2 1013a 7-8. Ahora bien, en caso de que se le quisiera atribuir a "la nada" algún tipo de *causalidad* en la creación, esta tendría que ser la "causa material" ("aquello a partir de lo cual algo surge o mediante lo cual llega a ser"). Sin embargo, decir que "la nada" es causa *material*, resulta absurdo dentro del mismo concepto de *causa*, según el cual "todo lo que ocurre tiene lugar a partir de *algo*". *Ibidem.*, Θ 8.1049 b 28. Para el tema general de "causa" y sus diferentes clasificaciones, Cfr. principalmente *Ibidem.*, A 3. 983 b -993 a 10; Δ, 2.1013 a 24-1014 a 25; y *Física*, op.cit. II. 3.194 b 29 ss.

³⁵ Cfr. EF 100, 83-91.

³⁶ Sustantivo masculino acusativo sg. procedente de ποιητής: *maker, poet, doer*, Cfr. LSJ; *of the father, to beget, engender*. Cfr. G.W.H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1995 (citado en adelante únicamente como Lampe).

³⁷ En la tradición platónica, esta *causa última*, la *causa no causada del mundo*, sería identificada con la divinidad. Así, dice Platón "¿... no es necesario que todo hombre la considere como una divinidad?... y en cuanto a los astros, a la luna, a los años, a los meses y a las estaciones, ¿no debemos decir lo mismo? Puesto que un alma o unas almas, dotadas de toda especie de excelencia, son las causas de todos ellos, afirmaremos que estas almas son divinidades; bien considerándolas como habitando los cuerpos, al ser ellas vivientes, y ordenando de esta manera el cielo todo, bien considerando que obran de cualquier otra forma que se quiera. ¿Se encontrará alguien que admita todo esto y que, no obstante, se obstine en no creer que todo está lleno de dioses?" Cfr. Platón, *Leyes* X, 899 b, Francisco Lisi (trad.). Madrid: Gredos, 1999.

A este respecto, en su comentario de la proposición III del *Liber de Causis*, Tomás de Aquino se preguntó cómo el alma participa de la Inteligencia y de la causa primera, y en qué sentido el alma puede ser llamada "divina". Así, en un sentido muy semejante al de Juan Damasceno, recurre a Platón para mostrar que para los griegos la divinidad es un género (*op. cit.*, IX), porque:

a) Las formas universales de las cosas están separadas, "per se subsistentes".

b) como tales, ejercen la causalidad universal con respecto a las cosas que participan de ellas;

c) por lo tanto se les puede llamar "dioses": "ideo omnes huiusmodi formas sic subsistentes -deos- vocabat; nam hoc nomen -deus universalem quamdam providentiam et causalitatem importat".

causalidad tanto en el ámbito de creado, como en el ámbito de lo divino.

b.1) Causalidad humana

Juan Damasceno explicó la causalidad creada a partir de la casualidad humana. Ésta la definió como "producción" (ποιεῖ³⁸). A través de ella, el hombre no lleva ninguna cosa "de la nada al ser", sino que lo que hace o *produce*, lo hace de materia preexistente (ἐκ προϋποκειμένης ὕλης).

Al producir, el hombre no sólo desea la obra, sino que también concibe y representa en su mente lo que vendrá a ser dicha obra. Por tal motivo, decimos, en el *producir* humano la obra es "asimultánea" tanto a su concepción, como a su ejecución y producción.

Una vez concebida la obra, el hombre produce con las manos, soportando el trabajo y la fatiga. Sin embargo, muchas veces yerra, resultando la ejecución de la cosa de modo diverso a como se planeó.³⁹

Entonces, definimos a la *causalidad* creada como un *producir a partir de materia preexistente* que, en el caso del hombre, es *asimultáneo a su concepción y ejecución, dando espacio al error*.

b.2) Causalidad divina

Por contraste al "producir" que es la causalidad humana, Juan Damasceno definió a la causalidad divina como *creadora*. Es de esta manera como se explica que la creación, en vez de partir de materia preexistente, parte desde la nada.

De distinta manera a como lo hiciera la *causalidad humana*, Dios, puesto que *crea* por

³⁸ Verbo presente indicativo activo 3er sing. / presente indicativo medio pasivo 2do sing. procedente de ποιέω: *make, produce, do*. Cfr. LSJ.

³⁹ EF 8, 72-77.

medio de su voluntad⁴⁰, no concibe primero la obra y después la realiza como en el caso humano: "Con sólo desearlo, Dios ha llevado todo de la nada al ser."⁴¹ De tal suerte, es que el de Damasco concibió la voluntad de Dios como *simultánea* a su crear.

Ahora bien, así como la divinidad es buena, su voluntad también lo es: Dios, al *crear*, crea "todo bueno" pues quiere lo bueno⁴². Así, ... *viendo Dios que todo era muy bueno*, Dios crea sin motivo al error.

Como vemos, entre los dos tipos de *causalidad* definidos existe una diferencia patente: no es propio de ninguna criatura *crear* sino, por mucho, como en el caso del hombre, *producir*.⁴³ Entonces, el *crear* es un verbo reservado a Dios⁴⁴.

Sin embargo, mientras que en el acto productor y creador existe tal diferencia, encontramos que en el resultado de ambos existe algo en común: tanto la *criatura* (efecto del crear), como la *obra* (efecto del producir) serían llamadas por Juan Damasceno "*cambio*" (Τροπή), en tanto que a éste se le define como "[...] lo que ha sido conducido de la nada al ser, y lo que llegó a ser otra cosa a partir de la materia subyacente."⁴⁵

En resumen hasta aquí, podemos declarar que la *criatura* es *cambio* (1); que *crear* es exclusivo de Dios (2); que Dios es la *causa* "incausada" de las criaturas (3); la cual, puesto que ni es criatura, ni ha llegado a ser otra cosa a partir de materia subyacente, de ella *no* se puede predicar absolutamente *cambio* (4).

⁴⁰ EF 81, 10-11: "La creación fue conducida por voluntad de Dios de la nada al ser." "Siendo buena la divinidad, su voluntad también lo es. Por ello, aquello que Dios quiere, es "bueno" también.", Cfr. EF 95, 2-3.

⁴¹ EF 8, 77-78.

⁴² EF 95, 2-3.

⁴³ Cfr. también EF 17, 82-84, donde, de la misma manera "[...] los ángeles, al ser criaturas, no son creadores.

⁴⁴ Esto se nota muy bien cuando en el A.T. se utiliza muy pocas veces este verbo. En hebreo *bara* (LXX: δημιουργέω), designa de manera específica una acción exclusiva de Dios. Es decir, *crear* se trata en la tradición veterotestamentaria de un verbo estrictamente teológico: su sujeto, siempre y sólo, es Yahvé. El verbo *crear*, en la tradición israelita, designa, pues, una acción incomparable, no homologable a ninguna otra, específicamente divina, al contrario de lo que ocurre con los otros verbos *hacer* y *formar* o, incluso, como veremos más adelante, *modelar* (hacer con las manos).

⁴⁵ EF 41, 4-5.

1.2. Presupuesto teológico de la "creación *a partir de la nada*"

Dios resolvió *crear*, esto es, *hacer nacer algo* desde la nada⁴⁶, como resultado de su *no-limitarse* y *no-contentarse* consigo mismo. Ahora bien, junto con este "resolver crear", resolvió que también "lo nacido" *participara* (μεθέξοντα⁴⁷) y recibiera (εὐεργετηθησόμενα⁴⁸) los favores de la *bondad* de Dios.⁴⁹ Pero, según lo anterior, ¿por qué y cómo del *ser creado* se implicaría el *recibir* los "favores de la bondad" de Dios?

Retrocedamos un poco en el relato creacionista. Según Juan de Damasco, en congruencia con el texto veterotestamentario, antes de la "insatisfacción" con la pura autocontemplación de sí mismo, y de la "ilimitación" de Dios, Éste es bueno: "[...] puesto que Dios es bueno y [está] por encima del bien, [...]llevó a Dios a resolver *hacer nacer algo* que participara (μεθέξοντα⁵⁰) y recibiera (εὐεργετηθησόμενα⁵¹) los favores de su bondad.⁵²

A simple vista notamos que en la declaración anterior el autor utiliza el concepto *bien* tanto como premisa inicial como final de su argumento. Se parte de lo "bueno" que es Dios para que, pasando por la *creación a partir de la nada*, los seres participen y reciban los favores de dicha bondad. Por lo tanto, la *bondad* de Dios funcionaría para él como un presupuesto por medio del cual se explica por qué Dios no se limita y no se contenta consigo mismo (1), por qué Dios resuelve *crear a partir de la nada* (2), y por qué las criaturas *participan* de dicha bondad de Dios (3).

Al reconocer el lugar que tiene el *bien* en la conformación de la noción de *creación*, ¿qué

⁴⁶ EF 16, 2-3.

⁴⁷ Futuro participio activo masculino acusativo sg./ futuro participio activo neutro nom/acc/voc pl. procedente de **μετέχω**: *partake of, have a share in*. Cfr. LSJ.

⁴⁸ Futuro participio pasado neutro nom/acc/voc pl. procedente de **εὐεργετέω**: *do good to, benefit*. Cfr. LSJ.

⁴⁹ EF 16, 2-4.

⁵⁰ Futuro participio activo masculino acusativo sg./ futuro participio activo neutro nom/acc/voc pl. procedente de **μετέχω**: *partake of, have a share in*. Cfr. LSJ.

⁵¹ Futuro participio pasado neutro nom/acc/voc pl. procedente de **εὐεργετέω**: *do good to, benefit*. Cfr. LSJ.

⁵² EF 16, 2-8: "Ahora bien, puesto que Dios es bueno y [está] por encima del bien, no se contentó con la contemplación de sí mismo, sino que por un exceso de bondad, resolvió hacer nacer algo que participara y recibiera los favores de su bondad. De la nada al ser conduce y produce la totalidad de los seres, invisibles y también visibles. Y creó al hombre, formado a partir de lo visible y de lo invisible. <Crea al idear, y la idea es realizada como obra por el Verbo y perfeccionada por el Espíritu.>" Con el argumento anterior, Juan Damasceno inicia el resumen de su doctrina de la creación en la EF 16.

dice nuestro autor que es el "bien"?

a) El concepto del bien en la conformación de la noción de "creación a partir de la nada"

Se dice que "Dios es bueno". Pero acto seguido a ello, se dice también que "Dios está *por encima* (ὑπεράγαθος) del bien". Esta doble afirmación es evidentemente problemática, pues ¿cómo es posible que Dios sea *bueno* a la vez que *está por encima* del bien? O se trata de un argumento evidentemente contradictorio (A1), o se trata de un argumento que, respondiendo a un juego retórico, afirma dos conceptos o formas distintas de hablar sobre lo "bueno" (A2).

En la edición inglesa de Chase, esta doble premisa se traduce de la siguiente manera: "[...], because the good and transcendently good God was not content to contemplate Himself [...]"⁵³. Así, parece ser que, al traducirlo de esta manera, Chase es "partidario" de nuestra segunda afirmación (A2): existen dos "clases" de *bien*: el "bien" que es Dios (a.1) y el "bien" que es *trascendido* (ὑπεράγαθος) por Dios (a.2). Tomemos pues esta interpretación, para estudiar qué es el "bien"⁵⁴.

a.1) El bien que es Dios

Que haya un "bien" que *es* Dios significa afirmar que, de entre los dos usos del término ἀγαθός, uno de ellos se *identifica* con Dios y otro no. Por ende, se dirá de Dios que "*es* bueno", definiendo con "bueno" la sustancia de Dios.

⁵³ Frederic Chase JR., "Orthodox Faith: Book Two" en *The Fathers of the Church. St. John of Damascus -Writings*. Washington: The Catholic University of America Press, 1999. 205.

⁵⁴ El término ὑπεράγαθος presente en la EF 16, 2, lo traduciremos como "trascendente", siguiendo la traducción inglesa de Chase, Cfr. *Ibidem*. En referencia al ámbito de lo sustancial y lo "suprasustancial", Juan Damasceno retomaría este extraño término para declarar la "incomprensión" de Dios (Cfr. especialmente la EF 4 y 8). Dicho término lo habrá de heredar del Pseudo Dionisio (Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus, op. cit.*, 2, 3; 10: PG 3, 640 B; 648 C) que a su vez lo adoptaría de Plotino (Cfr. 6.9.6).

a.2) *El bien que es trascendido por Dios*

Este tipo de *bien trascendido* se refiere justamente a ese otro uso del término ἀγαθός que *no se identifica* con Dios y que, por tanto, no puede definir a Dios.

Tanto el Bien que "trasciende", como el bien "trascendido", son *buenos*. Sin embargo, no por serlo se identifican. Pensemos esto de la siguiente manera: Hay tipos de piedras. Las hay maleables y no maleables para la escultura. Las que por su consistencia y porosidad son nobles al trabajo de la mano o de la herramienta, son las que llamaremos "maleables", "nobles" o, simplemente, "esculpibles". En cambio, están las que por su dureza, oxidación o exceso de sales son tan duras que desgastan la mano o la herramienta que las trabaja; o bien, son tan blandas al punto que, prácticamente al tocarlas, se desmoronan, impidiendo la producción de cualquier figura imaginable, a estas otras las llamaremos "no esculpibles". Así, de entre las piedras "esculpibles", están los mármoles, los granitos y las canteras. Sin embargo, el escultor dirá "¿Piedras? ¿Qué hay otras, distintas al mármol, que puedan ser llamadas "piedras"?" Dentro de las piedras, hay una más excelente, tan excelente, incluso, que se pondrá *por encima* (trascenderá) de todas las demás: el mármol.

De manera semejante, Juan Damasceno resolvería que entre los bienes hay uno, que por su excelencia, no sólo se distingue sino *trasciende* a todos los demás: Dios (también anotado por la Tradición como "el Bien").

Con esto, sólo podemos afirmar la existencia de dos tipos de *bienes* y la forma de llamar al uno "trascendido" y al otro "trascendente". Sin embargo, no podemos determinar todavía qué es lo que los diferencia tan radicalmente. Para ello debemos revisar el argumento que afirma que la "participación" es necesaria para la conformación del concepto de "bien".

b) El concepto de participación en la conformación de la noción "creación a partir de la nada"

Los bienes "trascendidos" *no se identifican (no-son)* Dios. No obstante, se dice que "participan" y "reciben" la bondad de Dios al ser creados⁵⁵. ¿Qué sentido tiene en la Metafísica damascénica que estos "otros bienes que no-son Dios" sean considerados también *bienes*, aún cuando éstos sean "trascendidos" o, lo que también podríamos llamar, "*bienes que no-son el Bien*"?

b.1) La participación como creación

Los *bienes*, al ser creados, *participan* del bien que es Dios, mas *no son* el bien que es Dios.⁵⁶ *Participar* (ἔχει⁵⁷) habría de comprenderse, filológicamente, como *tomar parte* en el bien que es Dios. Y si el bien que es Dios, *es* Dios mismo, entonces *tomar parte* en la bondad que es Dios, sería *tomar parte en su ser*. Es por este motivo que afirmamos que, en la metafísica damascénica, *participar es crear*⁵⁸, esto es, venir al ser.

b.2) La participación como bondad "incompleta" en las criaturas

Al establecer la diferencia entre los bienes, y al incluir en su definición el concepto de *participación*, preguntamos: ¿*tomar parte* del bien equivale a *ser idéntico* al bien del que se participa? Esto es, *participar* de la naturaleza de Dios (su bondad) ¿significa equivaler la naturaleza de lo creado a la del Creador?

⁵⁵ EF 16, 2-8.

⁵⁶ EF 86, 2-8: "Dios, que es bueno, completamente bueno, por encima de lo bueno (ya que él entero es la bondad), por la excesiva riqueza de su bondad no se retuvo a ser el bien único, o sea su misma naturaleza, y que no fuera participado por nadie."

⁵⁷ Verbo imperfecto indicativo activo 3ra. sg. **χείω**: *pour; of a land, be spread or extended; of a robe, fall in folds, be flowing; of word of God, be spread abroad; be unrestrained, of laughter*. Cfr. LSJ.

⁵⁸ EF 14, 23-26: "En efecto, todas las cosas son ordenadas (ἐφίεται) por ella (la actividad divina) (ἡ θεία ἔλλαμψις καὶ ἐνέργεια), y en ella tienen existencia (ὑπαρξιν). Y ella hace participar a todos del ser, así como los conserva (μεταδίδωσι) en la naturaleza". Cfr. al respecto Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus, op.cit.*, 4, 4: PG 3, 700 A - B y 7, 2: PG 3, 869 B).

En la EF, la noción de "participación", podríamos decir, admite dos acepciones. A la "participación" en el orden del ser (doctrina creacionista), se sumará más adelante la "participación" en el orden gnoseológico (doctrina de los nombres y lugares de Dios).

Aún cuando entre los seres creados haya unos que participen del bien de Dios de manera más excelente -como en el caso de los seres vivos que, de modo superior, participan de Él en el ser y en la vida, o bien dentro de los seres vivos, los racionales⁵⁹ que, tomando parte

⁵⁹ De tal manera es que en EF 41, 5-7 Juan Damasceno, refiriéndose al tema del mal y a la elección voluntaria que de él hacen los seres racionales (hombre), diría: "Los seres inanimados e irracionales cambian conforme a las variaciones corporales ya dichas. Los seres racionales, por otra parte, cambian por elección."

Como sabemos, en la historia del pensamiento humano, el "mal" ha sido siempre un problema a resolver. Contemporáneo también de Juan Damasceno, éste encontró su formulación principalmente en la Antigüedad Tardía. Mientras que, por una parte, se declaró como absurdo negar la existencia del mal, por la otra, se dijo también que todo lo que *es*, es, por naturaleza, *bueno*. Ahora bien, si el mal existe, luego entonces, ¿el mal es bueno por naturaleza? De la misma manera, puesto que todo lo que *es*, es bueno, y lo es en tanto que creado por Dios, ¿el mal, ha sido creado por Dios? Lo que también resultaría absurdo para la época. Pero entonces, ¿cómo explicar su existencia?

Como se ve, el problema del mal no sería un tema propiamente sencillo de explicar para Juan Damasceno. Sin embargo, no por ello, dejó de ser una preocupación recurrente a lo largo de su tratado de la *EF*. Son tres los apartados donde desarrolló de manera amplia este problema: "El diablo y los demonios" (Περὶ διαβόλου καὶ δαιμόνων, EF 18, principalmente de las líneas 2-18); "Dios no es la causa del mal" (Ὅτι οὐκ ἔστι τῶν κακῶν αἴτιος ὁ θεός, EF 92, principalmente de las líneas 24-28) y "No existen dos principios" (Ὅτι οὐ δύο ἀρχαί, EF 93, principalmente de la línea 16 a la 21).

En estos apartados, desarrolló los tres argumentos centrales del maniqueísmo: Si nosotros concedemos que el mundo está formado de dos principios (a), el bien y el mal son principios contrarios entre sí (existiendo entre ellos su corrupción recíproca, pues no puede subsistir uno en otro, ni simultáneamente uno con el otro), no pudiéndose reunirse uno con otro (pues el mal no sería mal si guarda paz con el bien y se reúne con él); tampoco el bien sería bien si se halla amigablemente en relación con el mal. Cada uno de los principios se encuentra en una parte del universo (b), por lo que tocaría preguntarnos, según el autor, ¿de dónde viene el mal? A lo que respondió que, sin duda, es imposible que el mal tenga su origen a partir del bien. Entonces, se necesita de un "otro" que, no siendo ni bien ni mal, esté en medio de estos dos principios, limitando, separando y dividiendo el espacio que existe entre ellos (c). Ese "otro", en tanto que divide, separa, limita y media entre los principios, es quien posibilitaría la existencia de ambos principios. Luego entonces, ese, debe de ser Dios.

Al respecto, y en primer lugar, nuestro autor sostuvo que la conclusión que los maniqueos ofrecieron no se sigue lógicamente; ella contradice su premisa inicial, no siendo dos, sino tres los principios existentes en el universo.

Resulta ilógico que el bien y el mal tomen parte en su propia separación pues, al hacerlo, guardarían relación con el principio contrario, llevando con ello a la propia autodestrucción de cualquiera de los dos principios: "[... tocándose], se corrompen mutuamente, [por lo cual] es necesario para los maniqueos, afirmar la existencia de algo en medio en lo que no exista ni bien ni mal, como un diafragma que separe a ambos, uno de otro". Así, de no existir esta especie de "diafragma", dice el de Damasco, sería necesaria una de estas cosas: hacer la *paz* (lo que no puede el mal, porque hacer la paz no es malo), o *pelear* (lo que no puede el bien, porque la lucha no es un bien perfecto), de lo cual se podría seguir que, por tanto, el bien, no pudiendo luchar, sería destruido por el mal, o, por último, siempre se *afligirían* y se harían mal (lo que no es una marca del bien)." Entonces ya no serían dos, sino tres los principios, lo cual es, de antemano, un absurdo para su propia premisa inicial, donde dos son los principios del universo. Cfr. EF 93, 16-21.

Así, y en segundo lugar, el Damasceno afirmó que "el mal no es por naturaleza" ya que no existen dos principios, uno bueno y otro malo (a) (EF 93, 2); puesto que el bien equivale al ser, no existe ningún mal conforme con la naturaleza (b) (EF 93, 25); así también, es imposible que el mal tenga su origen a partir del bien, es decir, es imposible que el mal tenga su origen a partir de Dios (c) (EF 93, 22-23).

Por otra parte, nos parece de suma importancia mencionar cómo en EF 92 (Ὅτι οὐκ ἔστι τῶν κακῶν αἴτιος ὁ θεός) Juan Damasceno parecería afirmar que sí existe el mal natural. Al querer esclarecer qué se entiende por "maldad" dice: "[...] el nombre *maldad* tiene un doble significado. Por una parte se dice "maldad" por *naturaleza*: aquello que es contrario a la virtud y a la voluntad de Dios. Por otra parte, se dice conforme a lo que manifiesta aquello que es malo y penoso en relación con nuestra sensibilidad, como por ejemplo, los ataques y tribulaciones. Éstas, mientras que se suponen malas porque producen dolores, son buenas en verdad. Procuran el arrepentimiento y la salvación a quienes acompañan", EF 92, 24-28. A primera vista, este apartado parecería un contra-argumento al propio planteamiento damascénico, sin embargo, es importante considerar que el modo en como se acerca al tema de la "maldad natural", no es sino de forma conceptual y nominal, es decir, se refiere a lo que se "dice" de ella, más no, a lo que necesariamente es. Parecería que se trata de un apartado que menciona los "usos" que tiene la palabra "maldad", más no un esclarecimiento temático de la misma, esto es, se trata de una comprensión genérica del término y de su uso, más no de la distinción específica del mismo.

De los argumentos anteriores se sigue que el mal deba de ser definido como "carencia de bien", desviación de lo que es conforme con la naturaleza hacia aquello que su contrario.

Así entonces, "[l]a maldad no es una sustancia, ni una propiedad de la sustancia, sino un accidente, esto es, la desviación voluntaria a partir de lo que es conforme con la naturaleza hacia lo que es contrario a ella. Esto es el pecado", EF 93, 31-

del bien conforme a lo racional se encuentran más allegados a Él- Dios, afirma el Damasceno, los aventaja por completo de un modo incomparable⁶⁰. Así, *participar* en el ser y en la bondad de Dios no hace a las criaturas *iguales* al Creador. Mientras que Dios es el Bien, porque es *bueno completamente*⁶¹, los seres no lo son puesto que su bondad es de otro tipo: incompleta.

En efecto, todas las cosas son por naturaleza servidoras y obedientes al Creador.⁶² Sin embargo, por *voluntad*, los individuos pueden pasar aquello que es conforme con la naturaleza a aquello que es contrario a ella.⁶³ Cuando alguna de las criaturas se desboca y se vuelve desobediente al Creador, da consistencia en ella a la maldad.⁶⁴ Entonces, las criaturas, por su inclinación al mal, en tanto que sujetos de cambio, no *son* el Bien, es decir, no se identifican con él, puesto que no son *completamente* el bien del que participan.

De esta manera, decimos que la naturaleza de las criaturas no se reduce *completamente*, como en el caso de Dios, a su bondad. Ya que "[s]i bien la creación (*γένεσις*) de todas las cosas proviene de Dios, [...]"⁶⁵, "[t]oda criatura es limitada por Dios, quien la ha creado"⁶⁶, esto es, en tanto que su principio y fin es Dios⁶⁷. Por ello, "[t]odas las cosas⁶⁸ están lejos de Dios, no por lugar, sino por naturaleza."⁶⁹, en tanto que "[...] todo ser creado también es mutable, ya que la creación de estos seres venidos a ser comenzó desde un cambio, es

33. "En primer lugar viene el ser y después el ser bueno o el ser malo. Pero si lo que había de existir existe a causa de la bondad de Dios, también lo malo hubo de existir por la propia elección de Dios. Pero si Dios le hubiese impedido existir, el mal habría vencido a la bondad de Dios. Por tanto, Dios creó buenos a todos los seres que hizo, pero cada uno, por su propia elección, se hace bueno o malo", EF 94, 7-11.

⁶⁰ EF 86, 11-14. Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus, op.cit.* 4, 1-3: PG 3, 693s.

⁶¹ EF 86, 2ss: "Dios, que es bueno, completamente bueno, por encima de lo bueno (ya que él entero es la bondad)."

⁶² EF 93, 29.

⁶³ Por supuesto, este pasaje hace referencia, en tanto que menciona a la "voluntad", a la Antropología y al episodio de la Historia de la Salvación donde se narra cómo Adán, al pecar por su propia voluntad, decidió volverse conforme a su naturaleza, Cfr. EF 93, 26-28.

⁶⁴ EF 93, 28-31.

⁶⁵ EF 42, 5.

⁶⁶ EF 17, 37-38.

⁶⁷ Lo "algo" hecho, el "ser" nacido, lo "creado".

⁶⁸ Cfr. EF 20, 74-76: "Ciertamente, todo lo que es creado está bajo la corrupción, y como consecuencia de su naturaleza, también los cielos. Sin embargo, por gracia de Dios se mantienen y conservan. En efecto, solamente la divinidad es por naturaleza sin principio y sin fin".

⁶⁹ Lo "algo" hecho, el "ser" nacido, lo "creado".

EF, 13, 58-59. Los seres racionales están lejos de Dios no en un sentido "espacial" sino por naturaleza: "Todas las cosas están lejos de Dios, no por lugar, sino por naturaleza. En nosotros mismos el pensamiento, la sabiduría y la voluntad se reúnen y desechan como una posesión; pero no ocurre así en Dios." Cfr. EF 13, 58-59.

necesario que éstos sean mutables"⁷⁰.

Dicho lo anterior, identificamos al *bien* como el presupuesto teológico del que parte el Damasceno para construir su esquema creacionista. Con ello, podemos observar con mayor nitidez que la *criatura*, una vez más, se define como de naturaleza *mutable* (1); que es en su mutabilidad donde radica su "*no-completud*" de la bondad que es (2); que la bondad que es puede ser definida como "*trascendida*", a diferencia de la bondad "*trascendente*" que es Dios (3); y que ambos tipos de "bondades" no se identifican, ya que una es de tipo sustancial (Dios *es* bueno), y la otra es únicamente de tipo *participada* (creada, venida a ser más no el ser por sí mismo) (4).

2. La *creación*, puesto que no le es natural ser coeterna con Dios, no procede de la sustancia de Dios.

En el año 325, Arriano sostuvo que la segunda persona de la Trinidad había sido creada por Dios Padre. Así, decía, "Somos perseguidos porque hemos dicho: El hijo tiene un principio. En cambio, Dios es sin principio. Somos perseguidos asimismo porque decimos: El hijo salió de nada, del no ser. Lo decimos en el sentido de que no es parcela de Dios, ni sacado de un sustrato preexistente".⁷¹

Contra éste y otros argumentos de la época, Juan Damasceno afirmó que, entre algunos pensadores, existía una severa confusión entre los términos *creación* (γένεσις) y *generación* (γέννησις). Dicha confusión llevó a afirmar cosas tales como que el Hijo de Dios era, al ser engendrado, también creado, lo que, según la lógica patrística, negaba su divinidad (pues lo propio de Dios es crear, mas no ser creado).

Así, en el pensamiento de la ortodoxia, el Damasceno encontraría que, para poder definir claramente la distinción terminológica, conceptual y, finalmente, doctrinal entre lo correspondiente al *ámbito de la creación* y lo correspondiente al de la *encarnación*, el

⁷⁰ EF 41, 2-4. Cfr. también EF 17, 16-17: "toda criatura es mutable: sólo el Creador es inmutable".

⁷¹ Citado por Claude Tresmontant, *Introducción a la Teología cristiana*. Madrid: Herder, pp. 379-383.

mejor recurso era la comparación. Entonces, al comparar la *causalidad creadora* con la *causalidad generadora*, desentrañó la *distinción* de ambos ámbitos y, con ello, conformó la originalidad de su doctrina creacionista.

Finalmente, al definir como *absoluta* la diferencia entre la criatura y la divinidad, su doctrina lo llevaría incluso a desestimar encontrar en la criatura una imagen adecuada de la Deidad.⁷²

2.1. Causalidad generadora⁷³

Debemos mencionar que si no hemos abordado el estudio filológico de "creación" (κτιστή), se debe a que hemos buscado, por ahora, esclarecer su peso significativo tal como lo hizo el autor, esto es, comparándolo y contraponiéndolo con el de la "generación" (γέννησις), con el fin de determinar su correlato con el vocablo "origen"⁷⁴ (γένεσις).

Damasceno en la EF 8, donde aborda el problema de la Trinidad, establece una serie de diferencias terminológicas para determinar qué es un ser creado. Mientras que afirma que, por una parte, entre el ser creado (κτιστόν) y el no-creado (ἄκτιστον) existe una diferencia de tipo natural⁷⁵, declara, por la otra, que el κτιστόν, llamado también γενητόν, se distingue del γέννητον ("generado", escrito con doble "n") según una diferencia en la hipóstasis (ὑποστάσεως)⁷⁶.

⁷² EF 8, 165: Mas es imposible que sea encontrada en la creación una imagen en sí misma comparable al modo de la Santa Trinidad, porque lo creado, que es compuesto, fluctuante, móvil, circunscrito y posee figura, y es también corruptible ¿cómo dará a entender lo que está completamente alejado de todo esto, la sustancia divina supra sustancial? Por el contrario, es claro cómo toda la creación queda sumida por entero en estas cosas, y toda ella, según la propia naturaleza, está bajo la corrupción.

⁷³ Huelga decir que en este apartado explicativo, Juan Damasceno le debe mucho a la terminología y argumentación aristotélica, principalmente presente la última parte del Libro I del tratado *Acerca del Cielo* (279b ss), donde Aristóteles introduce la distinción específica entre lo "generado" (Cfr. *Ibidem*, 280 b 5ss) y lo "ingenerado" (Cfr. *Ibidem*, 280 b 15ss), y entre lo "corruptible" (Cfr. *Ibidem*, 280 b 20ss) y lo "incorruptible" (Cfr. *Ibidem*, 280 b 25ss).

⁷⁴ *Origin, source, beginning; creation of world; created universe, creatures; book of Genesis; procreation, generation; birth; baptismal rebirth; nativity, fate, destiny.* Cfr. Lampe y LSJ.

⁷⁵ Cfr. EF 80, 3-4.

⁷⁶ Cfr. EF 8, 4-6. Aunque en la EF no aclara de manera precisa qué es la *hipóstasis* y su distinción con la *naturaleza* y con la *sustancia*, en su *Dialéctica* lo hace mencionando un doble significado de ella: (a) la simple existencia; (b) aquella existencia que es por sí misma y subsiste separadamente. Bajo esta acepción se refiere al *individuo*, esto es, a aquello que difiere numéricamente, como Pedro y Pablo, o a un caballo determinado. Por eso, se diría de la *hipóstasis* ser *sustancia individua*, esto es, un "individuo sustancial". Por otra parte en el mismo texto se dice de la *sustancia* ser, por una parte, (a) aquello que se basta a sí mismo en el orden de la existencia y, por otra parte, (b) ser absoluta y simplemente. Así mismo,

Por su parte, que la diferencia entre el ser creado y el generado (γέννητον) radique en una diferencia de tipo hipostática y no natural, permitiría concebir tanto seres "creados-generados", como seres "creados-no-generados". Estos últimos, llamados también "primer modelo" (πρώτη πλάσις) por referirse a las criaturas que no les ha preexistido otro ser de la misma especie del cual hayan sido engendradas, serían considerados también "origen" (γένεσις)⁷⁷, y no "generación" (γέννησις), en tanto que el *origen* de algo es el primer modelo hecho por Dios, concluyendo que también serían, por tanto, "creación" (κτιστή)⁷⁸.

Entonces, si la *generación* no es ni "originación" ni, por tanto, "creación" ¿qué es, como para haber sido descrita por el Damasceno, a pesar de su parecido filológico, en total contraposición a ésta? ¿Por qué es la "causalidad generadora" el segundo argumento por medio del cual distingue al Creador de las criaturas de modo *absoluto*?

de la *naturaleza* se afirmarían que es un "modo concreto de ser", esto es, una sustancia especificada por las diferencias esenciales que expresa lo que es la cosa. Por lo anterior, en la EF dice que los hombres entre sí son distintos realmente y su unidad es percibida tan solo mentalmente, es fruto de una elaboración intelectual. "[...E]ntendemos con la mente que Pedro y Pablo son de la misma naturaleza y que tiene una naturaleza común. Sin duda, cada uno de ellos es un viviente mortal racional y cada uno es una carne animada por un alma racional e intelectual. Así pues, la misma naturaleza común es observada por la razón. [...] Las hipóstasis también se contraponen por el lugar y difieren en tiempo, [...] conocimiento, por la fuerza y la forma, esto es, por la apariencia exterior y la actividad, y por todas las propiedades características. [...] difieren en no existir unas en otras, sino que existen separadamente. Por eso se habla de dos y tres hombres, y también muchos." Cfr. EF 8, 223-237. Para un estudio más pormenorizado del concepto de hipóstasis Cfr. *Dialéctica*, principalmente el capítulo XI. Así también Cfr. Cfr. Richardus Larralde, *El concepto de Hipóstasis en la filosofía patristica oriental*. Torreón, Coahuila, México: Tipografía Lazalde, 1958; Vasili Rodzianko, "Filoque in Patristic Thought" en *Studia Patristica*, vol 2: "Papers Presented to the Second International Conference on Patristic Studies", (1957): 295-308. Oxford; Charles Craig Twombly, "Perichoresis and Personhood in the Thought of John Damascus". Tesis de doctorado, Department of Historical Studies-Division of Religion, (1992). Michigan: University Microfilms International (Emory University); Constantine Constantine G. Niarchos, "Aristotelian Influences on John of Damascus. Theory of Essence (Substance) and Hypostasis" en *Méthexis: études néoplatoniciennes présentées au Prof. Evángelios Montsopoulos*. París: J. Vrin, 1992 (Publications-Centre international d'études néoplatoniciennes et aristotéliennes. Série Recherches; 2), Athènes 1992, 193-206.

⁷⁷ De aquí que el relato de la creación (κτιστή) sea llamado en la tradición cristiana con el vocablo "Génesis" (Γένεσις).

⁷⁸ EF 44, 32. A este respecto Juan Damasceno explicó de la misma manera cuando trata sobre la **θεοτόκος** en EF 80, que los primeros individuos de cada especie de vivientes son ingénitos, pero no increados, porque fueron creados por el Creador, y no fueron, en cambio, engendrados a partir de sus semejantes. Cfr. EF 80, 10-12.

a) La generación (γέννησις) como πρόοδος

Generación es el relevo a partir de unos y otros⁷⁹, dicho de otra forma, desde lo cual otros son "engendrados"⁸⁰. Éste, seguidamente, se le denominó "procesión" (πρόοδος⁸¹), la cual no recae tampoco en el orden de lo natural sino en el de lo hipostático⁸². Por esto, es posible pensar que existen naturalezas que presenten hipóstasis distintas o, en otras palabras, una misma naturaleza (v.g. la naturaleza creada) cuyos seres sean tanto procedidos (generados), como no-procedidos (no-generados).

En consecuencia, si se afirma que de una naturaleza como la "creada" se pueden seguir hipóstasis distintas como las de los "generados" y los "no-generados", también se podría admitir lo mismo de una naturaleza "divina", es decir, que de la divinidad se podría aceptar ser también engendrada.

Por ende, que la generación proceda de la hipóstasis y no de la naturaleza, no es lo mismo que afirmar que en el "procedido hipostático" (v.g. en un hijo) exista una diferencia sustancial (v.g. que las criaturas engendren a otros -"hijos"- que no sean criaturas, o que Dios engendre a otro -"hijo"- que no sea, también, "Dios"). Para que no ocurra decir esto, Juan Damasceno admitiría que la *procesión*, aunque no del orden natural, sí lo es del sustancial. Luego entonces, el ser generado es *consustancial* con su generador en el orden hipostático.

Por todo lo anterior concluimos que la *generación* (γέννησις) es la procesión de una

⁷⁹ EF 44, 32-33. Al respecto Juan Damasceno, inspirado en Gn 2, 19. describe cómo Dios, providente al saber que el hombre se haría trasgresor y estaría sometido a la corrupción, hizo a partir de él una hembra, *una ayuda para él a su manera*, a partir de la cual es posible la constitución por relevo del género a través de la generación. Cfr. EF 44, 28-31. Así entonces, a la primer criatura generada de cada especie se le llamará "primogénito" (Πρωτότοκος), considerado como el primero que es engendrado, así sea unigénico, como el primero delante de otros hermanos. Cfr. EF 81, 2-3. Con respecto a **Πρωτότοκος** existe una amplia gama de significados: Adjetivo masculino/femenino nominativo sg. procedente de πρωτότοκος: *first-born*. También puede proceder de πρωτοτόκος τίπτω : *to bring into the world; of the father, to beget, of the mother, to bring forth; of the mother; τέκον, ἔτεκον is used of both parents; of female animals, to bear young, breed; to lay eggs; to bear, produce*. Cfr. LSJ y Lampe.

⁸⁰ EF 44, 32ss.

⁸¹ Sustantivo masculino/femenino nominativo sg. procedente de πρόοδος: *courier; precursor, preparer of the way. a going on, advance, progress*. Cfr. LSJ y Lampe.

⁸² Cfr. EF 8, 4-6.

hipóstasis consustancial (ὁμοουσίου ὑποστάσεως πρόοδος⁸³) a su generador.

Para mayor claridad de esto, nuestro autor estimó conveniente distinguir, además la *generación en los cuerpos* y la *generación divina*⁸⁴:

a.1) La generación en los cuerpos

Al referirse a la generación en las criaturas, llamó "generación en los cuerpos" a la procesión de una hipóstasis consustancial a partir de la unión de macho y hembra.⁸⁵

Por tal motivo, encontraría que este tipo de *generación* no sólo se da de modo distinto, sino incluso contrario, a como ocurriera en la *generación divina*. Por tal motivo, al examinar el ejemplo de la generación en el hombre, afirmarí que éste, por llevar un cuerpo, obra bajo el poder de una generación corrompida y cambiante. Puesto que el hombre lleva un cuerpo múltiple, necesita de la ayuda de la mujer (otro) para engendrar. En cambio, Dios, que se mantiene siempre el mismo y no necesita de otro en tanto que incorpóreo, engendra sin copulación, fluctuación y de modo impasible.⁸⁶

Por lo tanto, el modo en como se lleva a cabo la *generación* entre las criaturas es a través del cuerpo, lo que implicaría decir que *la generación es la procesión de una hipóstasis consustancial, motivo de la copulación, por lo que es también corrompida y cambiante.*

⁸³ EF 80, 14-15.

⁸⁴ Cfr. EF 80, 12-17.

⁸⁵ Cfr. EF 80, 12-17.

⁸⁶ EF 8, 91-94: "Sin embargo, es evidente que el hombre engendra en dirección contraria: obra bajo el poder de una generación corrompida y cambiante, lleva encima un cuerpo múltiple y adquiere en su naturaleza la condición de hombre o de mujer, ya que el hombre necesita la ayuda de la mujer."

a.2) *La generación divina*

La generación divina es la procesión del Hijo consustancial a partir del único Padre⁸⁷. Sin embargo, vuélvase a recalcar que no por ser *engendrado*, se puede decir del Hijo ser también *creado*. Para salvaguardar dicha distinción, nuestro autor enfatizó que "[...] el ser Hijo es por generación y no por creación"⁸⁸. Por tanto, al ser "generado" procede de la misma sustancia divina, esto es, es también divino y, por tanto, "increado". Fuera de lo divino, en cambio, todas las cosas serían creadas⁸⁹.

b) *La generación fuera del tiempo*

Conviene detenernos en este punto para hacer algunas preguntas. Si hasta aquí Juan Damasceno ha dicho que el engendrado de Dios es un "engendrado-no-creado", ¿qué tipo de "engendrado" es éste? ¿Qué tipo de "generación" es la que se da en el Dios-Padre como para que de él nazca un Hijo "no creado"? ¿Qué el "nacer" (el venir a ser) no era ya, de antemano, ser criatura?

⁸⁷ Cfr. EF 80, 12-17. El Hijo es *engendrado* porque proviene de la misma sustancia del Padre, la cual es sin comienzo y desde toda la eternidad. En cambio, el Espíritu Santo es el que "procede" [Cfr. Jn 15, 26.] de la sustancia del Padre: no es engendrado, sino que *procede* (si su hipóstasis fuera ser engendrado, como la del Hijo, entonces habría dos Hijos, problema que justamente se incerta en la discusión de la Filocalia) Cfr. EF, 136-139 y también EF 8, 108-110. Toda esta argumentación es posible para el Damasceno, gracias a que tiene como soporte argumentativo la autoridad bíblica del Apóstol Pablo (EF 3, 14-15.), por lo cual, la conclusión a la que llegaría en el tratamiento de esta temática se puede resumir de la siguiente manera: "Por una parte, así enseña la Sagrada Escritura, por otra, es incomprensible el modo de la generación y el de la procesión. Pero debemos saber que estos nombres de paternidad, filiación y procesión no han sido trasladados de nosotros a la divinidad, sino al contrario, desde allá han sido participados hasta nosotros, como dice el divino Apóstol: *Por esto doblo mi rodilla ante el Padre, de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra*", EF 8, 139-146.

⁸⁸ Cfr. EF 91, 17-19. Así, nuestro autor dejaría de manifiesto que es en "el Hijo" donde se concentran tanto el tema *generación*, como el de *creación*. Por supuesto, el antecedente que sostiene esta preocupación, buscó exponer y responder la contra argumentación que, según el Nestorianismo, el Arrianismo y el problema de la *Filocalia* (resueltos todos ellos hasta el Concilio de Nicea II 787), daría pie al conflicto teológico ferviente en la Iconoclasia. A la pregunta de cómo podría ser el Hijo no creado (si lo fuera dejaría de ser de sustancia divina) pero sí engendrado (si el Hijo no lo fuera, no podría haber un Padre, nombre por el cual es reconocido Dios en la Economía y la Historia de la Salvación), Juan Damasceno respondería lo siguiente: "De la misma manera que el fuego y su luz existen a la vez, y no primero es el fuego y después de éste la luz, sino simultáneamente. Y así como la luz que proviene del fuego, siempre sale y siempre está en él y de ningún modo se aleja de él, así también el Hijo que procede del Padre es engendrado y no se aleja de Él completamente, sino que siempre está en Él. [Cfr. Cirilo de Alejandría *Thesaurus de Trinitate*, 5: PG 75, 61 BS. 72 CD]. Sin embargo, la luz que procede inseparablemente del fuego y en él permanece, no tiene una hipóstasis propia, sino la del fuego, porque la luz es una especie natural del fuego. En cambio, el Hijo Unigénito de Dios tiene una hipóstasis propia distinta de la del Padre, aún cuando ha sido engendrado del Padre de modo inseparable e incesante y permanece siempre en Él." Cfr. EF 8, 99-107.

⁸⁹ Cfr. EF 80, 6-7.

De la misma manera en como Dios *crea* fuera del tiempo, Dios *engendra* fuera del tiempo. Este es el argumento que, a nuestro parecer, permite al de Damasco distinguir específicamente entre la *generación divina* y la *generación de los cuerpos* (criaturas)⁹⁰.

Dios no es Padre en el tiempo, pues existe, por naturaleza, antes que él.⁹¹ Que el Hijo sea un "engendrado fuera del tiempo" implica que sea, a su vez, "un engendrado-no-creado"⁹². Pues ¿cuándo fue conducido el Hijo de Dios de la nada al ser?⁹³ Así como el Padre es un "antes de todos los siglos -tiempos-" (Πρὸ πάντων τῶν αἰώνων)⁹⁴, así también lo es el Hijo⁹⁵: "Eternamente y sin comienzo, de quien ha sido engendrado, porque jamás ha existido el Padre sin que existiera el Hijo, sino que simultáneamente existen Padre e Hijo."⁹⁶

⁹⁰ Así, de nueva cuenta, aparece una reflexión que podríamos emparentar con *Acerca del Cielo*, en la que, fuera del cielo, no existe ni cabe que se genere cuerpo alguno, "de modo que ni ahora hay múltiples cielos ni los hubo ni es posible que los llegue a haber, sino que este cielo es uno, único y perfecto [...]. Luego es evidente que fuera del cielo no hay lugar ni vacío ni tiempo". Cfr. Aristóteles, *Acerca del Cielo*, *op.cit.*, 279 a 7 ss.

⁹¹ Cfr. EF 89-91: "Por tanto, Dios, el que siempre es, engendra su propio Verbo, el que sin comienzo y sin fin es perfecto. De modo que Dios no es Padre en el tiempo, pues existe tanto por naturaleza, como por existencia antes que el tiempo."

⁹² Este argumento es fundamental para Juan Damasceno en virtud de la serie de preguntas planteadas en su época, principalmente por los Nestorianos (431), quienes sostuvieron que el Hijo, por su generación, está constituido de dos sustancias distintas, la divina y la humana. Así, el Hijo no consiste en una sustancia distinta a la del Padre, ni tampoco la generación introduce un "cambio" en la divinidad. Más bien, se dice de la *generación* del Hijo que es "incomprensible"/*ἀκατάληπτος*, lo cual se entiende como *that cannot be grasped or contained; immeasurable, infinite, that cannot be grasped by the mind, incomprehensible*, Cfr. LSJ. Para el texto referente a la "incomprensibilidad" de Dios, Cfr. EF 8, 82.

Esta "incomprensibilidad" no es de corte epistemológico ("aprehensivo" o "comprensivo") sino metafísico ("no-abarcable" en el ser), en tanto que se trata de una generación "sin principio ni fin": Dios, que existe desde toda la eternidad sin principio, impasible, sin fluctuación, incorpóreo, único y sin fin, también engendra desde toda la eternidad, sin principio y de modo impasible, sin fluctuación, y sin copulación. Su *incomprensible generación* no tiene principio ni tampoco fin. Es sin comienzo, por una parte, a causa de ser inmóvil. Por otra parte, ocurre sin fluctuación, a causa de ser impasible e incorpóreo; sin copulación, a causa nuevamente, de ser incorpóreo, y porque el único Dios no tiene necesidad de otro. Pero sucede sin fin y de modo incesante por no tener comienzo, por ser desde toda la eternidad, por no tener fin y por mantenerse siempre el mismo. Ya que no tiene principio, no tiene fin. En cambio, lo que por gracia no tiene fin, no es absolutamente sin principio, como por ejemplo, los ángeles. Cfr. Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 20, 9: SC 270, 76s; Atanasio de Alejandría, *De decretis Nicænae Synodis*, 11: PG 25, 441s.

⁹³ Cfr. EF 8, 78-88. Así, partiendo de las premisas "Dios es...", Juan Damasceno determinó que su generación es desde la eternidad, sin principio, impasible, sin fluctuación y sin copulación (Cfr. aquí también EF 8, 108-110). Entonces, la *generación divina* es caracterizada como "sin comienzo y eterna" (*ἀναρχος καὶ ἀίδιος*), adjetivo procedente de *ἀναρχος*: *without a ruler, anarchy, freedom from subjection; without beginning, eternal; without source*. Cfr. LSJ.

⁹⁴ Verbo aoristo indicativo pasivo 3r sg. procedente de *παράγω*: *lead astray, pervert; introduce, bring in beside; adduce; produce, create, bring into being; withdraw, make to pass away; to lead by or past a place; as military term, to march the men up from the side, to bring them from column into line*. Cfr. LSJ y Lampe.

⁹⁵ EF 8, 37.

⁹⁶ EF 8, 34-39: "Asimismo, creemos en un Hijo de Dios, el Unigénito, el Señor nuestro Jesucristo, quien fue engendrado (*γεννηθέντα*) del Padre antes de todos los siglos (*πρὸ πάντων τῶν αἰώνων*), luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, consustancial al Padre, por quien todo fue hecho". Afirmamos que él es antes de todos los siglos, porque declaramos que su generación es sin principio y fuera del tiempo. Pues, ¿cuándo fue conducido el Hijo de Dios de la nada al ser?"

⁹⁷ EF 8, 41-45.

Sería "impío" para Juan Damasceno y la Tradición afirmar que en la generación del Hijo medió un tiempo, y que después del Padre ocurrió la existencia del Hijo. Conceder que el Hijo, desde el principio, coexiste con el Padre, del cual ha sido engendrado, impide introducir furtivamente un cambio (τροπήν) en la hipóstasis del Padre, porque no siendo Padre vendría después a serlo.⁹⁷ Así, que la *engendración* sea *procesión*, y que con ello lo engendrado *proceda* de la sustancia misma del engendrador, posibilitaría salvar el problema de multiplicidad en la Trinidad⁹⁸.

Por una parte, es cierto que esta imposibilidad de corruptibilidad y multiplicidad propia de Dios, estaría muy cercana al argumento aristotélico sobre del *cielo* como "eterno" "incorruptible" y "único"⁹⁹. Sin embargo, por otra parte, consideramos también que al introducir el concepto de "generación" como "procesión de una hipóstasis consustancial" (ὁμοουσίου ὑποστάσεως πρόοδος¹⁰⁰) Juan Damasceno se distanciaría de dicha escuela.

Que la generación proceda de la sustancia del que genera, significa, en el caso de Dios, que el Hijo, aún siendo generado, es también Dios. Así, mientras que Aristóteles, por ejemplo, afirmaría que "[...] lo que siempre existe [...] no será generable ni corruptible. Y está claro que, si es generable o corruptible, no será eterno"¹⁰¹ "pues todas las cosas engendradas

⁹⁷ Cfr. EF 8, 51-56.

⁹⁸ Argumentar de esta manera lo condujo al tema de la Trinidad y salvar el monoteísmo dentro de ella (a), para, por tanto, no introducir adición, cambio o movilidad (tiempo) en Dios (b). Cfr. EF 8, 268-285: "En efecto, las hipóstasis existen eterna y continuamente a partir de la Primera Causa, y con la misma gloria", Cfr. Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 31, 14: SC 250, 302-304: "Un único Padre es el Padre, y sin principio, esto es, sin causa porque no es de nadie. Un único Hijo es el Hijo, y no sin principio, esto es, no sin causa porque es del Padre. En cambio, si tomas el principio fuera del tiempo, tampoco el Hijo tiene principio, porque el autor de los tiempos no está bajo el tiempo. Un único Espíritu Santo es el Espíritu, emitido desde el Padre, pero no del mismo modo que el Hijo sino por procedencia. Ni cede el Padre el ser Ingénito, por la razón que ha engendrado, ni tampoco el Hijo el ser Engendrado, ya que ha sido engendrado del Ingénito. ¿Cómo se diferencia entonces? El Espíritu no se transforma ni en el Padre ni en el Hijo, tanto porque ha procedido como porque es Dios, pues o bien el carácter propio es inmóvil, o bien es imposible que este carácter propio permanezca si es mutable y cambiante en otra cosa". *Ibidem*, 39, 12: SC 358, 174-176. Por tanto, si el Padre es Hijo, no es Padre con pleno derecho porque uno es Padre con pleno derecho. Y si el Hijo es Padre, no es Hijo con pleno derecho, porque uno es el Hijo con pleno derecho, y uno el Espíritu Santo.

Entonces, hablar de la distinción Creador-criatura y engendrado-no engendrado, es lo que le posibilitaría la formulación del dogma de la Trinidad retomado más tarde por el Concilio de Nicea II (787) y que, ya desde el Concilio de Nicea I (325), fue nombrado "Símbolo Nicenoconstantinopolitano". Dicha formulación trinitaria se encuentra resumida y formulada de manera exacta principalmente a lo largo de la EF 8, especialmente en EF 8, 30-50. Al respecto, y aunque somos concientes que la naturaleza de nuestra investigación no es de índole teológico, no podemos dejar de hacer mención al tema de "Encarnación" y de "Procesión" como fundamentales para la comprensión tanto del concepto de "creación" como del de "imagen", los cuales se inspiraron principalmente en el Evangelio juanino (Cfr. Jn 16, 27: "Yo del Padre salí y vengo"; Jn 6, 57: "Yo vivo por el Padre").

⁹⁹ Cfr. Aristóteles, *Acerca del Cielo*, *op. cit.*, 281 b 25.

¹⁰⁰ EF 80, 14-15.

¹⁰¹ Aristóteles, *Acerca del cielo*, *op.cit.*, 282a 20

parecen ser también corruptibles¹⁰², Juan Damasceno admitiría que, con la figura del Hijo, lo eterno también podía ser generado¹⁰³.

Al concluir este inciso, sostenemos que gracias a la distinción terminológica y conceptual entre *generación* y *creación*, Juan Damasceno logró establecer una *identificación absoluta* entre Dios y su Hijo, a través del concepto de generación como "procesión de una hipóstasis consustancial" (ὁμοουσίου ὑποστάσεως πρόοδος).

2.2. Causalidad creadora

Como lo hemos dicho ya, la *creación* es, por naturaleza, *cambiante* (ha venido a ser a partir de la nada) y, por principio, *limitada* (por la voluntad de Dios). En contraste con ello, Dios es presentado como el que, por naturaleza, es *inmutable* (ἀναλλοιώτου¹⁰⁴) -así como *impasible* (ἀπαθοῦς¹⁰⁵), *simple* (ἀπλοῦς¹⁰⁶), esto es no-compuesto (ἀσύνθετος¹⁰⁷) y, por lo tanto, siempre el mismo (ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντος¹⁰⁸)¹⁰⁹- y *sin principio*, en tanto que "eterno" (siempre existe), "anterior al tiempo", "sin tiempo", y "creador del tiempo"¹¹⁰.

¹⁰² *Ibidem*, 279 b 20.

¹⁰³ Podríamos decir que el concepto del Hijo como un "Dios generado" estaría más cercano al concepto del "Cielo" en el *Timeo* y que Aristóteles denunciaría como "falso" e "inadmisible", debido a que admite que "el cielo ha sido engendrado y que, sin embargo, existirá durante todo el tiempo por venir" Cfr. *Ibidem*, 280 a 30.

¹⁰⁴ Adjetivo masculino/femenino/neutro genitivo sg. procedente de **ἀναλλοιώτος**: *unchangeable, immutable; unchanged, unchanging*. Cfr. LSJ.

¹⁰⁵ Adjetivo masculino/femenino/neturo genitivo sg. procedente de **ἀπαθής**: *unhurt, impassible, calm; unhurt, unscathed, immune; impassible*. Cfr. LSJ.

¹⁰⁶ Adjetivo masculino nominativo sg. procedente de **ἀπλός**: del ἄμα como en latín del *simul; single, simple*. Cfr. LSJ.

¹⁰⁷ Adjetivo masculino/femenino nominativo sg. procedente de **ἀσύνθετος**: α(de συντήθημι): *uncompounded*; α(de συντίθεμαι) α: *bound by no covenant; breaking covenant, faithless; making no covenant or pact*. Cfr. Lampe.

¹⁰⁸ Adverbio procedente de **ὡσαύτως**: *in like manner, just so; marker of similarity that approximates identity, (in) the same (way), similarly, likewise*, Cfr. LSJ.

¹⁰⁹ EF, 8, 63-67: "Pues bien, en cuanto Dios único que se mantiene impassible, inmutable, inmóvil y siempre el mismo, también es impassible tanto al engendrar como al crear. En efecto, al ser por naturaleza impassible y sin fluctuación, simple y no compuesto, no es propenso por naturaleza a sufrir ni pasión ni fluctuación alguna, ni en el engendrar, ni en el crear. Tampoco se altera por acción alguna."

¹¹⁰ Cfr. EF 15, 2: "El único creador de todos los tiempos es Dios, el que también ha fabricado la totalidad, el que existe antes de los siglos"; EF 15, 21-24: "Y en efecto, según esto existe un único εόν [tiempo], de modo que Dios se dice no sólo eterno, sino anterior al tiempo (también porque Él hizo los siglos). Ya que el único sin principio es Dios, creador de todas las cosas, tanto de los siglos como de todos los seres." En este sentido, Juan Damasceno presenta la concepción de Dios, muy cercana a la imagen del cielo que Aristóteles describe en su tratado *Acerca del Cielo*. Ahí, la *unicidad, eternidad, indestructibilidad* y la *multiplicidad*, son característicos de éste, evitando con ello afirmar la existencia de varios mundos, cielos o, en el caso de Juan Damasceno, dioses. Cfr. Aristóteles, *Acerca del Cielo*, *op.cit.* I, 277 b 25ss. Así, esta imposibilidad de corruptibilidad y la multiplicidad en Dios, podría estar apuntando a quel apartado donde

Ahora bien, esta diferencia natural entre las cosas y su Creador es especificada por nuestro autor según dos órdenes: la diferencia en el orden de lo temporal (a) y la diferencia en el orden de lo sustancial (b).

a) Diferencia en el orden de lo temporal

La diferencia en el orden de lo temporal radicaría en la distinción entre la "eternidad" y el "tiempo" que el Damasceno suscribiera a una narrativa primigenia de éste, esto es, del tiempo anterior a la creación del mundo.

Antes de la creación del mundo, no había tiempo medido (αἰὼν μετρητός), esto es, movimiento y duración (χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα). Antes de la creación existía sólo la duración simultánea en lo perpetuo (τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις οἴον).¹¹¹

Por esto se dice que Dios, existiendo antes que el mundo, no sólo hizo al mundo, sino también a los eones¹¹². Por tal motivo, de Dios se afirmaría no sólo que es "eterno", sino "anterior al tiempo", "sin tiempo", y "creador del tiempo"¹¹³.

El *tiempo* (χρόνος) sería entonces lo que viene a ser y, siendo, lo que tiene principio y fin. Por tal motivo, se sostendría que el tiempo también es una criatura y, por consecuencia, se le definiría como "movimiento" y "duración" (χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα). En su movilidad y durabilidad radicaría su diferencia con la "eternidad" (αἰὼν¹¹⁴): Así como el

Aristóteles afirma que "... todo lo que existe siempre es incorruptible" *Ibidem*, 281 b 25. Así, si una cosa existe siempre, no tiene la potencia de existir o no existir, de destruirse o de dejar de ser.

La diferencia entre los seres de duración limitada (que pueden existir durante un tiempo y no existir durante otro tiempo distinto), es que la cosa "perenne" (en el caso de Juan Damasceno, Dios) se superpone en el tiempo a cada una de las cosas tempales. Cfr. *Ibidem*, Libro I 281b, 20 ss.

¹¹¹ Cfr. EF 15, 19-21: "Antes de la organización del mundo, cuando no existía sol que dividiera día de noche, no había tiempo medido, sino la duración simultánea en lo perpetuo, análogamente a como lo temporal es movimiento y duración."

¹¹² EF 15, 2.

¹¹³ Cfr. EF 15, 2: "El único creador de todos los tiempos es Dios, el que también ha fabricado la totalidad, el que existe antes de los siglos"; EF 15, 21-24: "Y en efecto, según esto existe un único eón [tiempo], de modo que Dios se dice no sólo eterno, sino anterior al tiempo (también porque Él hizo los siglos). Ya que el único sin principio es Dios, creador de todas las cosas, tanto de los siglos como de todos los seres."

¹¹⁴ La palabra "eón", a lo largo de la Tradición, ha tenido un uso polisémico (πολύσημὸν ἔστι). Según Juan Damasceno, se dice "eón" a la vida de cada uno de los hombres (a); al tiempo de los mil años (b); al mundo presente (c); al mundo futuro, el que después de la resurrección tendrá lugar sin fin (d); al tiempo y a parte del tiempo que pueda ser medida por

tiempo es para las cosas temporales, así la eternidad es para las perpetuas.¹¹⁵

Por ende, de lo anterior hemos de seguir que la distinción entre Dios y sus criaturas es la *temporalidad* de éstas, en contraposición a la *perpetuidad* de Aquél. Mientras que éstas son en el tiempo, Aquél, eterno, es anterior y creador de él. De aquí que, creando fuera del tiempo, Dios se mantenga impasible y sin fluctuación, sin cambio, aún al crear¹¹⁶.

Esta diferencia absoluta en el orden de lo temporal es la que condujo a Juan Damasceno a caracterizar a la *creación* como lo "no-coeterno", afirmando que "[l]o que es llevado de la nada al ser no le es natural ser coeterno a lo sin principio y que siempre existe"¹¹⁷.

b) Diferencia en el orden de lo sustancial

Cuando el de Damasco afirmó la "no-coeternidad" de las criaturas, aceptaría también su "no-cosustancialidad" con Dios: "La creación (κτίσις¹¹⁸), puesto que tuvo lugar *después* [de Dios], no procede de la sustancia de Dios."¹¹⁹ Por esto dijo que Dios, al ser Creador o Autor del mundo, no sufre cambio en su ser, pues la *creación* (κτίσις), así como la *producción* (ποίησις), son lo *hacia fuera* y no lo *a partir* de la sustancia del creador y del Autor. Entonces, el Creador (κτιζόμενον) y el productor (autor-producente) (ποιούμενον¹²⁰) sería absolutamente distintos de su creación u obra.¹²¹

marcha o carrera del sol, esto es, algo que se componga de días y noches (pues lo temporal implica movimiento y duración) (e). Pero también a la duración simultánea en lo perpetuo (f); a los "siglos de los siglos", en tanto que abrazan las vidas de todos los hombres, como el único tiempo que comprende todos los siglos. Diciéndose "siglos de los siglos" tanto de este mundo como del futuro (g). Cfr. EF 15, 5-38.

¹¹⁵ EF 15, 6-13.

¹¹⁶ EF, 8, 63-67.

¹¹⁷ EF 8, 69-72.

¹¹⁸ Sustantivo femenino nominativo sing./femenino acusativo pl. procedente de **κτίσις**: *creation; creature; production; activity; a founding, foundation, ἀποικιών*: loosely, = *πράξις, a doing, an act; a creating, the creation of the universe, NT: that which was created, the creation; an authority created or ordained: κτίζω, to people, a country, build houses and cities; to found, plant, build. Cfr. Lampe.*

¹¹⁹ EF 8, 56, 57. Aquí las cursivas son nuestras, sólo para hacer notar el carácter "temporal" de la afirmación.

¹²⁰ Presente participio medio pasivo masculino acusativo sing./presente participio medio-pasivo neutro nominativo/acusativo/vocativo sg. procedente de **ποιέω**: *make, produce, do. Cfr. LSJ.*

¹²¹ EF 8, 60-62. Siguiendo a Faucon, parece ser que Juan Damasceno pudo haberse inspirado para esta afirmación en el pasaje aristotélico en el que se concluye que "lo infinito no guarda ninguna proporción con lo limitado". *Acerca del Cielo, op.cit.* A, 7, 275 a 14. Por otro lado, [el hecho de] que es absolutamente imposible que lo infinito sufra la acción de lo finito o la ejerza sobre ello queda de manifiesto a partir de lo que sigue. Sea, en efecto, A algo infinito, B algo limitado y C el tiempo en que uno de ellos movió o fue movido por el otro. Pues bien, si por efecto de B resultó A calentado o transportado, o sufrió cualquier otra acción o movimiento en el tiempo C, supongamos que hay un D, menor que B, y que este [motor] más pequeño produce un movimiento menor en el mismo tiempo; sea, por otro lado, E lo alterado por D. En

Sostener tan absoluta diferencia entre el Creador y su criatura, resulta para nosotros de importantísimo interés. Dicha diferencia conduciría al Damasceno a desestimar encontrar entre lo "creado" una *imagen* adecuada de la deidad, ya que, por su propia naturaleza, está bajo la corrupción, es compuesto, fluctuante, móvil, circunscrito y posee una figura. Por esto, se preguntaría ¿cómo dará a entender lo que está completamente alejado de todo esto, la sustancia divina supra-sustancial (ὑπερουσίον θεῖαν οὐσίαν)?¹²² Deduciendo que "es imposible que sea encontrada en la creación una imagen (εἰκόνα) en sí misma comparable al modo de la Santa Trinidad".

Entonces, una vez determinado que el *cambio* es la distinción definitiva y "absoluta" entre el Creador y las criaturas, Juan Damasceno procedería, por primera vez en su EF, a anunciar el problema de la *imagen*. Éste, enunciado desde su doctrina creacionista, admitiría que la *imagen* es, por principio, también "criatura", deducción que pone en evidencia por qué ella, desde su constitución metafísica como tal, fue considerada un dilema en la época: Al ser la *imagen* una criatura, ¿puede existir una "*imagen* de la divinidad"? Y más aún, ¿existe una "*imagen* divina"?

tal caso, lo que es D respecto a B lo será E respecto a algo limitado. Supóngase, entonces, que lo igual, en un tiempo igual, produce una alteración igual, que lo menor, en un tiempo igual, la produce menor, que lo mayor la produce mayor y que estas [alteraciones] guardan la misma proporción que lo mayor respecto a lo menor. Por consiguiente, lo infinito no será movido por nada finito en tiempo alguno; pues alguna otra cosa menor [que él] será movida en el mismo tiempo por algo menor, y lo proporcional a esto último será limitado: en efecto, lo infinito no guarda ninguna proporción con lo limitado. Así, nuestro autor nos pone en presencia a una diferencia tal, que entre el uno (v.g. Dios) y el otro (v.g. el mundo), ninguna relación es concebible. Cfr. Pierre Faucon, "Infrastructures philosophiques de la Théodicée de Jean Damascène", *op.cit.*, 380.

¹²² EF 8, 165-170: "Mas es imposible que sea encontrada en la creación una imagen en sí misma comparable al modo de la Santa Trinidad, porque lo creado, que es compuesto, fluctuante, móvil, circunscrito y posee figura, y es también corruptible ¿cómo dará a entender lo que está completamente alejado de todo esto, la sustancia divina supra sustancial? Por el contrario, es claro cómo toda la creación queda sumida por entero en estas cosas, y toda ella, según la propia naturaleza, está bajo la corrupción."

Conclusiones

El estudio de las *implicaciones terminológicas de la "creación a partir de la nada"* nos permitió concluir que, en primer lugar, el que Dios "no se contentara con la contemplación de sí mismo", ni "se limitara a ser el único bien", como lo afirma el texto bíblico, es lo que condujo a Juan Damasceno a decir que Él es el principio de la *creación*. Así, declaramos que la *creación* tiene por principio la *insatisfacción* (no-contentarse) y la *ilimitación* (no-limitarse) divinas.

Ahora bien, que se determine que Dios es "Principio" de la creación, la cual, a su vez, sería definida como *cambio*, nos llevó a concluir que Juan Damasceno se acercó a concebir a Dios como una especie de "causa eficiente" ("principio de cambio") de la creación, lo cual nos permitió reconocer cómo la *creatio ex-nihilo* fue entendida por él como *creatio ex-deo*, esto es, como una *creación de Dios a partir de la nada*, teniendo ésta por causa eficiente a Dios y por causa "material" a la nada, entendida esta última como "lo no-preexistente", "lo que no tiene por principio otro que no sea Dios".

Por lo tanto, "crear" alude eminentemente a la *causalidad* del ser a partir de la nada, tratándose de un verbo reservado a Dios y distinguiéndose del "producir" a partir de materia preexistente.

Posteriormente, sostuvimos que uno de los *presupuestos teológicos de la "creación a partir de la nada"* presentes en la EF, es el *bien* (teológico). Éste fue definido como distinto a aquel otro tipo de "bien" que no-se-identifica-con y no-define-a Dios. Identificado con las criaturas que vienen al ser (tienen un principio de cambio: venir de la nada al ser) y son definidas esencialmente como *cambiantes* (no siendo *completamente* buenas, pudiendo inclinarse, incluso, al mal), fue nombrado como "trascendido", en contraposición al "Bien-Trascendente" que es Dios.

Por tal motivo, admitimos que la *bondad* de Dios fue el presupuesto conceptual y doctrinal por el que Juan Damasceno justificó cómo Éste, por su insatisfacción e ilimitación, *creó*

desde la nada, y cómo las criaturas *participaron* de la bondad de dicho ser. Esta fue la manera en como determinamos que la *participación* del ser, es decir, del Bien, fuera el otro *presupuesto teológico* de la doctrina damascénica de la creación.

Ahora bien, que Dios le *participara* su ser a las criaturas en el momento de la creación, no ameritó seguir de ellas que fuesen *idénticas* a Él. Según la lectura que hicimos de los argumentos respectivos, concluimos que nuestro autor afirmó que *crear*, participar el ser, es *dar parte* en el ser; mientras que ser *participado* es *tomar parte* mas no ser *idéntico* al ser que participa. Así, en este "tomar parte" encontraríamos una especie de, así llamada por nosotros, "desproporción ontológica" entre Dios y la criatura. Ésta sería justificada y explicada por nuestro autor por el *cambio* que son esencialmente las criaturas: las criaturas, por ser sujetos de cambio, no son de naturaleza divina en tanto que no-son-completamente. Entonces, concluimos, la naturaleza mutable de las criaturas es la "no-completud" de su ser, un ser de tipo "trascendido", "participado", "no-idéntico" a la divinidad, sustancialmente "distinto" a Dios.

De esto que, la afirmación damascénica de que *el ser surge a partir de la nada a través de la creación* aceptase, en el marco de su doctrina de la creación, una desproporción ontológica entre la causa eficiente (Dios) y su efecto (criatura).

De manera semejante, aceptar la *causalidad creadora* de la divinidad nos permitió concluir la "no-eternidad" y la "no-consustancialidad" de las criaturas con Dios, ya que, por una parte, siendo creadas en el tiempo y siendo éste además criatura, de las cosas no se puede predicar "eternidad". Por otra parte, definimos a la creación como la "producción de las cosas hacia fuera de la sustancia divina", no siéndole propio ser de sustancia idéntica a Dios.

Sin embargo, que la creación no le sea natural ser coeterna a Dios y tampoco proceda de su sustancia, dejó en claro, según las anteriores conclusiones, cómo la distinción absoluta entre la criatura y el Creador pertenece tanto al nivel hipostático, como al temporal y al sustancial. De ahí que Juan Damasceno resolviera desestimar encontrar en la criatura una

imagen adecuada de la deidad: lo que está bajo la corrupción, lo compuesto, fluctuante, móvil, circunscrito, con figura y corruptible. Es decir, lo *cambiante*, ¿cómo podría dar a entender, siquiera reflejar, lo que por esencia es *absolutamente distinto* a ello? ¿Cómo la criatura daría a conocer lo que por esencia es divino? Con esto, el de Damasco no sólo afirmarí­a que la criatura es *cambio*, sino negaría *absolutamente* dicho *cambio* en la divinidad. Así, esta doctrina de la creación se acercaría, ya sea con argumentación de tipo aristotélica o con conclusiones, posiblemente, semejantes a la escuela platónica, al antiguo problema presocrático de lo uno-múltiple en la figura de Dios: Que Dios se mantiene uno, impassible y eterno, al crear y al generar, se erigió, así, como el problema fundamental a resolver en dicha doctrina de la creación.

La resolución de este problema sacó a la luz, a su vez, el problema que constituyó la base de la preocupación teórica de nuestro autor: Si entre la divinidad y la criatura existe una diferencia *absoluta* (enunciada por el concepto de *cambio*) ¿es posible, si quiera pensar, que entre las criaturas pueda existir una *imagen* de la divinidad? Planteado a penas como problema, es claro que, como lo enunciamos en nuestra hipótesis, la estructura metafísica de la criatura pone en la mesa el lugar de la *imagen* y su relación con la divinidad dentro del pensamiento expuesto en la EF: la naturaleza de la criatura dista de la de la divinidad, dejando como resquicio posible a la *imagen*.

Aunque la afirmación del Damasceno sea hasta el momento tan solo un "poner en duda" la posibilidad de la existencia de una *imagen* de la divinidad entre las criaturas, es ya, sin duda, un acierto argumentativo de nuestra tesis: El problema de la *imagen*, ya desde los fundamentos metafísicos de la doctrina damascénica de la creación, establece, por una parte, la *diferencia absoluta* entre la criatura y el Creador y, por otra, partiendo de dicha diferencia absoluta, plantea la posibilidad (o imposibilidad) del *acceso a la divinidad* desde la naturaleza criatural.

La propuesta de esta tesis se concentrará, como lo hemos enunciado ya en la introducción general de la misma, en afirmar que la *imagen*, efectivamente, es un "acceso" a la divinidad, el cual es esencialmente de tipo *intelectual*. Para desarrollar esta propuesta, y

para darle consecuencia a este capítulo, el siguiente destacará los diversos elementos que constituyen a la Antropología damascénica, con el fin de describir al hombre como *imagen* divina a partir de su carácter intelectual y a pesar de su condición de criatura.

CAPÍTULO II

Antropología damascénica. El concepto de *imagen divina a partir del binomio visible-invisible*

Introducción

La pregunta de si es posible encontrar entre las criaturas una *imagen* de lo divino no fue exclusiva de Juan Damasceno. Inclusive ya antes de finalizar el siglo IV, la gran variedad de respuestas en torno a ésta y a otras preguntas referentes a la *imagen* de Dios, abrumaron el pensamiento de la época¹.

La multitud de *teorías de la imagen* generó, a su vez, diversos ejercicios de recopilación, recapitulación y enumeración de las mismas² que, en la desesperación por encontrar lo común de tan amplia pluralidad de teorías, condujo a algunos de sus más fervientes estudiosos y compiladores a concluir como imposible la definición del lugar de la imagen: “En dónde la imagen esté y en qué parte ella se encuentre, Dios solo sabe... No hay que buscar en absoluto definir dónde se realiza la imagen...”³.

¹ La especulación de los Padres en torno a esta cuestión, generó un sinnúmero de “teorías de la imagen” tan diversas que en apariencia fueron contradictorias. Así, subsecuentes preguntas como: ¿en qué consiste ser *imagen de Dios*? O, si la *imagen* se distingue de la *semejanza* a Dios, ¿en qué consiste ser *imagen* y en qué *semejanza*? Encabezaron las discusiones más fervientes entre los siglos IV y IX, es decir, en la totalidad del pensamiento patrístico griego y latino. Cfr. Caesarius Nazianzenus, *Diálogos III*, 155-159, PG 38, 1107 ss.; Rogers Leys, S.J., *L’image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*. Bruxelles: Museum Lessianum, Section théologie, L’Édition Universelle, num. 49: 59-93. Paris: Desclée De Brouwer.

² Theodoretus Cyrensis (393-460) nos brinda una larga y variada colección de “teorías de la imagen” en la que, a pesar de que no nombra a cada uno de los defensores de dichas teorías, nos proporciona un “catálogo” de las diversas opiniones que los Padres expusieron en torno al problema de la *imagen de Dios* ubicada en el hombre. Cfr. Theodoretus Cyrensis, *Quest. In Genes., Cap. I.*, Interr. XX, P.G. 80, 104-17. Tanto la temprana colección de teorías de la imagen hecha por Epifanio (310?-403) (Epifanio, *Haer.* Lib. III, t. 1, haer. LXX, nn. 2-4 -principalmente-, P.G. 42, 341-345.), como la de Theodoretus Cyrensis, fueron la base para la compilación que, siglos más tarde, Petavius (1583-1652) realizaría de manera más elaborada (Petavius, *De opif. Sex dierum*, lib. II, cc. 2-4, Theol. Dogm. t. 4.) y que, finalmente, daría pie al gran compendio de las mismas hecho por Trombellius (S. XVIII), (Trombellius, *In Hilarii Epist. Dissertatio Tertia*, P. L. 10, 848-878).

³ Epifanio, *Haer.* Lib. III, t. 1, haer. LXX, nn. 2-4, P.G. 42, 341-345. Pero fueron los pensadores más tardíos, los escolásticos, los que probaron su suerte al pretender sintetizar y compendiar dichas teorías. entre éstos, se dijo que hubo en los Padres muchas inconsistencias. Por ejemplo, Ireneo, en algunos de sus textos, distinguió de manera clara la “imagen” de la “semejanza”, mientras que en otros de sus textos las identificó (Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.* IV, praef. 4; V, vi, 1; V, xvi, 2; V, xii, 4, P.G. 7, 975, 1137-38, 1167-68, 1155). Basilio, por su parte, vio que la *imagen* de Dios estaba en la

Otros autores, en su gran mayoría, recurriendo al pasaje bíblico de la creación de la humanidad⁴, concluyeron que es en el *hombre* donde se encuentra la posibilidad de dicha *imagen*⁵ entre las criaturas: Ya sea por que su alma es inteligente, o ya por que es libre⁶, el *hombre*, elevado sobre la creación irracional, fue definido como *imagen divina*⁷. La

inteligencia y en la voluntad libre del hombre (Cfr. Basilio, *Hom. quod Deus non est auct. mal.* 6, P.G. 31, 344 B.; *Hom. in ps.* XLVIII, 8, P.G. 29, 449 BC.) pareciendo afirmar que dicha *imagen* de Dios se perdió por el pecado (Cfr. Basilio, *Contra Eunom.* V, P.G. 29, 725 D-728 A). Atanasio (296-373) cambió varias veces a lo largo de sus textos su visión sobre la distinción entre *imagen* y *semejanza* (Cfr. Festugière, "Divinisation du Chrétien" en *La vie spirituelle*, núm. 9 (Mayo, 1939; Suppl.): 38. Paris: Éditions du Cerf. Así también, Gregorio de Nisa incluyó entre los constitutivos de la imagen la "gracia santificante" (Cfr. Jean Danielou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse.* Paris: Aubier, 1994, 48, 52-55.). Sin embargo, el problema verdadero de esta visión se le presentó al querer reconciliar esta propuesta con la del pecado original. De acuerdo con uno de los estudiosos de Gregorio de Nisa, es en este punto donde el autor presentaría muchas de sus inconsistencias: "The image theory falls down in this, that the image is not destroyed but only obscured by sin" (Cfr. Joseph Thomas Muckle, "The Doctrine of St. Gregory of Nyssa" en *Medieval Studies*, vol. 7, (1945): 55-84; 83-84. Political Institute of Medieval Studies. 1945, 55-84; 83-84.). A lo largo del siglo XX, se ha abordado a los Padres de la Iglesia (principalmente en los estudios de la Teología oriental) desde una perspectiva distinta, afirmando que la diversidad de sus concepciones en torno a la "imagen" son más unificables de lo que parecen. Cfr. Tomas Spidlik, *La Espiritualidad del Oriente cristiano.* Burgos: Monte Carmelo, 2004; Bernard McGinn y John Meyendorff (dirs.); Jean Leclercq (colab.), *Espiritualidad cristiana desde los orígenes al siglo XII.* Cristina Conti (trad.). Buenos Aires: Lumen; Georg P. Fedotov, "Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries" en *The Russian Religious Mind*, vol. 1, (1966). Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press. Yannis Spiteris, *Salvación y pecado en la tradición oriental. Manual de Teología ortodoxa*, Fernando Torres Antoñanzas (trad.). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005; Alois Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451)*, Manuel Olasagasti Gaztelumendi (trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997; Yannis Spiteris, *Eclesiología ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente*, Juan Pujana Ascorbebeitia (Trad.). Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2004; Vladimir Lossky, *Vision de Dieu.* Neuchâtel: Éditions Delachaux y Nextlé, 1962; Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Juan Manuel Cabiedas (trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009; John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood-New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

⁴ Leyendo la traducción griega de los *Setenta* (LXX, conocida también como *Septuaginta* o *Alejandrina*), los Padres desarrollaron su "doctrina de la creación" del hombre fundamentándola, principalmente, en Gen 1, 26-27: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza... y Dios creó al hombre de su imagen, de la imagen de Dios lo creó". Al ser éstas las primeras palabras mencionadas en el texto bíblico respecto del *hombre*, no nos extraña que haya sido tan prolífica la tradición partidaria de esta afirmación para justificar la existencia de la *imagen de Dios* entre las criaturas. Cfr. Caesarius Nazianzenus, *Diálogos III*: 155-159, PG 38, 1107 ss.; Roger Leys, *L'image de Dieu... op.cit.*, 59-93.

⁵ Incluso el mismo Epifanio escribió: "Pero afirmemos su imagen en el hombre, para que no parezca que rechazamos los dones de Dios, y negamos creer en Él". Epifanio, *Haer.* Lib. III, t. 1, haer. LXX, nn. 2-4, P.G. 42, 341-345.

⁶ Cfr. Etienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale.* Paris: J. Vrin, 1932, pp. 2-4. Muy pocos fueron los escritores de la época que no reconocieron una "imagen" de Dios en la naturaleza del hombre, restringiendo la afirmación del texto bíblico únicamente a un "parecido" en el orden sobrenatural. Cfr. Atanasio, *Deincarn.* 13, P.G. 25, 117-120; Dídimo el Ciego (310?-398), *De Trin.* lib. III, Cap. II, xlii, P.G. 39, 801D-804A. Algunos Padres afirmaron que en el alma, la *imagen* se encuentra en alguna facultad específica. Por ejemplo, Clemente de Alejandría hizo hincapié en que del alma, la facultad en la que más se podía reconocer la *imagen de Dios* era en la *inteligencia* (Cfr. Clemente de Alejandría, *Strom.* II, P.G. 8, 1048 B9), mientras que Gregorio de Nisa creyó que era en la *voluntad libre*. Cfr. Gregorio de Nisa, *Oratio. Cat.* V, P.G. 45, 24 CD. Algunos otros incluyeron entre los principales "constitutivos" de la imagen la capacidad de dominar que el hombre tiene sobre las criaturas irracionales, haciendo eco a las palabras "... vayan y dominen" (Gen 1, 26) previas a la creación del hombre según "imagen y semejanza" de Dios (Cfr. Crisóstomo, *In cap. I Gen.*, hom VIII, P.G. 53, 72; Gregorio de Nisa, *De Hom. Opif.* IV, P.G. 44, 136 B-D; Cirilo de Alejandría, *Adv. Anthrop.*, P.G. 76, 1069-72.). Aquí no importaría tanto discutir en torno a cuál de las dos facultades se insistiera, sino, de manera generalizada, en torno a si existió la apreciación de que tanto en la inteligencia como en la voluntad libre existe un "parecido" a Dios. Cfr. Basilio, *Hom. in ps.* XLVIII, 8, P.G. 29, 449 BC; Cirilo de Alejandría, *Adv. Anthrop.*, P.G. 76, 1069-72; Orígenes, *In Genesim*, P.G. 12, 96 AB.

⁷ Al encontrarse la imagen en la naturaleza humana, resulta imposible perderla. En todo caso, ella es oscurecida y opacada, pero no destruida por el pecado. Cfr. Cirilo de Alejandría, *De Trin.* dial. VII, P.G. 75, 1088-89B; Gregorio de Nisa, *De haer.*, V, 16, P.G. 7, 1167-68; Basilio, *De Sp. Sancto*, IX, 23, P.G. 32, 109^a; *De Hominis Structura*, I, 20, P.G.

comprensión de lo que sea esta *imagen divina* o *imagen de Dios*, fue resumida por los Padres de la tradición griega con el vocablo εἰκών, el cual posteriormente se tradujo como *imago* entre los pensadores latinos.

Como consecuencia de la premisa *hombre-imagen divina*, el panorama discursivo de la época concentró sus esfuerzos argumentativos en: Distinguir lo que cualquier hombre posee por el simple hecho de ser hombre, de lo que lo hace ser *imagen divina*⁸ (a); y definir si el "parecido" entre Dios y el hombre es un *parecido moral* u *ontológico*⁹ (b).

30, 29 CD; Crisóstomo, *In cap. I Gen.*, hom. IX, P.G. 53, 79. En este último sentido, y por el lugar tan importante que jugó el concepto del *mal* en el pensamiento patrístico, muchos autores decidieron enseñar su *teoría de la imagen* en torno al estado primitivo del hombre, esto es, de su caída, de su redención y de su santificación, los cuales, a su vez, fueron encontrando una explicación en términos de la divina imagen y semejanza con Dios. Esta estrecha relación de la teoría de la imagen con estas y otras tantas materias de la Teología, pudo ser otro de los factores que motivó a los Padres a estudiar de manera repetida el problema de la "*imagen de Dios y la semejanza a Dios*" en el hombre.

⁸ Lo que Clemente de Alejandría llamaría la distinción entre la "imagen natural" del hombre y su "parecido superior". Cfr. *Strom.* VI, P.G. 9, 317 B; *Strom.* II, P.G. 8, 1040 B; Orígenes, *De principium.* cap. VI, P.G. II, 333 C; Chrysostom, *In Ps.* CXXXIV, P.G. 55, 398; *In cap I, Gen.*, P.G. 53, 78.

⁹ Esta forma de catalogar ambos grupos la seguiremos de Hubert Du Manoir (Cfr. *Le Problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie*, vol. 27, (octubre de 1937): 404-407. Paris: Recherches de Science Religieuse). De una manera muy semejante, Lossky llamó a cada uno de estos grupos "momento moral" y "momento físico" al desarrollar el tema del pecado (Cfr. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Madrid: Herder, 1982, 96.). Por una parte, Clemente de Alejandría (150?-213?), Orígenes (185?-254?), Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo (347-407), enfatizarían el "parecido moral" a Dios (Cfr. Clemente de Alejandría, *Strom* VI, P. G. 9, 317B; *Strom.* II, P.G. 8, 1040B. Orígenes, *De principium.* Cap. VI, P.G. 11, 333 C. Juan Crisóstomo, *In Ps.* CXXXIV, P.G. 55, 398; *In cap I, Gen.*, P.G. 53, 78.). Así, el hombre, imagen de Dios en su inteligencia y voluntad libre, es capaz de perfeccionar este parecido original a través de su propia actividad. Lo hará por medio de esforzarse en seguir las virtudes cristianas, esto es, imitando las virtudes de Cristo para que, de este modo, se vuelva más y más semejante a Dios, de Quien Cristo es la "imagen" perfecta. Por otra parte, los principales representantes del grupo que enfatizó el "parecido ontológico" fueron Ireneo (130-202), Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno y Cirilo de Alejandría (Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.* V, vi, P.G. 7, 1138. Atanasio, *Contra Arian.* III; 10, P.G. 26, 334^a. Basilio, *Contra Eunom.* III, 5, P.G. 29, 665BC. Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 38, P.G. 36, 325. Cirilo de Alejandría, *De Trin. dial.* IV, P.G. 75, 905 A; dial. VII, 1088-89B.). Éstos, afirmaron que el parecido superior entre Dios y el hombre es, primero y sobre todo, un don del Espíritu Santo. A través de su inhabitación, el hombre es "divinizado"; él recibe una parte en la incorruptibilidad divina; él es hecho un hijo de Dios; él es hecho una imagen de Dios en una nueva y más excelente manera. Este parecido superior es obtenido en el Bautismo. Esta es la ὁμοίωσις que Adán perdió con su pecado; la Redención es su restitución en el hombre, trabajo de Cristo.

De la separación de ambas "escuelas" no se puede concluir una oposición. Según Slomkowski, sus enseñanzas son complementarias, lo cual aparece con variedad de grados de claridad en cada uno de los escritos individuales de cada Padre. Por ejemplo, Clemente de Alejandría y Orígenes enfatizaron el papel del hombre en la adquisición de la ὁμοίωσις, y no expusieron de manera amplia y suficiente, el papel de la gracia divina (Cfr. Antoine Slomkowski, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant Saint Augustin*. Paris: J. Gabalda et fils, 1928, 47-57.). Por otro lado, Juan Crisóstomo colocó a ambas en yuxtaposición y, hablando como moralista, subrayó la necesidad de la actividad vigorosa del hombre, mientras que, hablando como exegeta, mostró la necesidad de una transformación divina de la frágil naturaleza humana (Cfr. Jules Gross, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*. Paris: J. Gabalda et fils, 1938, 145-46.). De acuerdo con Muckle, Gregorio de Nisa presentó una especial dificultad. En sus trabajos tempranos, como filósofo, parece que descuidó el papel de la gracia en la restauración del *parecido*; en sus trabajos posteriores, hablando como teólogo, trató de explicar el parecido no sólo en términos de voluntad libre, sino también por el trabajo del Espíritu Santo en el alma humana (Cfr. Joseph Thomas Muckle, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*. Toronto: Medieval Studies, 1945, 83-84.) Finalmente, siguiendo a Du Manoir, decimos que fue Cirilo de Alejandría quien sintetizó satisfactoriamente la doctrina del parecido moral con la del parecido ontológico (Cfr. Hubert Du Manoir, *Dogme et Spiritualité chez st Cyrille d'Alexandrie*. Paris: J. Vrin, 1944, 419-428 y *Le Problème de Dieu... op.cit.*, 404-407.). "La ressemblance et parenté physique de l'âme avec Dieu est le point de départ d'une ressemblance éthique, d'une assimilation par la vertu" (Cfr. *Ibidem*, 406.). De esta manera es que el Espíritu, recibido en el Bautismo, es el que otorga

Herederos de la tradición capadocia¹⁰ para la inteligencia del εἰκόν, Juan Damasceno elaboró su teoría de la defensa de los "íconos" bajo los criterios expuestos por ella para dar respuesta a dicho panorama intelectual. Al anunciar la descripción de la creación y ordenamiento del cosmos (Cosmogonía) a partir de las sustancias *visible* e *invisible*, definió los simientes conceptuales y argumentativos de su Antropología, para, consecuentemente, encontrar la vía adecuada y justificar la existencia de *imágenes divinas* que, entre las criaturas, fueran asequibles de veneración.

Al ser la Antropología de tan alta importancia para la formulación de la *iconología* damascénica, convenimos que el objetivo de este capítulo sea definir lo que el autor entendió por *hombre* a partir de su esquema cosmogónico, con el fin de conocer la estructura ontológica de la llamada "imagen divina".

el parecido ontológico al alma. Pero el trabajo de perfección aún no estaría completo. Es con la cooperación del Espíritu trabajando en su interior, que el hombre incrementa el parecido a través de la práctica de las virtudes imitadoras de Cristo.

¹⁰ Cfr. principalmente Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno y Nemesio de Émesa. La otra fuente de la que Juan Damasceno bebió fue Gregorio de Nisa, quien se opuso a definir al hombre como un "microcosmos". La verdadera grandeza del hombre no radica en ser imagen del *cosmos*, sino *imagen* de Dios. Por esto, por medio del análisis del verso bíblico de Génesis 1, 26 ("Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza..."), Gregorio de Nisa se preguntó de qué manera la miseria de la condición humana puede conciliarse con la afirmación de que el hombre es "imagen de Dios". Analizando por entero este pasaje, el de Nisa regresó al problema de explicar cómo el hombre puede ser la imagen divina buscando la solución a partir del arquetipo del hombre, Dios (Cfr. Greg. Nyss. *De hom.* opif. XVI 184 B, trad. Salmons, p. 77). Entonces, qué sea el *hombre* se encuentra al interior de la exégesis del texto bíblico en el que es definido fundamentalmente como un "medio", es decir, como un ser de doble pertenencia (tanto al ámbito inteligible como al sensible), solución incomprendible sin la explicación "imagen de Dios". Puesto que la criatura es frágil y mutable, por gracia y providencia se le ha otorgado el otro ámbito, eterno e imperecedero. Por ende, el hombre entendido como "medio" es una definición que completa el proyecto conceptual de "imagen de Dios".

Para Gregorio de Nisa Cfr. *De Oficio Hominis* en PG 44: 123-255. Existe también una edición crítica inglesa de este texto en Philip Schaff y Henry Wace (eds.), *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: Second Series*, vol. 5, (1890-1900): 387-428. Michigan: Grand Rapids. Cfr. también Alberto Siclari, "L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa" en *Coll. Studi di Scienze Religiose*, vol. 8, (1989): 12- 13. Parma: Zana; Enrico Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*. Milano: Vita e pensiero, 1993; Werner Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*. Leiden: E. J. Brill, 1966; Ugo Bianchi (ed.), "Arché e telos. L'antropologia di Origenes e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa" en *Studia patristica mediolanensia*, vol. 12, (1981). Milano: Vita e Pensiero; Para Gregorio Nacianceno Cfr. *Oratio*, 45, 7: PG 36, 632 A 4-9. 113; *Ibidem* 38, 9: SC 358, 120; para Nemesio de Émesa Cfr. *De natura hominis*; Némésios d'Émèse. *De Natura Hominis* (traducción latina de Burgundio de Pisa); Nemesio d'Émèse. *De Natura Hominis*. Morani Moreno (Ed.). Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1987; Moreno Morani, *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio*. Milano: Vita e pensiero (Publicazioni della Università Cattolica), 1981; Werner Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios*. Berlin: Weidmann, 1914; Beatrice Motta, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*. Padova: Il Poligrafo casa editrice, 2004; William Telfer (ed.), *The Library of Christian Classics*, vol. 4: "Cyril of Jerusalem and Nemesios of Emesa", (1955). Philadelphia: The Westminster Press; G. Berbeke y J.R. Moncho (eds.). Leiden: E. J. Brill, 1975.

Como objetivos secundarios planteamos: describir el esquema general de la Cosmogonía damascénica (a); definir los conceptos fundamentales referentes a dicha Cosmogonía (b); y explicar por qué el hombre es llamado, dentro de su argumentación, "imagen divina" (c).

Por consiguiente, como hipótesis de trabajo, afirmamos que el hombre fue definido por el Damasceno como un *ser de doble pertenencia* en tanto que *sustancia media* (entre lo sensible y lo inteligible), *de doble naturaleza* (visible e invisible), de lo que se sigue que la *imagen divina*, el hombre, también sería definida de la misma manera.

La forma en que defenderemos dicha hipótesis será estructurando nuestro capítulo según las temáticas principales de la Cosmogonía damascénica, las cuales enunciaremos de la siguiente manera:

1. La organización de la totalidad de los seres creados

Esta afirmación surgirá como resultado de la revisión hecha a la Cosmogonía descrita por Juan Damasceno a lo largo de su EF, con el fin de encontrar el lugar que el ser humano tiene dentro de la organización de la totalidad de los seres creados y, con ello, aproximarnos a una definición más sistemática de "hombre".

Ahora bien, para la comprensión de dicha Cosmogonía, será necesario tener como primer premisa la *sabiduría divina*: sólo por la Sabiduría, el mundo logra su organización conforme a su propia naturaleza. Dicha "sabia organización" revelará que el hombre es *a partir de la sustancia intelectual y sensible* (1.1) y *a partir de la naturaleza invisible y visible* (1.2).

Las sustancias intelectual y sensible conformarán lo que constituye la primer descripción cosmogónica encontrada en el texto damascénico, esquema general ontológico donde la *sustancia intelectual* (a), estará definida esencialmente por la *incorporeidad*, *inmaterialidad* y la *razón*; la *sustancia sensible* (b), definida como *todo aquello que "es" o*

"parte de" los elementos; y la que nosotros llamaremos *sustancia media* (c) que, por encontrar su definición a partir de lo intelectual y lo sensible, contendrá lo propio de ambas sustancias. En un ejercicio comparativo entre los fragmentos referentes a esta temática, diremos, por último, que esta *sustancia media* corresponderá a lo que en otros textos es nombrado explícitamente como "hombre".

Posteriormente, que *el hombre sea a partir de la naturaleza invisible y visible*, constituirá nuestro segundo gran bloque reflexivo (1.2) de este primer apartado. En él se buscará analizar la equivalencia que el de Damasco hizo entre el ámbito de lo intelectual y lo sensible con el de lo invisible y visible, respectivamente. Así, por dicha correspondencia terminológica, definiremos a la naturaleza humana como *vínculo* de naturalezas (visible e invisible) y de sustancias (intelectual y sensible), el cual será entendido por nosotros, principalmente, como un *poner juntos* la variedad de los elementos de ambos ámbitos, atinando con ello en la precisión que el autor hace en el texto, de evitar definir dicha *sustancia media* como confusión de sustancias y correr el riesgo de que cada una de ellas pierda sus cualidades propias. Al definir así al hombre, descubriremos que éste fue llamado por el Damasceno también, y con justa razón, a) *mezcla*, b) *señal y muestra* de la sabiduría superior y magnificencia de Dios; y c) *recipiente* del propio barro de Dios.

2. El hombre creado según *imagen* de Dios

Como segundo gran apartado de este capítulo estudiaremos en concreto la creación del hombre según imagen divina, premisa a la cual se reduce la Antropología damascénica. El estudio de dicha afirmación incluirá, a su vez, revisar los tres enunciados que, ya desde el texto bíblico, acompañan a la formulación de dicha Antropología: *el hombre es creado por Dios con sus propias manos* (2.1); *el puesto del hombre en el mundo*; y, finalmente, *el hombre es según semejanza e imagen de Dios* (2.3).

Que Dios creara al hombre *con sus propias* manos lo estudiaremos con el fin de enfatizar el ineludible presupuesto teológico presente en la Antropología patrística: el "hombre" es,

esencialmente, una unidad discursiva con "Dios", haciendo definitivo que la Antropología damascénica sea comprendida como una Antropología Teológica.

Posteriormente, el estudio del "puesto" *del hombre en el mundo* tendrá por objeto reflexionar sobre los distintos argumentos que llevaron al Damasceno a pensar al hombre como un ser de "doble pertenencia", estando relacionado, por natura, tanto con cada uno de los tipos de seres creados, como con la divinidad. Así, reflexionaremos en este apartado tanto el puesto del hombre *entre la totalidad de los tipos de seres creados* (a), como el *hombre como un microcosmos* (b), y *el hombre como conjunto de alma y cuerpo* (c). Es decir, mientras el inciso (a) buscará enunciar qué de común tiene el hombre con los demás seres creados, dejando ver, por un lado, la "teoría de los grados del ser" recogida por el Damasceno de Nemesio de Émesa, y, por otro, la descripción de la naturaleza como *corporal* (a.1), *viviente* (a.2) e *inteligente* (a.3); el inciso (b) buscará recalcar el aspecto "hegemónico" del hombre entre dichos seres, otorgándole una distinción que lo sitúa *por encima* de éstos; y el inciso (c) estudiará en qué consiste que el hombre, inherentemente, se define como *compuesto*. Así, refrendando la idea del hombre-vínculo (por aludir nuevamente a la situación intermedia de la naturaleza humana), asentaremos que en su argumentación antropológica, Juan Damasceno concluyó que al hombre, naturalmente, le es propio *conjuntar* seres de naturaleza distinta; lo que nos permitirá más adelante decir por qué la "imagen divina", el hombre, es una "conjunción de naturalezas distintas".

Finalmente, el último de los apartados de este segundo bloque temático (*el hombre según semejanza e imagen de Dios*, 2.3), tendrá por objetivo principal demostrar cómo Juan Damasceno formuló la que sería la primer distinción sistemática entre los Padres de los términos *imagen* y *semejanza*, con el fin de comprender mejor hacia dónde busca nuestro autor llevar la afirmación de que el hombre es *imagen divina*. Así, la *semejanza según Dios* será definida como *muestra de la virtud posible en el hombre* (a), mientras que *la imagen*, como *muestra de lo intelectual y libre* que hay en él (b). Por ello, buscaremos en (a), encontrar una *aproximación* tanto al término, propiamente, de *semejanza* (a. 1), como al de *virtud* (a.2); mientras que en (b), una *aproximación* al término de *libertad* (b.1), como al de *inteligencia* (b.2). Ambos incisos los enunciaremos como "aproximaciones" y no como

"definiciones", en tanto que fruto de la colección de citas y comentarios no sistemáticos que hicimos de la EF, y no de definiciones enunciadas sistemáticamente por Juan Damasceno.

Ya que el tema central de nuestra investigación general es la "imagen", el inciso (b) de este apartado es el que será para nosotros de notable interés. En él plantaremos a la *razón* y a la *libertad* como uno de los problemas centrales a resolver en el concepto "imagen", así como punto de encuentro entre ésta última y la *semejanza*.

En última instancia queremos anotar que, por contener de manera sintética y sistemática cada una de las enunciaciones que corresponden a la Cosmología señalada a lo largo de la EF, el estudio del presente capítulo se concentrará principalmente en la lectura del párrafo inicial que hemos bautizado como *Relato Antropológico damascénico*¹¹ en nuestra introducción general y al que nos referiremos como "Introito"¹² por su carácter introductorio al gran tema antropológico.

¹¹ EF 26 (Περὶ ἀνθρώπου). De esto se desprende que le hayamos dedicado una especial atención tanto a la lectura del texto original, como a la traducción del mismo.

¹² EF 26, 2-16.

1. La organización de la totalidad de los seres creados

Como consecuencia de su doctrina creacionista Juan Damasceno declaró que las criaturas, en tanto que son esencialmente *cambio*, no pueden sostener su ser ni ordenar su naturaleza de modo propio. Es necesario que exista una fuerza *conservadora, ordenadora* y, en último término, *cohesiva*, que las *mantenga* y *ordene* permanentemente en el ser, asignándoles el puesto que, según su naturaleza, les corresponde desempeñar en el mundo¹³.

"En efecto, todas las cosas son ordenadas (ἐφίεται¹⁴) por ella [la actividad divina], y en ella tienen existencia¹⁵. Y ella hace participar (ἔχει¹⁶) a todos del ser, así como los conserva (μεταδίδωσι¹⁷) en la naturaleza¹⁸. También ella es el ser de los seres, la vida de los vivientes¹⁹, la razón de los seres racionales y la inteligencia de los seres inteligentes."²⁰

Dicha *fuerza ordenadora* de las criaturas fue denominada como "sabiduría" de Dios, dando a conocer con ello que, Dios, con respecto a la creación, no sólo ha de ser nombrado como "bueno" (por ser esencialmente su "Creador"), sino también como "sabio" (σοφός), por que *ordena* y *cuida* óptimamente de todos los seres²¹. Así, además de ser "ordenadora", la

¹³ EF 86, 8-11; EF 14, 23-26.

¹⁴ Verbo presente indicativo medio pasivo 3r sg. procedente de ἐφίημι: *to send to one; to set on or incite to do; of things, to throw or launch at one; of events, destinies, etc., to send upon one; to send against, in hostile sense; to throw into*. También con la acepción de *to let go, loosen; to give up, yield, Lat. concedere; to permit, allow; to give oneself up to; to put the male to the female; as law-term, to leave to another to decide and absolve; to appeal; to lay one's command or behest upon to send orders to; to aim at; to long after, desire; to desire to do*. Cfr. LSJ y Lampe.

¹⁵ Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus...op.cit.*, 4, 4: PG 3, 700 A - B.

¹⁶ Verbo imperfecto indicativo activo 3ra sg. χέω: *pour; of a land, be spread or extended; of a robe, fall in folds, be flowing; of word of God, be spread abroad; be unrestrained, of laughter*. Cfr. LSJ.

¹⁷ Verbo presente indicativo activo 3ra sg; presente subjuntivo activo 3ra pl. μεταδίδωμι: *give a share of, impart; in argument, concede a share; distribute elements in eucharist; infect with*. También la acepción *to impart; hand over, hand down; communicate an order; give; the part given is sometimes expressed*. Cfr. LSJ.

¹⁸ Cfr. Dinisio Areopagita, *De divinis nominibus...op.cit.*, 7, 2: PG 3, 869 B.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, 1, 3: PG 3, 589 C.

²⁰ EF 14, 23-26.

²¹ EF 43, 16-20: "Dios es por naturaleza bueno y sabio. Pues bien, en cuanto que es bueno usa de Providencia. Sin duda, quien no tiene providencia no es bueno, pues tanto los hombres como los seres irracionales por sus propias artes poseen naturalmente una cierta providencia, y quien no tiene providencia es reprochado. Por otra parte, en cuanto que es sabio cuida óptimamente de todos los seres." Como vemos, en sentido estricto, esta "sabiduría" de Dios recibió el nombre de "providencia". Este título esencialmente teológico, alude al "cuidado de Dios para con los seres [...] según el cual todos los seres reciben la conducción oportuna [...] conforme con la recta razón [...siendo] lo mas bello y magnífico que se produce, de modo que no es posible crear algo mejor". Cfr. EF 43, 2-6. Ahora bien, que en la existencia de las criaturas exista una especie de "proceso", donde primero esté su ser "creadas" y luego su ser "conservadas" en el ser del que se les ha participado, podríamos señalarlo también como un carácter propio de su *temporalidad*, esencialmente definido previamente como *cambio*. Así, este *cuidar* (ἐπιμελής) *optimo* de los seres en el que consiste la sabiduría de Dios, es llamado en otros lugares de la EF como *conservar* (συνέχων) en la naturaleza los seres que han sido creados (EF 86, 8-

sabiduría divina sería *cohesiva*, no sólo teniendo por actividad el ordenar, sino también el *mantener* en la existencia mediante su acción permanente y continua a lo previamente creado y ordenado²².

Bástenos lo anterior para declarar, antes de proceder a describir el *orden del mundo* en el pensamiento damascénico, que no se puede concebir una *Cosmogonía* sin antes consistir en el presupuesto teológico de la sabiduría divina²³. Sólo en ella, el mundo logra su *organización*²⁴ y ordenamiento conforme a su propia naturaleza.

La *organización* de la *totalidad* de los seres creados²⁵ expuesta sistemáticamente en el "Introito" del *Relato Antropológico damascénico*, versa así:

"Así pues, por una parte Dios constituyó (sostuvo) la sustancia intelectual. Digo los ángeles y todos los órdenes celestiales. –Estos, en efecto, evidentemente, son de naturaleza intelectual e incorpórea. “Incorpóreo” quiere decir comparada con la densidad de la materia, pues sólo Dios es inmaterial e incorpóreo. También hay la (sustancia) sensible: el cielo y la tierra y lo situado en medio de éstos: tanto la naturaleza propia a Dios (pues como propia tiene Dios la naturaleza racional, que es percibida sólo por la inteligencia), como todo aquello

11) y como *sostener* (ἐξήπτα) en la naturaleza: "Sin duda, en todas las cosas está Dios, ya que los seres se sostienen por *el que es*, y no existe ser alguno si no tiene el ser en *el que es*. Dios, por una parte, tiene posesión sobre todas las cosas, en cuanto que es el que sostiene y *consolida* (στερεοῦν) a la naturaleza." Cfr. EF 13, 61-67. De igual manera EF 7, 39-44 dice: "[...] *los cielos fueron sólidamente establecidos por el Verbo del Señor, y toda la fuerza suya en el Espíritu de su boca.*" También Job: "[...] *el Espíritu divino que me hizo, y el viento todopoderoso que me conserva.* Pero un espíritu que es enviado, [y] que obra (ποιεῖν), que consolida (στερεοῦν) y conserva (συνέχων) no es un soplo que se disuelva (λυόμενον), como tampoco es un miembro corporal la boca de Dios [Cfr. Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica*, 4: GNO III / 4, p. 15.] porque ambos son entendidos como conviene a Dios". Cfr al respecto Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus...op.cit.*, 7, 2: PG 3, 869 A.

²² Esta idea aparece claramente en los estoicos, por ejemplo, dentro del concepto de "causa sinética". Cfr. A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2: "Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography", (1987). Cambridge: Cambridge University Press, especialmente los capítulos dedicados a la "Ontología" (166-185) y a la "Física" (264-340) estoicas.

²³ Sin entrar en más pormenores de este argumento, por no pertenecer a nuestro campo de estudio, hacemos notar únicamente que el mundo pensado según la *sabiduría de Dios* constata lo que ya anteriormente declarábamos también del mundo según la *bondad de Dios*, esto es, según *creado*: Existe una *dependencia* continua del mundo con la divinidad. Sin Dios, es imposible tanto la existencia del mundo, como la conservación de dicha existencia. Esto, según la tradición patristica, confirma la *existencia frágil* de los seres creados que, por propia cuenta, no son capaces de *subsistir*. Esto conduce necesariamente a afirmar la existencia *poderosa* de quien sí puede mantener en el ser (Dios) a los seres. Cfr. al mismo Damasceno cuando afirma la "posesión" de Dios sobre las cosas creadas: Sin duda, en todas las cosas está Dios, ya que los seres se sostienen por *el que es*, y no existe ser alguno si no tiene el ser en *el que es*. Dios, por una parte, tiene posesión ἔχει sobre todas las cosas, en cuanto es el que sostiene la naturaleza. Cfr. EF 13, 63-66

²⁴ Cfr. EF 17, 84-86: El Creador providente y organizador de todo es Dios, el único increado, el que es alabado y glorificado en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo.

²⁵ También en EF 8, 8 constatamos que todo lo creado es referido por el Damasceno como la suma de los seres visibles e invisibles: "Es Creador de todas las criaturas, visibles e invisibles". Así, el tema de la *creación* es la línea narrativa que atraviesa, de manera clara y coherente, tanto la Cosmogonía como la Antropología damascénicas. Muy probablemente por esto, en la división latina de la EF encontremos en un solo bloque temático (Libro II) ambos tópicos.

que yace a enorme distancia de ella, en cuanto que cae bajo cualquier sentido. Era necesario, pues, que de ambos se hiciera una mezcla y señal de sabiduría superior y de magnificencia, que es relativa a las naturalezas, -como dice el santo Gregorio-, <cual cierto vínculo de naturaleza visible e invisible>. El [que] sea <necesario>, lo digo para clarificarlo, es la voluntad del Creador. Ésta [voluntad], en efecto, [es] norma y ley convenientísima. Y nadie dirá al fabricante: <¿Por qué me has hecho así?> Tiene, en efecto, autoridad el artesano para aparejar diferentes recipientes de su propio barro para muestra de su propia sabiduría. Cuando estaban así las cosas, a partir de la naturaleza visible e invisible, crea (Dios) al hombre con sus propias manos [...]"²⁶

Al atender a un método deductivo, este texto nos pone en la mesa dos tipos de clasificaciones. Primeramente, de manera general, son definidos los diversos "órdenes" de existencia en el mundo para, segundamente, ser enunciada particularmente la creación del hombre.

De este modo, y para su estudio, hemos creído conveniente dividir este texto de la siguiente manera:

1.1. El hombre a partir de la sustancia intelectual y sensible

1.2. Segunda parte: El hombre a partir de la naturaleza invisible y visible

1.1. El hombre a partir de la sustancia intelectual y sensible

Esta primera parte (líneas 2-9) es una descripción general de la Cosmogonía en la que, a partir del uso del verbo ὑφίστημι/sostener, se expresa cómo Dios crea y cómo los seres

²⁶ EF 26, 2- 17: Οὕτω μὲν οὖν τὴν νοητὴν οὐσίαν ὑπεστήσατο ὁ θεός, ἀγγέλους φημί καὶ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν τάγματα, — ταῦτα γὰρ ἀριδῆλως νοεῖας ἔστι καὶ ἀσωμάτου φύσεως· «ἀσωμάτου» δέ φημι συγκρινομένης πρὸς τὴν τῆς ὕλης παχύτητα· μόνον γὰρ ὄντως τὸ θεῖον ἄυλόν τε καὶ ἀσώματον— ἔτι δὲ καὶ τὴν αἰσθητὴν, οὐρανὸν τε καὶ γῆν καὶ τὰ τοῦτων ἐν μέσῳ κείμενα, καὶ τὴν μὲν οἰκειάν (οἰκεία γὰρ θεῷ ἢ λογικῇ φύσει καὶ νῶ μόνῳ ληπτῇ), τὴν δὲ πάντη που πορωτάτω κειμένην, ὡς ὑπὸ τὴν αἰσθησὶν δηλαδὴ πίπτουσιν. Ἔδει δὲ ἐξ ἀμφοτέρων μίξιν γενέσθαι καὶ «σοφίας μείζονος γνώρισμα καὶ τῆς περὶ τὰς φύσεις πολυτελείας», ὡς φησὶν ὁ θεηγόρος Γρηγόριος, οἶόν τινα σύνδεσμον «τῆς ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως». Τὸ δὲ «ἔδει» φημί τὴν τοῦ δημιουργοῦ ὑπεμφαίνων βούλησιν· αὕτη γὰρ θεσμὸς καὶ νόμος πρῆποδῆστατος, καὶ οὐδεὶς ἐρεῖ τῷ πλαστοργῷ· «Τί με ἐποίησας οὕτως»; Ἐξουσίαν γὰρ ἔχει ὁ κεραμεὺς ἐκ τοῦ ἰδίου πηλοῦ διάφορα κατασκευάζειν σκευὴ πρὸς ἔνδειξιν τῆς ἑαυτοῦ σοφίας.

Ἐπεὶ δὲ ταῦτα οὕτως εἶχεν, ἐξ ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον

creados por Dios son *organizados* según distintos órdenes de sustancias²⁷. Así, el tema ὑπεστήσατο ὁ θεός, es presentado como el tema rector de dicha Cosmogonía.

Subordinados a dicho tema, aparecen los temas *sustancia intelectual, sustancia sensible y, la que hemos convenido llamar, sustancia media*.

a) *Sustancia Intelectual/νοητὴν οὐσίαν*²⁸

Juan Damasceno definió la conformación de la "sustancia intelectual" como una "naturaleza incorpórea". Es decir, explicando que los *ángeles*²⁹ y *todos los órdenes celestiales*³⁰ conforman dicha sustancia y que éstos se comprenden en la *naturaleza incorpórea*³¹ (ἄσωμάτου φύσεως), fue definida dicha *sustancia intelectual* esencialmente como *incorporeidad*.

Ahora bien, ¿qué entendió Juan Damasceno por "incorporeidad"? Lo incorpóreo es esencialmente lo "inmaterial"³², esto es, lo "extraño" a toda concepción material.³³ Sin

²⁷ Esta consideración es fundamental para no perder de vista que el Intróito y, con ello, la Cosmogonía propuesta, son una clasificación de seres *creados*. No importa si son de sustancia *intelectual* o *sensible*, de naturaleza *visible* o *invisible*. Todos coinciden en ser limitados, circunscritos y mutables en tanto que criaturas. De aquí, nos resulta coherente que lo "celestial" o al "Cielo" mismo, sean utilizados para ilustrar, incluso explicar, el contenido de cada una de las sustancias cósmicas: El Cielo (**οὐρανοῦ**), es la envoltura de las criaturas visibles e invisibles, porque dentro de él están encerradas y perfectamente delimitadas tanto las potencias intelectuales de los ángeles como todas las cosas sensibles. Cfr. EF 20, 2-4. Es decir, el cielo alude fundamentalmente al carácter criatural y "limitado" de cada una de las sustancias, tano por ser contenidas por él, como por que él mismo es también criatura.

Así, la cosmogonía de nuestro autor está caracterizada por definir en qué consiste la organización de la *totalidad de los seres* (como lo enuncia en EF 8, 8) a partir de su creación.

²⁸ EF 26, 2-5, de las cuáles, la línea 2 corresponde al tema "ordenes celestiales"; las líneas 2 y 3 a los "Ángeles" y las líneas 4 y 5 a la "aclaración" sobre qué es la naturaleza incorpórea.

²⁹ Definidos como "naturaleza incorpórea, igual que un viento o fuego inmaterial"; "sustancia intelectual siempre en movimiento, incorpórea, que sirve a Dios y por la gracia ha alcanzado la inmortalidad en la naturaleza propia"; "la naturaleza del ángel es racional, intelectual y libre, mutable según su entendimiento, esto es, se mueve voluntariamente"; "incapaz de arrepentimiento, pues es incorpóreo"; "luzes intelectuales segundas, que poseen la iluminación a partir de la Luz primera y sin principio"; "limitados, porque cuando están en el cielo no están en la tierra, y cuando son mandados a la tierra por Dios no se quedan en el cielo"; "inteligencias y están en lugares intelectuales, ya que por naturaleza no están formados corporalmente, ni tampoco tienen tres dimensiones." "Son vigorosos y están alerta para cumplir la voluntad divina, con la velocidad de su naturaleza, allí donde el divino asentimiento llame." "Son difíciles de mover al mal, pero no inmovibles. Sin embargo, ahora son inmovibles no por naturaleza sino por gracia y por la cercanía del único bien." Cfr. EF,17, apartado que se intitula precisamente "Acerca de los ángeles" (Περὶ ἀγγέλων).

³⁰ Muy probablemente refiriéndose al diablo y los demonios que "siendo de la misma naturaleza de los ángeles, se volvieron malvados y se apartaron del bien hacia el mal con una elección voluntaria". Cfr. EF 18, Apartado justamente llamado "Acerca del diablo y los demonios" (Περὶ πτίσεως ὄρατῆς).

³¹ Este tema de lo "corpóreo" y lo "incorpóreo" lo trataremos de manera pormenorizada más avanzada nuestra investigación.

³² EF 17, 2-4: "Dios es el creador y formador de los ángeles. Es quien los ha conducido de la nada al ser, y los ha creado a su propia imagen en una naturaleza incorpórea, igual que un viento o fuego inmaterial".

embargo, esta "inmaterialidad" de la sustancia intelectual se ha de predicar de manera parcial, ya que se dice del ángel, por ejemplo, que es "incorpóreo" e "inmaterial" en comparación con el hombre, pues, en comparación con Dios, todo es hayado obtuso y material³⁴.

Entonces, que la *sustancia intelectual* sea definida como *de naturaleza incorpórea* correspondería, en el pensamiento de nuestro autor, a una definición de tipo relacional: se dice "incorpórea" en *comparación* o *relación* a las criaturas. Pero en *comparación* a lo divino, ella se mantiene, como cualquier criatura, también material.

¿Cuál podríamos decir, por lo tanto, que es la diferencia específica de lo "intelectual" de esta *sustancia material/inmaterial*? La razón. Existe una variedad de oraciones dispersas a lo largo de la EF donde Juan Damasceno aludió a la razón como lo defensorio de la sustancia intelectual. Así por ejemplo, en cuanto naturaleza racional, el ángel es también *intelectual* y libre. En cambio, en cuanto creada, es mutable.³⁵

Por tanto, concluimos que la *sustancia intelectual* es de naturaleza *inmaterial*, en tanto racional y libre, y *material*, en tanto que creada. De tal suerte que ella podría ser llamada una "incorporalidad también mutable".

b) Sustancia Sensible/αἰσθητήν οὐσίαν³⁶

¿Qué son la tierra y el cielo como para que ellos sean los elementos conformadores de la *sustancia sensible*? El Damasceno afirma:

"Condujo [Dios] de la nada al ser a la totalidad de los seres. Por una

³³ EF 17, 8: [...] πάσης ὑλικῆς ἐννοίας ἀπηλλαγμένον [...]

³⁴ EF 16, 15-19: "[...] el ángel, en tanto creado, es mutable y lo mutable es propio de lo material". Aquí también Cfr. EF 17, 20-22: "El ángel es incapaz de arrepentimiento, pues es incorpóreo. Sin duda, el hombre alcanza el arrepentimiento a causa de la debilidad del cuerpo. Sólo la divinidad es inmaterial e incorpórea". El Damasceno afirma aquí no la materialidad del ángel, sino su composición. Más que de cuerpo angélico, podríamos hablar de organismo, ya que es un ser compuesto y mutable. Cfr. EF 17, 9-14.

³⁵ El ángel tiene poder tanto para permanecer, como para avanzar en el bien, o para dirigirse al lado del mal. Cfr. EF 16, 15-19; EF 17, 58-60.

³⁶ EF 26, 6, con la temática "cielo y tierra".

parte, creó aquello que no es de materia preexistente(οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης³⁷), como cielo, tierra, viento, fuego, agua. Por otra, la vida, las plantas, las semillas y otras cosas fueron hechas por Él a partir de estos elementos (τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων,³⁸). Todas estas cosas fueron creadas de tierra y agua, viento y fuego por orden del Creador.³⁹

Ayudados del apartado anterior, sabemos que hay seres de *sustancia sensible*, creados *no a partir* de materia existente; y seres de *sustancia sensible*, creados *a partir* de materia existente. Los primeros corresponden a los elementos de la naturaleza⁴⁰, los segundos a la vida⁴¹.

Así pues, definimos que la *sustancia sensible* es *todo aquello que es o elemento o parte* de dichos elementos.

c) Sustancia "media"⁴²

A nuestro parecer, la definición de este tercer tipo de sustancia es poco clara. Descrita a penas como "lo situado en medio de éstos" (refiriéndose con "éstos" a todos los elementos previamente enunciados, es decir, a lo que conforma la *sustancia intelectual* y a la *sensible*), dicha sustancia es referida únicamente en cuanto a su "posición" -de aquí que la llamemos *sustancia "media"*.

³⁷ EF 19, 4.

³⁸ EF 19, 5.

³⁹ EF 19, 2-7: Αὐτὸς ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ ἐν τριάδι καὶ ἐν μονάδι δοξολογούμενος ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα, τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης οἷον οὐρανόν, γῆν, ἀέρα, πῦρ, ὕδωρ, τὰ δὲ ἐκ τούτων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων, οἷον ζῶα, φυτά, σπέρματα· ταῦτα γὰρ ἐκ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ πυρὸς τῷ τοῦ δημιουργοῦ προστάγματι γέγονασιν.

⁴⁰ EF 26, 61-62. Asimismo, existen cuatro humores que corresponden a los cuatro elementos: bilis negra, que corresponde a la tierra (pues es seca y fría); flema, que corresponde al agua (pues es fría y húmeda); sangre, que corresponde al aire (pues es húmeda y caliente); y bilis amarilla que corresponde al fuego (pues es caliente y seca). Por una parte, los frutos están formados a partir de los cuatro elementos. Por otra, los humores se forman a partir de los frutos. Y los cuerpos de los vivientes se forman a partir de los humores, y en ellos se disuelven. Sin duda, todo cuerpo compuesto se disuelve en aquello de lo que estaba compuesto. Cfr. EF 26, 62-70; retomado de Nemesio de Émesa, *op. cit.*, 5: Morani, p. 44s.

⁴¹ Haciendo excepción de la divinidad, Juan Damasceno afirma que existen *tres formas de vida*: la vegetal, la sensible y la intelectual. Son propios de la *vida vegetal* los movimientos de nutrición, crecimiento y generación. Es propio de la *vida sensible* el movimiento por impulso, y de la *vida racional e intelectual* el movimiento libre. El movimiento nutritivo pertenece por naturaleza a la vida vegetal, y el movimiento por impulso a la vida sensible, entonces, pertenece a la vida racional e intelectual el movimiento libre. Cfr. EF 58, 55-63

⁴² EF 26, 6-9, de las cuales las líneas 7 y 8 tematizan "la naturaleza racional" como "naturaleza propia de Dios"; y las líneas 6 y 7 aluden a "todo aquello que yace a enorme distancia de la razón, en cuanto que cae bajo cualquier sentido", quedando éste último definido de manera velada.

Su situación de *ser medio* llevó a nuestro autor a incluir en su enunciación "tanto la naturaleza propia de Dios" (la naturaleza racional), como "aquello que yace a enorme distancia de la razón" (pues cae bajo cualquier sentido). Así entonces, en tanto conformadoras de esta sustancia, deducimos que la "naturaleza racional" propia de Dios está haciendo referencia a la *sustancia intelectual*, mientras que "lo que cae bajo cualquier sentido" a la *sustancia sensible*.

Así, hasta aquí podríamos decir que la "sustancia media" es tanto de doble sustancia (intelectual y sensible) como de doble naturaleza (racional -propia de Dios- y sensible). Sin embargo, esto, a nuestro parecer, sigue siendo poco claro.

Al echar mano de otros apartados, creemos que esta tercer sustancia investigada podría comprenderse mejor a la luz de la lectura del siguiente texto: "Por esto, como una gracia, creó primeramente a las potencias intelectuales del cielo, después al mundo visible y sensible, y por último, a partir de lo intelectual y lo sensible, al hombre"⁴³.

Dos son las consecuencias de la enunciación anterior. Por un lado, confirmamos la existencia de las tres sustancias por nosotros deducidas en el oscuro texto del Introito y, por el otro, conocemos ahora el nombre propio de cada una de ellas: donde la primera es nombrada como, de nuevo, sustancia *intelectual*; la segunda, sustancia *sensible* (ahora nombrada también como "visible"), y la tercera, *hombre*.

Encontrar el correlato de nuestro Introito en este otro texto, nos permite definir, de manera conclusiva, lo que Juan Damasceno entendió por *sustancia media*: aquella que, creada *a partir de lo intelectual y lo sensible* (visible), esto es, de la naturaleza racional -propia de Dios- y de lo sensible, es el *hombre*.

⁴³ EF 86, 5-7.

1.2. El hombre a partir de la naturaleza invisible y visible

Al concretar, más no de manera explícita, que el hombre aparece por primera vez en el esquema de pensamiento de nuestro autor, podemos apreciar un cambio de tono narrativo. Con el uso de la “inclusión literaria” referente a Gregorio Nacianceno⁴⁴, Juan Damasceno determinó claramente la división discursiva entre la Cosmología y la Antropología.

En esta segunda parte del Introito (líneas 9-15) distinguimos la caracterización de lo *sensible* y lo *intelectual* como "visible" e "invisible"⁴⁵ respectivamente. Esto permite definir a la *sustancia media* (el hombre) como *vínculo* (σύνδεσμον) *de naturalezas visible e invisible*⁴⁶.

Ahora bien, este *vínculo*, "lazo que une", poniendo *juntos* la variedad de elementos en cuestión⁴⁷, no puede ser equiparable en el pensamiento damascénico a una *confusión* o a la *pérdida* de las cualidades propias de las naturalezas que se *juntan*⁴⁸. Con sutil precisión, el de Damasco pone el acento de dicho *vínculo de naturalezas* en el adjetivo *ambas*⁴⁹ (ἀμφοτέρων), especificando con ello la necesidad de “cada una”⁵⁰ de las naturalezas aludidas.

Que el hombre haya sido definido como *vínculo de naturalezas*, le permitió a Juan Damasceno referirse a él también como *mezcla* (μίξιν⁵¹), *señal y muestra* (γνώρισμα⁵²/ἔνδειξω⁵³), y *recipiente* (διάφορα σκεύη)⁵⁴.

⁴⁴ Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 45, 7: PG 36, 632 A 4-9. 113; *Ibid* 38, 9: SC 358, 120; Rm 9, 21. Así, afirma el Damasceno, "[...] algunos dicen que los ángeles llegaron a ser antes de toda la creación, como dice Gregorio el teólogo: «Primero idea las virtudes angélicas y celestes, y la idea era obra». Otros, en cambio, dicen que después de hacer el primer cielo. Pero todos están de acuerdo que antes de la formación del hombre", Cfr. EF 17, 75-81. Juan Damasceno es del mismo parecer que el Teólogo, porque convenía primero crear la sustancia intelectual, luego a la sensible, y después al mismo hombre, que procede de ambas.

⁴⁵ Como ya previamente lo anunciábamos, el ámbito de lo sensible es llamado también por nuestro autor, "visible" (EF 86, 5-7). Esto nos inclina a deducir que, así como lo sensible es visible, así también lo intelectual ha de ser "invisible".

⁴⁶ EF 26, 11 y 12.

⁴⁷ Cfr. Lampe, quien, en correspondencia con la Tradición, principalmente capadocia, definió de esta manera el vocablo σύνδεσμον.

⁴⁸ Cfr. Basilius Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, op. cit., 112-113.

⁴⁹ “Era necesario que naciera de *ambos* ... el signo ... de la magnificencia en *ambas* naturalezas”.

⁵⁰ No uno sobre otro, uno por otro, o un tercero distinto de ellos. Cfr. Lampe.

⁵¹ EF 26, 9.

⁵² EF 26, 9 y 10.

⁵³ EF 26, 15.

a) *El hombre como mezcla (μίξις) de sustancias*

Al hacer referencia a las sustancias intelectual y sensible⁵⁵, se alude a la necesidad de realizar una *mezcla* (μίξις), como señal de la sabiduría divina. Ahora bien, que esta mezcla se enuncie dentro del marco de la comprensión del σύνδεσμον representa, para algunos como Studer⁵⁶, Wolfson⁵⁷ o Stemmer⁵⁸, un rasgo característico para afirmar la originalidad del pensamiento de nuestro autor. El concepto de *mezcla* se distancia no sólo radicalmente del uso estoico del mismo término sino, con ello, también del uso general que los mismos Padres le otorgaron⁵⁹.

⁵⁴ EF 26, 15.

⁵⁵ Esto en consecuencia de la cita de autoridad del Nacianceno (Cfr. Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 45, 7: PG 36, 632 A 4-9.), quien es usado por Máximo Confesor, y leído por el Damasceno a través de Cirilo Alejandrino. Cfr. Juan Pablo Torrebiarte, *La Unidad de Dios en la Expositio Fidei de San Juan Damasceno*. Tesis de Doctorado pro manuscrito. Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 1999.

⁵⁶ Cfr. Basilius Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus, op.cit.*, 112-113, nota 52: "Der Begriff περιχώρησις geht auf stoische Auffassungen zurück. Das ergibt sich aus dem Folgenden. Das Bild vom durchglühten Feuer wurde von den Stoikern als Vergleich für die Einigung von Leib und Seele herangezogen. Es sollte damit gesagt werden, daß die Seele ganz durch den Leib hindurchgehe, doch unter Wahrung der eigenen Wessenheit." (El concepto περιχώρησις tiene su origen en concepciones estoicas. Esto resulta de lo siguiente: La imagen del fuego incandescente fue llevada por los estoicos como comparación para la unificación de cuerpo y alma. Se ha dicho también, que el alma atraviesa totalmente al cuerpo, sin perjuicio de su propio ser -Traducción libre propia.)

⁵⁷ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. 2, (1956): 418-421. Cambridge: Harvard University Press.

⁵⁸ Peter Stemmer, "Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs" en *Archiv für Begriffsgeschichte* (ABG), vol. 27, (1983): 11-13. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

⁵⁹ Según los estudiosos, el concepto de περιχώρησις utilizado por la patrística para definir la *unidad* del Dios Trino, se derivó directamente de la imagen estoica de *mezcla*. Así, utilizando la imagen de "cuerpos que se atraviesan recíprocamente" (Cfr. Alejandro de Afrodisia, *De mixtione* 217, 9-10.). Dicho término fue definido como *compenetración*. Juan Damasceno se distanció de su propia tradición, al entender que la περιχώρησις no puede ser definida como *mezcla* en el sentido estoico, ya que ésta alude a una confusión entre los elementos mezclados. Por esto, Juan Damasceno concluirá que la περιχώρησις es el que las "personas" divinas estén "compenetradas" unas en otras, sin mezcla ni confusión (EF 8, 1-263ss).

Esta concepción de la περιχώρησις sin mezcla es usada por el Damasceno para explicar tanto el misterio de la Trinidad (como lo enunciamos en el primer capítulo), como el de la Encarnación. La περιχώρησις permite desarrollar una cristología que justifica dos naturalezas compenetradas y sin mezcla ni confusión en una misma persona (Cristo, tan hombre como divino) dando secuencia a las discusiones de Calcedonia (Cfr. EF 47ss).

La tesis fundamental de Wolfson al respecto es que Juan Damasceno se distanció de su tradición al no seguir el procedimiento argumentativo de sus antecesores, ya que éstos, sobre todo a finales del siglo V (Tertuliano, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Apolinio, Nemesio, Agustín, Cirilo de Alejandría), fundamentaron la explicación filosófica de la unidad de la persona de Jesucristo usando la "analogía aristotélica de la unidad de la materia y la forma" (Cfr. Harry Austryn Wolfson, *op. cit.*, 331). Este concepto lo harían propio a través de otra noción aristotélica que Wolfson llama "unión de predominio" (*union of predominance* Cfr. *Ibid*), la cual define como un caso particular de unión física entre dos sustancias, estudiado por Aristóteles en el curso del análisis de la cuestión a propósito de la mezcla (μίξις) en *De generatione et corruptione* A 10; Cfr también Plotino, 2.7. Para una explicación amplia del concepto περιχώρησις en Juan Damasceno, Cfr. Juan Pablo Torrebiarte, *La Unidad de Dios en la Expositio Fidei de San Juan Damasceno... op.cit.*

b) El hombre como señal (γνώρισμα) y muestra (ἔνδειξω) de la sabiduría superior y magnificencia de Dios

El trasfondo de nombrar al *hombre vínculo de naturalezas* como *señal y muestra* de la sabiduría de Dios, respondió a un presupuesto bíblico. Especialmente expuesta en los libros sapienciales, la *sabiduría* es descrita como un “espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de la excelencia de Dios”⁶⁰. Ésta existe “desde el principio, antes del origen de la tierra”⁶¹, por tanto, se puede decir que Ella dirigió la creación del hombre⁶².

Por lo anterior, digamos que dentro de los nombres atribuidos al hombre, éste (“señal y muestra”) es eminentemente un nombre teológico. Esto adquiere más sentido cuando notamos que fue en referencia a dicho nombre, donde nuestro autor enunció al *vínculo de naturalezas* como una *necesidad* (ἔδει) teológica⁶³, voluntad del creador⁶⁴.

c) El hombre como recipiente (σκεύη) del propio barro de Dios

Con la imagen de un fabricante (πλαστοργῆ) que hace diferentes recipientes, (διάφορα σκεύη) Juan Damasceno concluyó la introducción a su Antropología. Recogido de la narrativa antropomórfica de Pablo quien, explicando el relato yahvista de la creación del hombre, pone en escena a un Dios modelando del barro una figura humana⁶⁵, este pasaje nombra al hombre como un *recipiente* (σκεύη⁶⁶)⁶⁷.

⁶⁰ Sap 7, 26.

⁶¹ Prov 8, 23.

⁶² Por ejemplo Filón de Alejandría diría que la *imagen de Dios*, que es el *logos*, es el instrumento de que Dios se sirvió para la creación, el arquetipo, el ejemplar, el principio, el Hijo primogénito, conforme al cual creó Dios al hombre. Cfr. Xavier León-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1972, lo cual, de alguna manera, repetiría de forma más extensa y elaborada el Damasceno al referirse a l Hijo como “imagen de Dios” (Cfr. v.g. EF 13, 75).

⁶³ Cfr. EF 26, 12ss: “Era **necesario**, pues, que de ambos se hiciera una mezcla y señal [...] El que sea **necesario**”, lo digo para clarificarlo, es la voluntad del Creado [...]”.

⁶⁴ Cfr. EF 26, 12. Dicha voluntad es descrita a su vez como “norma y ley convenientísimas” (θεσμός και νόμος προεπωδέστατος) (Cfr. EF 26, 13).

⁶⁵ Rm 9, 21, donde *formar* del barro hace referencia al “hacer” hebreo (*‘asah*) verbo totalmente antropomórfico en tanto que “manufactura” artesanal. Formar o “hacer” al hombre de barro, tiene que ver con el “confeccionar” con las manos. Cfr. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*. Bilbao: Sal Terrae, 1986, 36.

⁶⁶ También traducible como “utensilios”, “instrumentos” y “vasos”. Cfr. Lampe.

⁶⁷ No sólo por el conocido relato bíblico sobre el hombre formado de barro, sino por algunos otros apartados dispersos a lo largo de la EF, hemos convenido afirmar que el nombre “recipiente”, señala directamente la figura del hombre. Así también, en referencia al problema del *mal* en el hombre, Juan Damasceno dice: “Dios hace tanto esto como aquello,

La definición del hombre como *σαρκύη*, estuvo familiarizada con la noción del cuerpo y la carne propios de su condición "terrestre". Esta definición del cuerpo encuentra su comprensión amplia en la noción israelí respecto del hombre en general. No es el cuerpo sino el hombre entero, *Adam*⁶⁸, el que se formó de la *adamah*⁶⁹ y el que se disuelve en tierra.⁷⁰ Así, lo dicho respecto al *cuerpo*, sería dicho también respecto al hombre en general.

El *cuerpo* fue llamado en la tradición veterotestamentaria *basar*⁷¹, aludiendo con dicho vocablo a por lo menos cuatro sentidos diferentes: la manifestación exterior de la vitalidad orgánica⁷² (1); el *parentesco*⁷³ (2); el hombre en general⁷⁴ (3); y la *debilidad*, fragilidad y

porque él es el único Creador de todas las cosas. Pero él no dispone para el honor o para el deshonor, sino que es la elección propia de cada uno". Esto es claro a partir de lo que dice el Apóstol en la segunda carta a Timoteo: "En una gran casa no hay sólo vasos de oro y plata, sino también de madera y de cerámica. Asimismo, unos son para honor y otros para deshonor. Así pues, si alguno se purifica de estas cosas, será un vaso para honor, consagrado y útil para el Soberano, dispuesto para toda obra buena. [...] En cambio, si no se purifica, será un vaso de deshonor, inútil para el Soberano, y digno de ser roto". Cfr. EF, 92, 5-20.

⁶⁸ El "hombre" (*haadam*) no se refiere a un individuo humano, sino al género, no al "ser humano" particular, sino a la "humanidad". Cfr. P. Rossano, G. Ravasi y A. Girlanda, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.

⁶⁹ Existe un parentesco etimológico que recoge latín: *homo-humus*. Este modo de describir la acción creadora de Dios viene sugerido por el hecho de la experiencia: al término de su vida, el hombre exhala el aliento y se convierte en polvo; luego, en cuanto ser vivo, consta de estos dos elementos, polvo y aliento. La popularidad de este testimonio está atestiguada por varios pasajes escriturísticos: "todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba (una vez muertos)?" (Rom 3, 20-21); Yahvé "sabe de qué estamos plasmados, se acuerda de que somos polvo" (Sal 103, 14); "les retiras el soplo y expiran y a su polvo retornan" (Sal 104, 29).

⁷⁰ Pues habiendo sido formado de barro, su complexión adolece de la misma fragilidad que caracteriza a la *humilde* vasija quebradiza. Tal relación de origen se trocará al final de la existencia humana donde *adam* torna a la *adamah* de la que procedía. Cfr. Gn 3, 19.

⁷¹ Daniel Lys, *La chair dans l'Ancien Testament*, París: Éditions Universitaires, núm. 115, (1967); Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*. München: Keiser, 1973, 49 ss.; Othmar Schilling, *Geist und Materie in biblischer Sicht*, Stuttgart, 1967, 49 ss.; N. P. Bratsiotis, "basar" en *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento (DTAT)*, vol. I, (1973): 866-882, Madrid; Georges Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1953, 18 ss; Wulstan Mork, *Sentido bíblico del hombre*, Madrid: Ediciones Marova, 1960, 33ss; F. Baumgaertel, "Sarx" en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (TWNT)*, vol. 7, (1933): 104-108, Gerhard Kittel (ed.). Stuttgart: WM. B. Eerdmans Publ. Comp.; Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental. op.cit.*, 19 ss.

⁷² Es decir, refiere no sólo a la *carne* y *cuerpo* humanos, sino a los de cualquier ser vivo, Cfr. Nm 8, 7; Jb 4, 15; 1 R 21, 27. Is 22, 13; 44, 16; Lv 4, 11; 26, 29. Dado que al menos un tercio de las veces en que aparece *basar* se aplica también a los animales, su atribución al hombre subraya el sustrato biológico común a éste y a los demás seres vivientes. *Basar*, en este sentido, significa hombre o animal.

⁷³ El hecho por el que todo hombre es siempre carne junto a carne, de forma que la carne del otro es también la carne propia en cierta medida. Cfr. Gn 2, 23-24 (hombre y mujer son "una sola carne"); Lv 18, 6 (la mujer consanguínea es llamada "carne" de su pariente); Gn 37, 27 (José es "carne" de sus hermanos); Is 58, 7 (en el límite, cualquier ser humano, y no sólo el próximo o el consanguíneo, es *carne* mía). En este sentido, el término *basar* está lejos de connotar un principio de individuación como en el caso del griego *σώμα*. Cfr. Jat Robinson, *Le corps*. Lyon: Éditions du Chalet, 1966, 28s.

⁷⁴ Sal 56, 5.12 (donde curiosamente lo que en el v. 5 es *carne* o *cuerpo*, en el v. 12 es *hombre*); Jb 34, 15 y Jr 17, 5.

caducidad (no sólo físicas sino también morales) del hombre en especial⁷⁵. Así, el texto "[...] y formó al cuerpo de la tierra" no estaría aludiendo únicamente a la relación nativa o al parentesco del cuerpo con la tierra, sino a su *condición* caduca, frágil, disoluta y débil en tanto que terrena⁷⁶.

En la tradición latina este sentido de σκαύη fue entendido como ταπεινότητος y traducido por *humus* y *Humilitas*, adjetivo (*humilis*) que significó *proximidad al suelo; poca elevación; escasa altura; corta estatura; que queda en tierra, a ras de tierra*. En este sentido es que con el uso de este sustantivo, Juan Damasceno haría referencia a lo terreno y, con ello, a todo lo propio de la tierra, lo visible, lo corpóreo, lo sensible, lo humano según estos elementos. Así, la condición terrena del "cuerpo" estaría emparentada para él a la *disolución y separación* del cuerpo en sus elementos (v.g. tierra), o del hombre en cuerpo y alma. Ambos niveles de comprensión serían agrupados por el autor en una sola categoría, "corrupción".

El nombre de corrupción significa dos cosas: padecimientos humanos (v.g. la muerte), y la disolución completa y desaparición del cuerpo en los elementos que lo constituyen⁷⁷. Esta "disolución completa y desaparición" del cuerpo se referiría a la *muerte*, entendida como "separación del alma y del cuerpo"⁷⁸ en virtud de la condición caduca y disoluta de éste. Cabe mencionar que Juan Damasceno se refiere específicamente a la muerte del cuerpo⁷⁹ y no a la del alma⁸⁰, dejando abierta la posibilidad de la vida futura después de la muerte corporal⁸¹.

⁷⁵ Sal 78, 39 (la *carne* es un soplo que se va y no vuelve). Estos textos no suponen una antropología dualista, donde a la carne se le adjudique ser principio del mal; antes bien, la carne tiene el sentido de "desfallecimiento biológico o ético". Cfr. Josef Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966, 53.

⁷⁶ EF 17, 20-21: "[...] el hombre alcanza el arrepentimiento a causa de la *debilidad del cuerpo*" (las cursivas son nuestras).

⁷⁷ EF 72, 2-12: "El nombre de corrupción significa dos cosas." En efecto, significa las pasiones humanas: hambre, sed, fatiga, muerte (esto es, la separación del alma y cuerpo) y otras cosas.

⁷⁸ EF 72, 3-4: "[...] muerte (esto es, la separación del alma y cuerpo)."

⁷⁹ EF 71, 11-12: "[L]a muerte ataca, traga el cuerpo como un cebo".

⁸⁰ "Las almas no son las que se ponen en los sepulcros, sino los cuerpos pues ¿cuándo se dirá que las almas duermen en el polvo de la tierra?" Cfr. EF 72, 2-12. Así, puesto que son dos los principios inherentes al hombre, no es posible resolver la humanidad únicamente en uno de ellos. "Pues la vida no es cortada por la muerte: la dulzura de la participación divina se da a los amigos". Cfr. EF 25, 50-51.

⁸¹ En el último de los capítulos de la Expositio Fidei Περί ἀναστάσεως (sobre la Resurrección), Juan Damasceno afirma que, aún cuando el cuerpo sea el que está corrompido y, por tanto, el que muere, éste resucitará incorruptible (Cf. 1 Co 15, 42), ya que el alma (a quien le correspondería propiamente la resurrección según la virtud de ésta), no se ocupa ella sola, sin el cuerpo, ni de la virtud, ni de la maldad. Es por tanto que a ambos, juntamente, les pertenece la recompensa. El

Que el hombre responda a la figura arcaica de "recipiente", alude a una insipiente Antropología en el pensamiento del de Damasco: el hombre, por haber tenido su comienzo en el barro, guarda un parentesco y una relación nativa con la tierra⁸²: *Adam* es "el de la *adamah*" (tierra)⁸³. Así, el hombre, "Adán, en efecto, puede ser traducido como hijo de la tierra (γηγενής⁸⁴). Pero es claro que *hijo de la tierra* se refiere a la naturaleza del hombre, la cual ha sido formada de barro"⁸⁵.

Al describir el esquema general de la Cosmogonía damascénica presentado en el *Intróito del Relato Antropológico Damascénico*, concluimos que: Entre la totalidad de los seres creados existen *tres tipos de sustancias* (1); de entre las cuales, se precisa que la tercera es el *hombre* (2). De esta segunda conclusión sostenemos que:

A. El hombre es "sustancia media" creada *a partir de lo intelectual y lo sensible* (visible), esto es, de la naturaleza racional -propia de Dios- y de lo sensible.

B. El hombre es un *vínculo de cada una de las naturalezas*, visible e invisible, sin por ello dar motivo a la *confusión* de éstas.

C. El hombre es merecedor de los nombres *mezcla, señal y muestra, recipiente*. El primero de dichos nombres en tanto que *conjunción* (término que no alude a una *confusión*), el segundo en tanto que *necesidad teológica*, y el tercero en tanto que *parentesco con la tierra y lo corpóreo*.

Creador ha levantado a un cuerpo junto con el alma. Así, "es necesario que este cuerpo corruptible sea revestido de incorrupción, y que este cuerpo mortal sea revestido de inmortalidad" (Cfr. 1 Co 15, 53). Entonces, según el Damasceno, siguiendo la 1 Co 15, 42-44: "se siembra un cuerpo animal (esto es, un cuerpo denso y mortal), y resucita un cuerpo espiritual". Así, el hombre será resucitado cuando hayan sido unidas las almas a cuerpos hechos incorruptibles y libres de la corrupción. Cfr. EF 100.

⁸² EF: 97, 6: "[...] el hombre fue formado a partir de tierra virgen."

⁸³ Para el significado de ταπεινότητος Cfr. Lampe. De tal suerte, las llamadas "cosas humildes" a las que se refiere Juan Damasceno, lo son en tanto que las cosas comunes a la carne, esto es, lo que por la carne hace el hombre (v.g. no dar la vida por sí mismo, llorar -pues la lágrima es propia de la naturaleza humana, el dolor y el temor). Cfr. EF 59, 161 y ss.

⁸⁴ EF 56, 23.

⁸⁵ EF 56, 23-25.

2. El hombre creado según *imagen* de Dios

Por constituir el resumen de cada uno de los argumentos hasta ahora estudiados, proponemos que la Antropología damascénica bien puede ser reducida a la premisa enunciada tras el Introito: “[...] a partir de la naturaleza visible e invisible, crea (Dios) al hombre con sus propias manos según imagen y semejanza”⁸⁶.

Esta alocución es la síntesis de dos relatos bíblicos⁸⁷ que, del mismo modo como afirmamos en torno a la "creación desde la nada", no tendría por objeto informar sobre los aspectos científicos del origen del hombre⁸⁸. Sin embargo, las proposiciones del discurso que Juan

⁸⁶ EF 26, 16 y 17; Gn 1, 26.

⁸⁷ En el Génesis existen dos relatos distintos donde aparece la creación del hombre. Cada relato pertenece a una tradición y a una época distintas. Una es la tradición llamada *yahvista*, en la cual se incluyen Gn 2,4b-25, y la otra es la tradición *sacerdotal* en la que se incluyen Gn 1, 26-2-4^a. (El relato de la creación que se desprende de la tradición Yahvista, es conocido como (J), y el que se desprende de la tradición Sacerdotal como (P). A pesar de que el relato (J) aparece en el Génesis como posterior a (P), (J) es bastante más antiguo. Claus Westermann, *Shöpfung*. Stuttgart: 1983.

Relato Sacerdotal ("P"), Gn 1, 26-2-4^a: Es en la fuente sacerdotal o *Priestercodex* (=P), donde propiamente se narra que el hombre fue hecho a *imagen y semejanza* de Dios. Este relato constituye, también, la única cosmogonía con que cuenta el texto bíblico.

Existen, entre la historia de las religiones, antecedentes a la expresión “Hagamos al hombre a nuestra *imagen y semejanza* [...]”. Así por ejemplo, en las culturas mesopotámicas se encuentra ya la atribución al hombre de ser imagen de dios. En Egipto, desde el siglo XVI a.C., el faraón es considerado como el retrato viviente de dios en la tierra. Cfr. Werner H. Schmidt, "Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift: zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1-2, 4a und 2, 4b-3, 24" en *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, vol. 17, (1964): 137. Göttingen: Neukirchen-Vluyn. Se dice que, para inculcar las rectas ideas religiosas sobre la cuestión de los orígenes, el mejor procedimiento fue utilizar el mismo género literario. Así, este relato es principalmente una confrontación directa con las mitologías cosmogónicas paganas que ponían en peligro la fe de Israel (Cfr. Herman Günkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895, 16 y 117.). El tema de la *creación* interesa, más que en sí mismo, en cuanto punto de arranque de una corriente histórica que lleva a la vocación de Abraham. Gn 1 no es sino “una página de la historia de la salvación” (Cfr. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la creación, op.cit.*, 33). Por ello, en el fondo el concepto teológicamente primario de este relato, es la *alianza* y no la *creación* (Cfr. Paul de Haes, *Die Schöpfung als Heilsmysterium*. Mainz: Matthias Grünewald-Verl., 1964., 48-60; Evode Beaucamp, *La Biblia y el sentido religioso del universo*. Bilbao: Desclée, 1966, 58-88.). Sin embargo, la misma idea de *alianza* tuvo que provocar, tarde o temprano, la explicitación de la idea de la creación, una creación comprendida en el horizonte teológico diseñado por la alianza.

Relato Yahvista ("J"), Gn 2,4b-25: En este relato, tal y como ha llegado hasta nosotros, coinciden un sinnúmero de relatos separados pertenecientes a la tradición oral de Israel (Cfr. Gerhard von Rad, , *El libro del Génesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982, p. 89). Así también, en este relato aparecen muchas concordancias con la epopeya de Gilgames. (Cfr. Juan Errandonea, *Edén y paraíso*. Madrid: Editorial Marova, 1966 (sobre los paralelos y divergencias entre ambos relatos, pp. 526-528; Cfr. también Oswald Loerenz, *Schöpfung und Mythos*. Stuttgart: DVA, 1968, 122ss.). La fuente Yahvista presenta de manera muy clara un notable interés por indagar el origen del mal. Este último dato nos pone a reflexionar el lugar del Génesis dentro de las tradiciones de las culturas antiguas. Como es sabido, en las más viejas culturas los relatos del origen del hombre preceden a los del origen del mundo, como si antes de indagar en los enigmas del universo, el ser humano [ser humano] se dejase asombrar por las interrogantes de su propia condición. Cfr. Claus Westermann, *Shöpfung, op.cit.*

⁸⁸ Cfr. Othmar Schilling, *Geist und Materie... op.cit.*, 62-67; VV.AA., *Evolución y Biblia*. Barcelona: Herder, 1965; Stefan N. Bosshard, *Erschafft die Welt sich selbst?*, Freiburg: Herder, 1987, 144-177; Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*. Bilbao: Sal Terrae, 1988, 19-51. Tanto (P) como (J) emplean los esquemas representativos y los materiales culturales de su época. Dichos relatos tampoco se proponen dar una definición del hombre en términos esencialistas (Cfr. Leo Scheffczyk, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Juan Godo Costa (Tr.). Barcelona: Herder, 1967, 37: “Al AT le interesa poco una definición del ser humano desde el punto de vista

Damasceno generó al rededor de ella, es lo que hace de su Antropología, una teoría eminentemente racional.

Así, son tres los temas esenciales de esta Antropología que, en conjunto, fueron pensados por nuestro autor: el hombre es *creado* por Dios con sus propias manos (2.1); el hombre es *creado puesto en el mundo* (2.2); el hombre es *según semejanza e imagen* de Dios (2.3).

2.1. El hombre es creado por Dios con sus propias manos

No nos detendremos demasiado en desarrollar este inciso, puesto que lo que se concluyó en el capítulo I respecto a la *creación*, ha de afirmarse por deducción también respecto del "hombre-criatura". Si acaso valdría la pena añadir que la acción creadora de Dios *con respecto al hombre* como δημιουργεῖ⁸⁹, διαπλάσας⁹⁰, πέπλασται⁹¹ y ἐποίησεν⁹². Cada uno de estos verbos comparten el señalar a Dios como el *sujeto* de acción (creando, haciendo, plasmando y formando); y señalar al hombre como el *objeto*, es decir, como en lo que recae la acción *creadora, formadora, plasmadora o hacedora* del sujeto Dios.

Este sentido *activo* de Dios (como Creador) con respecto a lo *pasivo* del hombre (como criatura) nos remite a un presupuesto teológico: El tema "hombre" indica esencialmente una unidad discursiva Dios-hombre. Por tanto, toda Antropología que se quiera desprender de este planteamiento, digámoslo de una vez, tendría que leerse en clave de una "Antropología Teológica" en tanto que parte del presupuesto creacionista.

filosófico"). Así, la ecuación *hombre-imagen de Dios*, no aspira, en el texto veterotestamentario, a ser un aserto metafísico acerca de su naturaleza, o un discurso sobre el *quid* del hombre, o sobre una concepción de un ser humano concreto o individual. El texto bíblico no define al hombre como un "individuo" independiente de su relación con Dios.

⁸⁹ EF 26, 16 y 17: "...a partir de la naturaleza visible e invisible, crea/δημιουργεῖ al hombre con sus propias manos según imagen y semejanza.

⁹⁰ EF 26, 17: "...habiendo *formado* (*modelado*/διαπλάσας) el cuerpo a partir de la tierra, dándole a través de su propio soplo, un alma racional e intelectual, a la cual ahora llamamos imagen divina". **διαπλάσας** del verbo διαπλάσσω: *form, mould, fashion*. Cfr. Lampe. Al respecto Cfr. también la cita donde, copiando de Basilio de Cesarea, *op. cit.*, 7: GNO Supplementum, p. 81s, Juan Damasceno dice: "[...]el hombre, modelado por las manos de Dios"/ὁ ἄνθρωπος, τῶν θείων χειρῶν τὸ **πλαστούργημα**. Cfr. EF, 25, 12-13.

⁹¹ EF 26, 22: "...el cuerpo y el alma [del hombre] son *plasmados* (πέπλασται) [por Dios], no uno primero y luego (el) otro (al) último..."/. **πέπλασται** del verbo πλάσσω: *form, mould, fashion; devise, invent; feigned*. Cfr. Lampe.

⁹² EF 26, 24: "*Hizo* (Ἐποίησεν), pues, Dios al hombre (como un ser) sin maldad, justo, virtuoso..." **Ἐποίησεν** del verbo ποιέω: *make, produce; do; to produce something material, make, manufacture, produce; to undertake or do something that brings about an event, state, or condition, do, cause, bring about, accomplish, prepare; to carry out an obligation of a moral or social nature, do, keep, carry out, practice, commit*. Cfr. Lampe.

Este presupuesto teológico llevó a nuestro autor, y a muchos de su tradición, a fundamentar la Antropología en un carácter *dependentista* del hombre para con Dios⁹³. Dicho sea de paso, será en nuestro siguiente capítulo donde estudiaremos claramente cómo esta noción de *dependencia* entre el hombre y Dios, hace accesible al hombre el conocimiento de Dios⁹⁴.

⁹³ No sólo "ontológicamente" el hombre depende de Dios, sino incluso también en lo moral, pues la libertad y la elección son un don de Dios. Cfr. EF 38, 39. Al respecto del tema *dependencia* hombre-Dios en los Padres Cfr. Walther Eichrodt, "Das Menschenverständnis des Alten Testaments" en *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, vol. 4, (1944): 7ss. Basel. Que el hombre sea esencialmente un ser referido a Dios y en "dependencia" de Él, aparece clara y continuamente en la *Expositio Fidei* de Juan Damasceno. Por ello podríamos decir que, en la línea del A.T., Juan Damasceno no conoce el fenómeno del ateísmo humano. Existe, es verdad, el burlador que quiere elevarse por encima de los que temen a Dios. Por ello, tiene sentido cuando en la EF Juan Damasceno justifica la ignorancia del hombre, de la siguiente manera en EF 3, 5ss: "Sin embargo, tuvo tal fuerza la maldad del demonio para prevalecer contra la naturaleza de los hombres (Cfr. Mt 5, 37.) que llevó a algunos hasta el extremo de lo más absurdo y al peor de todos los males del abismo de la destrucción: proclamar que Dios no existe. Dijo el profeta David mostrando la necedad de estas cosas: *Dice el insensato en su corazón: No existe Dios* (Sal 13,1)" Esto último refiriéndose también a Sal 1,1 y Prov 3, 31ss, donde se afirma que existe un burlador que se ríe de los que temen a Dios y quiere elevarse por encima de ellos; hay el "necio" que "dice en su corazón: no hay Dios" (Cfr. también Sal 53, 2); hay el injusto, que obra como si Dios no existiese (Sal 10, 4; 14,1; 53,2), y el idólatra, que trueca la verdadera idea de Dios por un ídolo hecho con sus manos, para desentenderse luego de los requisitos morales impuestos por Dios (Is 2, 8-20; Ier 2, 11; 7, 17 s; Os 4, 13; 6,6). Pero no existe el hombre que sea *ateo* en el sentido de una creencia negativa en la existencia de Dios o en un mundo sin Dios.

⁹⁴ Esto resultaría imposible, por ejemplo, en la base de un planteamiento teogónico como el de la tradición griega o babilónica. En la tradición griega, el demiurgo no posee ninguna relación interna con respecto a la obra de sus manos. En el mito griego no existe comunicación alguna entre el "Creador" del mundo y el ser humano. Cfr. Leo Scheffczyk, *El hombre actual... op.cit.* Así también, en el mito babilónico de la creación de Enuma Elish, el hombre se origina dentro de una gran teomaquia entre los dioses y las potencias del caos. Del cadáver despedazado de Tiamat (principio del caótico mar primigenio) el dios Marduk crea el cielo y la tierra. Pero de la sangre del asesinado Kingu, esposo de Tiamat, forma el linaje humano. Por consiguiente, este linaje tiene su origen en una sustancia divina y es una parte de una unidad divina primigenia. Lo que significa, por un lado, la elevación de la naturaleza humana hasta una dignidad igual a la divina. Pero por otro, que la creación del hombre no es más que una cuestión secundaria y fortuita en la lucha de los dioses por el poder. Allí no se produce ninguna acción de volverse el Creador hacia su obra creada. Por ello Juan Damasceno, siguiendo la tradición de Gregorio Nacianceno caracteriza la creación del hombre no como algo "fortuito", sino como algo "necesario" «ἔδει»: "<Era necesario que naciera de ambos una mezcla, el signo de reconocimiento más grande de la sabiduría ...>" Cfr. EF 26, 9. En este sentido, baste decir, por ahora, que el *conocimiento* de Dios a través de su obra, la creación y, en especial, el hombre, es para la tradición y para Juan Damasceno una prueba de la *existencia* de Dios (Cfr. EF 3), pero también una vía para *hablar* de la *esencia* incomprensible de Dios (para el estudio de *lo que se habla y dice de Dios* Cfr. EF 9, 11, 13; para el estudio de *la esencia de Dios* en general Cfr. EF 4, especialmente). Por esto se dice que este *conocimiento* de Dios, en el fondo, es la confirmación de la *bondad* de Dios que ya, desde el crear mismo, es manifestada. Por *bondad* Dios crea y, además, volviéndose hacia su propia obra otorgándole el conocimiento: "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", Cfr. EF 1, 14. Así, el relato de la creación aparece constantemente acompañado de la confesión de la bondad de Dios. Cfr. Leo Scheffczyk, *El hombre actual... op.cit.* El mismo Juan Damasceno recurre a este argumento repetidamente: "Aún cuando Dios es bueno y por encima del bien, no se contentó con la contemplación θεωρία de sí mismo, sino que por un exceso de bondad (ὑπερβολῇ ἀγαθότητος), resolvió (εὐδόκησε) hacer nacer (γενέσθαι) algo que participara (μεθέξοντα) y recibiera (εὐεργετηθησόμενα) los favores de su bondad. De la nada (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) al ser (εἰς τὸ εἶναι) conduce (παράγει) y produce (δημιουργεῖ) la totalidad de los seres, invisibles y también visibles. Y creó al hombre, formado a partir de lo visible y de lo invisible" (EF 16, 2ss).

2.2. El puesto del hombre en el mundo

A pesar de que el tema de "la creación del hombre" pertenece al relato J, nuestro autor lo explicó principalmente a partir de la "creación de lo visible e invisible", propio del relato J, apartado "cosmogónico" por excelencia dentro del texto bíblico⁹⁵. Así, siendo tantos los apartados donde Juan Damasceno realizó esta síntesis temática, aludiendo al origen del hombre como *a partir* de lo visible e invisible⁹⁶ (ἐξ ὁρατοῦ καὶ ἀορατοῦ), nos preguntamos ¿Qué sentido pudo haber tenido integrar ambos relatos? ¿Se trata tan solo de una herencia retórica de la tradición capadocia⁹⁷?

La naturaleza visible y la invisible proceden, no lo olvidemos, del esquema cosmogónico de nuestro autor. Ellas, así como las sustancias intelectual y sensible, son los "extremos" que le otorgan al hombre su carácter de "medio". Juzgamos entonces que, por la reiterada mención de la creación del hombre emparejada al binomio visible-invisible, éste es una de las claves de lectura fundamentales de la Antropología de nuestro autor.

Ahora bien, que el hombre sea *a partir de* lo visible e invisible establece la relación de éste con los demás seres creados, esto es, la relación hombre-mundo. De la misma manera en como no fue posible para Juan Damasceno instaurar su Antropología sin el presupuesto teológico Dios-hombre, tampoco lo fue sin el presupuesto cosmológico (en tanto que descripción del orden del mundo después de su creación) Mundo-hombre. Definir qué sea el hombre es, en este contexto, señalar qué lugar tiene éste en medio del mundo.

⁹⁵ Cfr. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la creación. op.cit.* 21-62. Pero decir que se trata principalmente de un relato que contiene una cosmogonía, no equivale a afirmar que se trata de un texto cuya única preocupación son los datos cosmológicos o biológicos; éste es un texto que quiere ofrecer, como lo hemos dicho en nuestra introducción, una doctrina sobre la relación del mundo con un Dios, autor de su creación.

⁹⁶ EF 26, 16 y 17; EF 16, 5: "De la nada al ser [Dios] conduce y produce la totalidad de los seres, invisibles y también visibles. Y creó al hombre, formado a partir de lo visible y de lo invisible"; EF 25, 2: "[...] Dios habría de modelar al hombre, según su imagen y semejanza como a rey y príncipe de toda la tierra y de lo que hay en ella, a partir de la creación visible y de la invisible"; EF 16, 5-6: "Y creó al hombre, formado a partir de lo visible y de lo invisible"; EF 25, 2-5: "Así pues, Dios habría de modelar al hombre, según su imagen y semejanza como a rey y príncipe de toda la tierra y de lo que hay en ella, a partir de la creación visible y de la invisible. Pone al hombre al frente como a un rey, y en su oficio tendría la bienaventuranza y la vida feliz". (Cfr. Gregorio de Nisa, *De hominis opificio*, 2: PG 44, 132 D.) Y, en referencia a la humanidad de Cristo, se dice: "En cuanto es una y la misma hipóstasis, tanto es increada en la divinidad, como creada en la humanidad, visible e invisible" Cfr. EF, 78, 7-8.

⁹⁷ Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 38, 10-11: SC 358, 122-124.

a) El hombre entre la totalidad de los tipos de seres creados

Discurrir según una Antropología que busque definir al hombre según su "puesto" entre los demás seres creados, llevó a Juan Damasceno a plantearse qué de *común* tiene éste especialmente con los seres vivos. Así, dice, “[e]l hombre tiene algo en común con los seres inanimados, con los irracionales y con los racionales. Vemos que el hombre tiene algo en común con los seres inanimados, participa de la vida con los irracionales, y toma parte de la inteligencia de los racionales”⁹⁸.

a.1) El hombre es corporal

Entre la variedad de los seres existentes, el hombre “tiene en común con los *inanimados* el cuerpo y la composición de los cuatro elementos”⁹⁹; con las plantas también el cuerpo y la composición de los cuatro elementos, pero además “las potencias nutritivas, de crecimiento y de reproducción (esto es, la potencia generativa)”¹⁰⁰.

El de Damasco dijo que el cuerpo es, por una parte, “aquello con *tres dimensiones*; esto es, lo que tiene altura, largo, profundidad y densidad”¹⁰¹, refiriéndose a las dos últimas como a una sola dimensión. Por ello es factible decir del cuerpo que tiene *figura*, que es *tangible* y también *visible*¹⁰². Por otra parte, por tener lugar, tiempo y ser comprendido (en resumidas cuentas, por tener tres dimensiones), infirió del cuerpo su *finitud* y *limitación*¹⁰³, en tanto que tiene principio y fin, esto es, en tanto que *creado*¹⁰⁴. Ahora bien, por esta finitud y limitación, el autor concluyó que el cuerpo era incapaz de difundirse a través de otros

⁹⁸ EF 26, 71.

⁹⁹ EF 26, 72.

¹⁰⁰ EF 26, 74.

¹⁰¹ EF 26, 58.

¹⁰² Esto es deducible de aquel pasaje donde Juan Damasceno, en referencia a la "incorporalidad de Dios", dice: "Ciertamente, es obvio que Dios existe. En cambio, qué es él en su esencia y naturaleza permanece perfectamente incomprendible e incognoscible. 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 (ἀπλοῦν) y sin ninguna composición (ἀσύνθετον)? Y, ¿cómo podrá ser inmóvil si es circunscrito (περιγραπτόν) y también pasible (παθητόν)? Y, ¿cómo será impasible (ἀπαθές) aquél que está compuesto de elementos (τὸ ἐκ στοιχείων συγγεϊμένον) y en ellos se disolverá (ἀναλυόμενον) otra vez?”. Cfr. EF 4, 2-6.

¹⁰³ EF 13, 42: "Finito es lo que está limitado por el lugar, el tiempo o la comprensión. De tal modo, el ángel, por ser incorpóreo, no está contenido corporalmente en un lugar como si tuviera cuerpo y figura." Cfr. EF13, 31-32.

¹⁰⁴ EF 17, 37-38: "Toda criatura es limitada por Dios, quien la ha creado." EF 13, 49-50: "Los cuerpos están limitados por su principio y fin, por el lugar corpóreo y por la comprensión."

cuerpos, de atravesar a la vez que ser atravesado por otros cuerpos o, incluso, de entrelazarse, estar al lado de algo a la vez, unirse y mezclarse con otros cuerpos¹⁰⁵.

Todo cuerpo está constituido a partir de los cuatro elementos¹⁰⁶. Dichos elementos son tierra (seca y fría), agua (fría y húmeda), aire (húmedo y caliente) y fuego (caliente y seco)¹⁰⁷. Entre ellos, como es claro verlo, se tocan sus extremos y, finalmente, cierran la cadena de un ciclo. De igual manera, en el caso de los *cuerpos vivientes*, se dice que son a partir de cuatro humores¹⁰⁸ que, a su vez, se corresponden con cada uno de los cuatro elementos: bilis negra, (seca y fría como la tierra), flema (fría y húmeda como el agua), sangre (húmeda y caliente, como el aire), y bilis amarilla (caliente y seca como el fuego). Ahora bien, que se diga que el cuerpo está *constituido* de elementos, le permitió al de Damasco afirmar también que es un "compuesto" (σύνθεσις¹⁰⁹) por estar "formado por muchos y diferentes"¹¹⁰. Pero además, puesto que todo compuesto es principio de lucha (μάχη¹¹¹), la lucha de división (διάστασις¹¹²) y la división de disolución¹¹³ (λύσις¹¹⁴) se dice por ello del cuerpo que se disuelve en cada uno de sus elementos constitutivos¹¹⁵.

¹⁰⁵ 4, 11-13: "[...] un cuerpo es incapaz de difundirse a través de otros cuerpos. No puede ser el que atraviesa y es atravesado, ni tampoco entrelazarse y estar al lado de algo a la vez, como muchos de los líquidos que se unen y se mezclan."

¹⁰⁶ Cfr. EF 26, 59 y EF 26, 61.

¹⁰⁷ EF 26, 61-62: "Es necesario saber que existen cuatro elementos: la tierra que es seca y fría; el agua, que es fría y húmeda; el aire, que es húmedo y caliente; el fuego, que es caliente y seco." Aquí Cfr. Artistóteles, *Generazione et corruptione*, 330b ss.

¹⁰⁸ EF 26, 60: "... los cuerpos de los vivientes (ζώων σώματα), [son] a partir de los cuatro humores" en los cuales se disuelve.

¹⁰⁹ Sustantivo femenino nominativo sing: *putting together, composition, combination; what is put together, complex whole, esp. of composition of man as body and soul; construction, concrete sense, construction, building; compounding; literary; a. composition, b. haphazard combination of words; synthesis; in various specialized senses; a. as an intellectual operation; in gen., synthesis, combination, b. math., addition; hence sum, total, c. philos., composition; complexity opp. simplicity, e.g. of the monad, d. in Dion. Ar. of the manifold and complex system of symbols by which celestial realities, simple and unknowable in themselves, are expressed; theolog., not applicable to divine nature; Christol., union of natures in Christ; a. as parallel or equivalent of ένωσις, b. a favourite expression among Severians v. s. σύνθετος who believed that by this means they were avoiding confusion of God.* Cfr. Lampe.

¹¹⁰ EF 9, 2-3: "Lo que está formado por muchos y diferentes es compuesto."

¹¹¹ Sustantivo femenino genitivo singular, procedente de μάχη: *battle, fight, combat.* Cfr. LSJ.

¹¹² Sustantivo femenino genitivo singular, procedente de διάστασις: *separation (Cfr. Lampe) o a standing aloof, separation, difference; an attempt to set some against others; divorce.* Cfr. LSJ.

¹¹³ EF 4, 6-8: "[...] porque la composición es principio de lucha, la lucha de división y la división de disolución. Pero la disolución es completamente ajena a Dios." En EF 8, 214-215 el de Damasco afirma "En efecto, la composición es principio de división" (σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ διαστάσεως) en referencia a Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 40, 7: SC 358, 210, para poder explicar por qué la disolución es completamente ajena a Dios. Cfr. EF 4, 6-8.

¹¹⁴ Sustantivo femenino genitivo singular procedente de λύσις: *release, loosing; dissolution; breaking of laws; dissolution of marriage; reconciliation; solution; hence remedy for difficulty or trouble.* Cfr. LSJ.

¹¹⁵ EF 26, 67: "Por una parte, los frutos están formados a partir de los cuatro elementos. Por otra, los humores se forman a partir de los frutos, y los cuerpos de los vivientes (τῶν ζώων σώματα), a partir de los humores, y en ellos se disuelven". Igualmente dice: "todo cuerpo compuesto se disuelve en aquello de lo que estaba compuesto", Cfr. EF 26, 69.

Lo propio del cuerpo consiste en la separación, el flujo y el cambio. Por una parte, el *cambio* ocurre en las cualidades (v.g. el calentamiento, enfriamiento, etc.). Por otra, el *flujo* se debe al movimiento (v.g. lo seco, lo húmedo y el aire, de los cuales el hombre necesita un abastecimiento¹¹⁶). Por último, la disolución se refiere, como lo hemos dicho ya, a la separación del compuesto en sus elementos. También la *copulación*, y, por tanto, la necesidad de otro, sería definida como operación propia del cuerpo¹¹⁷. Ahora bien, por el especial énfasis que el de Damasco puso al tema del *movimiento* en los cuerpos,¹¹⁸ concluimos que lo propio del cuerpo podría resumirse precisamente en dicha categoría.

a.2) *El hombre es viviente*

De entre los seres animados, Juan Damasceno afirmó que “el hombre participa de la vida con los irracionales” así como del cuerpo, su composición de los cuatro elementos, de las potencias nutritivas, de crecimiento y de reproducción “con la adición del apetito (o sea, de la ira y de la concupiscencia), de la sensación y del movimiento por impulso propio¹¹⁹”.

Ahora bien, en la tradición patrística, la explicación de cómo el hombre participa de la *vida* encuentra su explicación en los textos bíblicos donde por "vida" se ha de entender no sólo el ámbito de lo biológico, sino también de lo espiritual.

¹¹⁶ Por eso, citando a Nemesio de Emesa, dice que son pasiones naturales el hambre y la sed. Cfr. EF 26, 90; Cfr. Nemesio de Émesa, *op.cit.*, 1: MORANI, p. 7. Cfr. EF 26, 86-90: "Debemos saber que lo propio del cuerpo consiste solamente en la separación, el flujo y el cambio. Por una parte, el cambio ocurre en las cualidades, como el calentamiento, enfriamiento y otras semejantes. Por otra, el flujo se debe al movimiento, pues se mueve lo seco, lo húmedo y el aire, de los cuales el hombre necesita un abastecimiento. Por esto, son pasiones naturales el hambre y la sed."

¹¹⁷ En EF 8, 78-88 : "[... Dios es] sin copulación, a causa nuevamente, de ser incorpóreo, y porque el único Dios no tiene necesidad de otro."

¹¹⁸ Por el especial énfasis que el de Damasco pone al tema del movimiento del cuerpo, podríamos resumir cada una de dichas operaciones en él. El cuerpo, por estar circunscrito es movido, no pudiendo ser él mismo el origen de su movimiento. Cfr. EF 4, 14-21: "Pero algunos admiten un cuerpo inmaterial (ἄυλον σῶμα), como entre los griegos era el quinto cuerpo. Sin embargo, esto es imposible: sería entonces completamente movable (κινούμενον), de igual modo que el cielo, porque esto se afirma del quinto cuerpo. Por tanto, ¿quién es el que mueve a éste?, ya que todo ser movable es movido por otro. Y a aquél, ¿quién lo mueve (Κάκεινον τίς)? Y esto hacia el infinito, hasta que lleguemos a algo inmóvil. En efecto, el primero que mueve es inmóvil (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον), el cual es la divinidad. ¿Cómo entonces no va a estar en lugar circunscrito lo que es movido (τὸ κινούμενον)? En efecto, sólo la divinidad es inmóvil (τὸ θεῖον ἀκίνητον); a través de la inmovilidad mueve a todas las cosas (ἀκινήσις τὰ πάντα κινῶν). Por tanto, la divinidad la concebimos incorpórea (Ἀσώματον τοίνυν ὑποληπτέον τὸ θεῖον)."

¹¹⁹ EF 26, 75, Cfr. Nemesio de Émesa, *op.cit.*, 1: Morani, p. 2. Igualmente, Cfr. EF 30, 27 donde dice: “Pertenece al movimiento por impulso propio el cambio de lugar, el movimiento de todo el cuerpo, la voz y la respiración. Éstas ocurren por libre elección, pues en nosotros está el hacer estas cosas o el no hacerlas en referencia también a Nemesio de Émesa, *op.cit.*, 26: Morani, p. 87.

En la versión bíblica del Antiguo Testamento, "lo animado" fue comprendido principalmente a través de dos vocablos hebreos: *nefes* y *ruah*.

El vocablo *nefes*, que a su vez sería traducido en la Septuaginta como ψυχή¹²⁰, apeló primeramente a la *garganta*, es decir, a todo aquello que hiciera referencia a la respiración orgánica¹²¹ y al aliento¹²², aludiendo entonces al *principio vital* o a la *vida* misma en general¹²³. Por otra parte, *nefes*, como segundo significado, designó ya no la vida de cualquiera, sino al *hombre*¹²⁴ mismo en particular. Es en este segundo sentido en el que Gen 2,7 nombró al *alma humana* como constituida por el sopro de Dios, entendiendo a éste como un "hálito de vida" (*nismat hajjím*) a través del cual el hombre llegó a ser un viviente (*nefés hajjah*)¹²⁵. Así, Juan Damasceno anunciaría la "procedencia" directa del alma humana de lo propio (οἰκείου) de Dios, su *propio* "aliento" (*neshamah*)¹²⁶

Es aquí donde aparece el segundo sentido de "lo animado" ahora como *ruah*. Este "aliento divino" o *ruah*, apelaría tanto al *espíritu de Yahvé*¹²⁷ como a la *comunicación* de este

¹²⁰ De las 755 veces que aparece *nefes* en el A.T., 680 veces fue traducida por los LXX como ψυχή. Cfr. Georges Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1953, 25 ss.; Othmar Schilling, *Geist und Materie... op.cit.*; Wulstan Mork, *Sentido bíblico del hombre, op.cit.*, 49 ss; Claus Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento (DTMAT), op.cit.*, vol. 2: 102; Daniel Lys, "Nèphesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales" en *Revue de l'histoire des religions*, vol. 161, núm. 161-2, (1962). Paris: Collège de France; Henry E. Jacob, "Psyché" en *Theologisches Wörterbuch... op.cit.*, vol. 9: 614-625; Heino Sonnemans, *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung*. Freiburg: Freigurger theologische Studien, 1984, 299-306; Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios... op.cit.*, 22 ss.

¹²¹ Jon 2, 6; Sal 69, 2; 105, 108.

¹²² I R 17, 21s.; 2 S 16, 14.

¹²³ Común para hombres y animales. Cfr. Dt 12, 23; Pr 8, 35-36; Ex 4, 19; Gn 12, 5.

¹²⁴ Lv 23, 30; 1 S 18, 1; Jb 16, 6; Sal 103, 1; 104, 1.

¹²⁵ "El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, le insufló en sus narices un hálito de vida (*nismat hajjím*) y así el hombre llegó a ser un viviente (*nefés hajjah*)". En el N.T. también se puede encontrar la comprensión del "alma" como principio vital del hombre (Mt 2, 20; 6, 25; Lc 12, 22 s; Rom 11, 3), el cual puede a sí mismo designar el ser viviente como tal y el ser humano entero (Mt 12, 18; 26, 38; Jn 10, 24; Hch 2, 43; 1 Cor 15, 45).

¹²⁶ Mientras que el cuerpo del hombre sería formado por Dios *a partir* (ἐκ) de la tierra; la totalidad de los seres *a partir* de la nada; e incluso el hombre *a partir* de las naturalezas visible e invisible, y de las sustancias sensible e intelectual; el alma fue *dada* (δοῦς) al hombre *a través* (διὰ) del *propio sopro de Dios*. Tanto con el uso de la preposición διὰ, y no de la ya tan familiar para nosotros ἐκ, así como del verbo δοῦς, y no creación (κτίσις), Juan Damasceno anunciaría la "procedencia" directa del alma humana de lo propio (οἰκείου) de Dios, su *propio* "aliento" (*neshamah*), vocablo prácticamente sinónimo de *nefes*. Ernst Haag, "Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht" en VV.AA., *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1986, 31-93. Aquí se observa que en la perícopa de la creación de los animales (pp. 19-20), que también son formados del polvo, falta este insuflar de Dios en ellos; sólo con el hombre establece el creador una relación personal directa. Para la traducción del griego Cfr. Cfr. Lampe, donde δοῦς procede del verbo δίδωμι: *give; administer; supporter, benefactor; of God; grant, allow; catachrestically for παραδίδωμι; a. offer prayers, b. render, show, c. offer, dedicate; give or cause one to understand; put forward, recommend a candidate for office; strike, give a blow to; sound forth.*

¹²⁷ 136 veces, esto es, el treinta y cinco por ciento de los casos en los que aparece citado en el texto bíblico. Cfr. Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments...*, *op. cit.*, 59.

espíritu divino *al hombre*. En este caso, a diferencia de la *nefes*, no se trata de un aliento "biológico", sino de la respiración de Dios dada al hombre para que tenga vida¹²⁸. Así, *ruah*, traducido por la Septuaginta como *espíritu* (πνεῦμα), nos estaría poniendo de cara a un concepto eminentemente "teoantropológico"¹²⁹.

Juan Damasceno retomaría ambas nociones bíblicas para definir lo que por "alma" entendería¹³⁰. En primer lugar, completa contraposición al cuerpo, el alma fue definida por el Damasceno como *viviente y simple*, para, apelar a ella como naturalmente *incorpórea*.¹³¹ De esta incorporeidad se seguiría su ser *invisible* a los ojos corpóreos¹³², *sin figura y sin cantidad*¹³³ para, finalmente y en segundo lugar, afirmar de ella su carácter racional e intelectual¹³⁴.

a.3) *El hombre es inteligente*

Finalmente "[el hombre] toma parte de la inteligencia de los [seres] racionales". Dicha *inteligencia*, como lo vimos en (a.2.) radica en el alma del hombre. Ella fue definida por Juan Damasceno como *sabiduría*, esto es, el *ser teórico* propio de lo racional que *comprende* a los seres, en contraste con la *prudencia*, es decir, el *ser práctico* propio de lo

¹²⁸ Así también, la relación entre "carne" y "alma" se puede complicar por el hecho de que junto con "alma" (*nefes*) se menciona también el "espíritu" (*ruah*) como principio de la vida y de las sensaciones. Sin embargo, entre "alma" y "espíritu" no hay diferencia como entre dos realidades independientes. Por el contrario, el fundamento de esta "duplicidad" de concepción radica en el aspecto distinto de la energía vital del hombre, que una vez que se pone en más íntima conexión con el cuerpo (localizada entonces en la sangre: Sal 141, 8) y en este caso se denomina "alma", y otras veces como fluido vivificante (aliento, hálito de vida), llamándose entonces "espíritu" y "hálito de vida". De éste se dice en los últimos escritos del Antiguo Testamento que vuelve a Dios al destruirse el cuerpo humano (Eccl 12, 7; Job 34, 14s; Sal 104, 29s). Cfr. Leo Scheffczyk, *El hombre actual... op.cit.*, 60. La vida, recibida por medio del soplo divino de Dios, sería nombrada también como un "don divino". Cfr. Jb 33, 4; 34, 14-15; Sal 33, 6; 51, 12-13; 104, 29-30; Is 31, 3; Ez 11, 19; 36, 26-27.

¹²⁹ Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments...*, op. cit., 57

¹³⁰ Determinaría así que "[e]l espíritu se entiende de varios modos. Tanto el Espíritu Santo como las potencias del Espíritu Santo se dicen espíritus. Espíritu también es el ángel bueno, espíritu es el demonio, y el alma es espíritu. En cambio, a veces la mente se dice espíritu. Espíritu también es el viento y el aire." Cfr. EF 13, 99-102. Así, que *lo propio* de Dios sea dado al hombre, hace del hombre ser una "carne con alma y un alma con mente. Juan Damasceno afirma que el hombre no puede ser una carne sin alma o bien un alma sin mente. Cfr. EF 62, 11-12

¹³¹ "[...] es una esencia viviente, simple, incorpórea". Cfr. EF 26, 44

¹³² "Por su propia naturaleza es invisible a los ojos corpóreos." Cfr. EF 26, 44.

¹³³ "[...] el alma es incorpórea, sin cantidad y sin figura". Cfr. EF 10, 9-10. De igual manera se repite en EF 26, 45, donde el alma es presentada como "sin figura".

¹³⁴ "[...] además es racional, intelectual y sin figura." Cfr. EF 26, 45

racional que *delibera* (determina) la recta razón del hombre en sus acciones.¹³⁵ Así, tanto la prudencia como la inteligencia, constituirán el ser racional del hombre.

Ahora bien, esta *comprensión* teórica de los seres que es la *inteligencia*, le serían propias diversas actividades:

1. Intelección: primer movimiento de la inteligencia¹³⁶.
2. Conceptualización: la intelección sobre algo se llama concepto.¹³⁷
3. Consideración: Si el concepto persiste y modela el alma en vista de lo comprendido se llama consideración.¹³⁸
4. Enjuiciamiento: la consideración que permanece en esto, también ella misma se verifica, y examina el alma con relación a lo comprendido; entonces es llamada juicio¹³⁹.
5. Razonamiento: En cambio, el juicio que se extiende produce el razonamiento, el cual es llamado palabra interior. A partir de éste avanza la palabra proferida¹⁴⁰.

A. *Palabra interior*: es un movimiento completísimo del alma que ocurre en la parte racional sin ninguna exclamación.¹⁴¹ Cuando callamos y exponemos toda la palabra en nosotros mismos¹⁴² o cuando soñamos, puesto que discurrimos, se llama "palabra interior"¹⁴³.

¹³⁵ EF 41, 10-15: "Es propio de lo racional el ser teórico o práctico. Lo teórico es el comprender, en cuanto que posee (comprende) los seres. Lo práctico es el deliberar que determina la recta razón en las acciones. Lo teórico se llama inteligencia, y lo práctico razón. Y lo teórico es la sabiduría, mientras que lo práctico es la prudencia."

¹³⁶ EF 36, 41.

¹³⁷ EF 36, 42.

¹³⁸ EF 36, 42.

¹³⁹ EF 36, 43. En este punto Torrebiarte aclara que "juicio" debiera de ser traducido de φρόνησις, por tener una relación con la comprensión de la verdad... Cfr. Traducción al castellano de la *Expositio Fidei*, p. 131, nota 151.

¹⁴⁰ EF 36, 45. De igual manera, refiriéndose a la "intelección" dice en EF 35, 2-3: "La parte racional del alma se divide en el verbo interior y el verbo proferido".

¹⁴¹ EF 36, 46. De igual manera en EF 35, 3, se dice que "... la palabra interior es un movimiento del alma que ocurre en el pensamiento sin ninguna exclamación."

¹⁴² EF 35, 4.

¹⁴³ EF 35, 5.

B. *Palabra proferida*: Avanza a partir de la palabra interior y es lo dicho a través de la lengua¹⁴⁴. Tiene fuerza en la voz y en los diálogos, o sea, es la palabra que se profiere por la lengua y la boca.¹⁴⁵ Se dice de ella que es la "mensajera de la inteligencia" por lo que es llamada también "verbo que habla"¹⁴⁶. Ahora bien, puesto que lo racional se da tanto en la palabra proferida como en la interior, no son menos racionales los mudos de nacimiento, o los que han perdido el habla por alguna enfermedad o desgracia.¹⁴⁷

Así, "Por la razón, el hombre se une a las naturalezas incorpóreas e intelectuales"¹⁴⁸ "Razona, entiende y juzga cada cosa."¹⁴⁹ "Persigue las virtudes y abraza la cima de éstas: la piedad"¹⁵⁰.

¿Qué implicaciones tendría que lo propio (οὐκείου) de Dios, esto es, la naturaleza racional¹⁵¹, sea *dado* al hombre? ¿Se podría seguir de ello afirmar que el alma humana es "divina"?

¹⁴⁴ EF 36, 47.

¹⁴⁵ EF 35, 8.

¹⁴⁶ Ef 34, 10. Con respecto a estos nombres que le atribuye Juan Damasceno a la *palabra proferida*, Cfr. Atanasio Sinaita, *Adversos Acephalos*, c. 2: PG 89, 77 A 7-10.

¹⁴⁷ EF 35, 6-8. Juan Damasceno dedica un apartado específico (EF 35: Περί ἐνδιαθέτου λόγου καὶ προφοριζοῦ) a explicar qué es la palabra interior y la palabra proferida: En este sentido, es que la inteligencia no es únicamente una facultad cognoscitiva, sino además, una facultad *locutiva*, desde donde la teología contemporánea interpreta que el hombre es una *respuesta a Dios*. Ahora bien, este apartado de la palabra interior y, especialmente, la proferida serán de suma importancia en la cristología y economía de Juan Damasceno, ya que "El Verbo [palabra proferida] es el que siempre está presente esencialmente con el Padre. De nuevo el verbo es el movimiento natural de la mente. La mente, conforme a éste, se mueve, entiende y razona, como si fuera su luz y resplandor. Nuevamente, el verbo interior es el que habla en el corazón. Y otra vez, el verbo proferido es el mensajero del pensamiento (Cfr. EF 13, 91). Así, en comparación con el proceso que nuestra palabra proferida sigue en nuestra alma explicaría nuestro autor que la *compenetración* de las personas (hipóstasis) divinas de la siguiente manera: «Del mismo modo que nuestro verbo procede de la mente y ni es por completo el mismo que la mente, ni tampoco es absolutamente otro —pues si bien procede de la mente es distinto de ella; pero por ser el que conduce a luz pública a la mente, de ningún modo es enteramente otro en relación con ésta, sino que siendo uno [verbo y mente] según la naturaleza, es otro para el sujeto— así también el Verbo de Dios, que para subsistir en sí mismo se aparta de nuestro verbo, ya que posee una hipóstasis por sí mismo. Cfr. EF 6-11.

¹⁴⁸ EF 26, 82.

¹⁴⁹ EF 26, 82.

¹⁵⁰ EF 26, 83. Cfr. Nemesio de Émesa, *op.cit.*: 1: Morani, p. 2.

¹⁵¹ EF 26, 2- 17: "También hay la (sustancia) sensible: el cielo y la tierra y lo situado en medio de éstos: tanto la naturaleza propia a Dios (pues como propia tiene Dios la naturaleza racional, que es percibida sólo por la inteligencia), como todo aquello que yace a enorme distancia de ella, en cuanto que cae bajo cualquier sentido."

Por contraste a la divinidad que es "subsistente", Juan Damasceno aludiría a la "no-subsistencia" del alma humana para erradicar cualquier tipo de identidad entre ambas naturalezas: "Ya que nuestra naturaleza es mortal y fácil de destruir; debido a esto, también nuestro verbo es sin subsistencia"¹⁵². Así, comparando el espíritu humano con el "verbo"¹⁵³ y la voz humana, ilustraría nuevamente esta afirmación: "[...] en el momento de la exclamación sobreviene una voz del verbo, y en esta misma se muestra la fuerza de este verbo"¹⁵⁴. Pero ésta "se trata de un soplo que se disuelve, procedente de la boca del hombre, miembro corporal de éste."¹⁵⁵ Así, por una parte, nadie niega la fuerza del verbo emitido. Sin embargo, éste, por tener relación con el "miembro corporal", se disuelve, no teniendo subsistencia.

b) El hombre como un microcosmos (μικρὸς κόσμος)

Por ser el hombre un "resumen" de los demás seres, esto es, una especie de "particularidad" del "macrocosmos", se dice que "[p]or tanto, el hombre es un micro-cosmos"¹⁵⁶. Así, la Antropología damascénica estaría apuntando a un método deductivo donde de la cosmogonía macrocósmica se deduce el microcosmos que es el hombre. Dicha forma de argumentar dio lugar a una especie de "Arquitectura" del hombre, donde cada forma específica de ser, enuncia la forma inferior y anuncia la superior inmediata, dándole gran importancia a la gradación progresiva en como el Creador estructuró a los seres. Así, a manera de "teoría de los grados del ser"¹⁵⁷, Juan Damasceno pudo distinguir

¹⁵² Siguiendo a Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica*, proemio: GNO III/4, p.9., es que el Damasceno lo dice en la EF 6, 7-9. De la misma manera dice en EF 6, 4-7: "Nuestro verbo no tiene subsistencia por sí mismo, se difunde en el aire, no es viviente ni perfecto".

¹⁵³ EF 13, 91-93: "[...] es el movimiento natural de la mente. La mente, conforme a éste, se mueve, entiende y razona, como si fuera su luz y resplandor." Igualmente en EF 13, 97: "El verbo es el vástago natural de la mente, surge de ella siempre de modo natural".

¹⁵⁴ EF 7, 5-7.

¹⁵⁵ Esto lo afirmamos en contraposición a como el Damasceno define al Espíritu y al Verbo divino: "Pero un espíritu que es enviado, que obra, que consolida y conserva no es un soplo que se disuelve, como tampoco es un miembro corporal la boca de Dios". Cfr. EF 7, 41-43.

¹⁵⁶ EF 26, 84. Esta expresión de "microcosmos" es tomada de Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 28, 22: SC 250, 148. Cfr. además Alberto Siclari, "La nozione di microcosmo in Giovanni di Damasco" en *Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia (L'Aquila, 28 aprile-2 maggio 1973)*, vol. 2: "Comunicazioni", tomo II, (1974). Roma: Società Filosofica Italiana. Tanto filósofos platónicos como estoicos, así como bastantes padres de la iglesia, hablaron de la humanidad como "microcosmos", Cfr. al respecto Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood-N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1978, 70; John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974, 142.

¹⁵⁷ Recogida por nuestro autor de la tradición del *De natura hominis* de Nemesio de Émesa, el que fuera uno de los tratados antropológicos más leídos durante la Edad Media, Juan Damasceno lo utilizaría para desarrollar gran parte de su

fundamentalmente cinco tipos de seres creados: los seres inanimados, las plantas, los

Antropología, sin embargo, no lo menciona explícitamente como una de sus fuentes. Cabe mencionar también que en la literatura medieval, el *De natura hominis* muchas veces fue confundido con el *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa. Por ejemplo, un obispo armenio del siglo VIII, que tradujera el *De natura hominis* a su lengua, lo atribuyó a Gregorio. A pesar de ello, puesto que se trata de una traducción literal, es un testigo importante de la tradición manuscrita griega. Existen dos versiones latinas del *De natura hominis*, una preparada por Nicholaus Alfanus (¿-1085), médico y futuro arzobispo de Salerno; la otra, obra de Ricardo Burgundio, profesor de leyes de la Universidad de Pisa. El primero no da el nombre de ningún autor y hasta cambia el título por *Llave de la Naturaleza (Premnon physicon)*, mientras que el segundo atribuye el original a Gregorio de Nisa. Pedro Lombardo (1100?-1160) y Santo Tomás (1225-1274) utilizaron la segunda traducción; en cambio Alberto Magno (1200-1280) manejó la primera siendo ésta de superior belleza en el estilo literario que la de Burgundio. En el Renacimiento vieron la luz pública dos nuevas versiones latinas: la primera, del enciclopedista italiano Georgio Valla (¿-1499), publicada en 1533 en Leyden por Sebastián Gryphius (1492-1556); la segunda, del dominico Juan Konow de Nuremberg, publicada en Estrasburgo en el año 1512 y reeditada en la edición de Basilea de las obras de Gregorio de Nisa, en 1562. El texto griego más antiguo se conserva en un códice de Patmos del siglo X. Las demás ediciones como la de J. Fell (Oxford 1671) y C. F. Matthaei (Halle 1802) son demasiado anticuadas, pues ninguna de ellas utilizó el manuscrito de Patmos. Migne reproduce la edición de Matthaei. Como vemos la fama del *De natura hominis* de Nemesio se deja ver en su traducción a tan diferentes lenguas. Es muy probable que el Damasceno haya tenido contacto con los escritos de Nemesio de Émesa a través de los textos de Máximo Confesor. Cfr. P. Torrebiarte Aguilar, *La Unidad de Dios, op.cit.*, 45. El *De natura hominis* es una obra que no comienza con el tema de la fe. Prefiere establecer, primeramente, contacto con el pensamiento no cristiano a través de la exposición de las opiniones de diversos filósofos antiguos tales como Platón, Aristóteles, Epicuro, Posidonio, Galeno, el peripatético Aecio, Ammonio, Plotino, Porfirio y Jámblico. Su teología es básicamente la escuela de Antioquía. En esta obra, Nemesio busca construir una doctrina de la unión del alma con el cuerpo que concuerde con la doctrina de la revelación. Por ello, su introducción trata especialmente de la naturaleza del hombre según cuerpo y alma. El hombre fue creado para ser lazo de unión entre dos mundos, el sensible y el inteligible, de aquí que a la introducción le siga la presentación de un panegírico del hombre a Dios que da paso a los capítulos cuyos tópicos son: el alma, la unión del alma y del cuerpo, el cuerpo, los elementos, la facultad de la imaginación, la vista, el sentido del tacto, del gusto, del oído, del olfato, el pensamiento y la expresión. Así también el *De natura hominis* es un sumario o esquema de las diversas maneras en como se puede dividir al alma: según parte irracional del alma, llamada también de las pasiones, que es dócil a la razón (la concupiscencia, los placeres, el dolor, el miedo, la ira, son temas de esta parte), y según la parte irracional del alma sobre la cual la razón no tiene control (nutrición, pulsión y facultad generativa son propias de esta segunda clasificación). Finalmente, la conclusión del *De natura hominis* es una polémica contra el fatalismo ya que, en su tercer capítulo, Nemesio expone la doctrina del libre albedrío y de la providencia cristiana, para dejar de lado todo atisbo de determinismo fundamentado en el destino, especialmente el marcado por los astros. Para analizar la estructura e historia de la obra Cfr. Johannes Quasten. *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*. Ignacio Oñatibia (Tr.). Madrid: BAC 1962. Ésta es quizás una de las teorías más representativas de la Antigüedad Tardía, alrededor de la cual muchos estudiosos han dado su opinión. Así por ejemplo, Jaeger cree que la “teoría de los grados del ser” de Nemesio de Émesa es una formulación fiel de la teoría de los grados de Posidonio. En su estudio de dicha teoría, Jaeger presenta varios elementos útiles para penetrar en el pensamiento de Nemesio. Con un análisis textual y muy detallado, Jaeger señala del texto de Nemesio expresiones, terminología y breves pasajes poniéndolos en paralelo con un número igual de textos de influencia o testimonio posidoniano. Particularmente es relevante el estudio que Jaeger hace poniendo en paralelo el *De natura hominis* con el *Natura deorum* de Cicerón. Así, de la confrontación presentada, Jaeger concluye que Nemesio reporta, de modo fiel y casi sin reelaboración personal, la filosofía de Posidonio, en particular en tres núcleos temáticos: la “teoría de los grados del ser” y la presentación de la naturaleza como teleológicamente orientada al hombre; el concepto de *σύνδεσμος*; la idea de que la *χρῆσις* es un aliciente que despierta el proceso “evolutivo” de la sociedad y la cultura. Por ello, el texto de Nemesio es un testimonio fiel del pensamiento posidoniano, pero no en su totalidad, sino, concluye Jaeger, sólo de aquellos temas incluidos en el Comentario al Timeo de Posidonio. Cfr. Werner Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios*. Berlin: 1914. Siguiendo a Jaeger, la “teoría de los grados del ser” expuesta por Nemesio en el capítulo I del *De natura hominis* no sólo es una fiel reproducción de la doctrina posidoniana, sino también una reelaboración parcial de la doctrina aristotélica de la continuidad en la naturaleza hecha por el mismo Posidonio. Cfr. Aristóteles, *Hist. An. VIII 1*; Cfr. M. Lafranque, *Posidonios d'Apamée. Essai de mise au point, op.cit.*, 438 y 439. Así también Cfr. Max Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, vol. 1, (1967): 161 y 162 (especialmente la nota 8, 162). O. de Gregorio (trad.). Firenze: La nuova Italia, donde encontramos una tesis distinta a la de Jaeger, en la que se dice que los antiguos estoicos creían en el hecho de que “che il pneuma compenetra tutto l'universo, ma con grande diversità di purezza e di forza. Ne risulta una struttura scalare dell'essere, entro la quale si sviluppano sopra una base comune, e per l'aumento del contenuto di pneuma, le forme superiori dell'essere”. Lo que sí debemos de tener claro es que Nemesio, y posteriormente Juan Damasceno, recogen esta teoría de los grados, reelaborándola al interior de la doctrina cristiana de la creación: Dios creó al mundo, por lo que el mundo es un conjunto armonioso de cosas dispuestas en unidad y continuidad (lo que posteriormente constituirá una de las pruebas de la existencia de Dios en la misma EF, 3.

animales irracionales, los hombres y los ángeles (naturalezas incorpóreas e intelectuales). Sin embargo, de entre todos, es la naturaleza humana la culminación de los grados del ser entre las criaturas, resumen y perfección de todas las anteriores.

Ahora bien, la declaración de que el hombre es un "microcosmos" creemos que estaría apuntando nuevamente a concebir al hombre como "vínculo", ya que anuncia también la posición del hombre en *medio* (ἐν μέσῳ) de otros seres, esto es, en *referencia* al mundo en general ("macrocosmos"). Lo propio del hombre como *microcosmos* es su ser *en medio* de las sustancia previamente existentes (inteligible y sensible), por medio de las cuáles es nombrado "vínculo" y "conjunto": "[...] el hombre ha sido creado juntamente sensible e intelectual."¹⁵⁸

c) El hombre como compuesto de alma y cuerpo

Nuestro autor determinaría que la consistencia de la "imagen divina" sería un *compuesto indivisible de alma* (ψυχῆ)¹⁵⁹ y *cuerpo* (σῶμα)¹⁶⁰. Ahora bien, de la misma manera en como previamente se dijo del hombre-sustancia-media y del hombre-microcosmos, afirmamos que el hombre-compuesto habría sido entendido por Juan Damasceno bajo la concepción también de *vínculo de naturalezas distintas*.

¿Cómo se habría de definir un "compuesto"? En primer lugar se dice que, "en tanto que toda composición se dice ser compuesta a partir de aquellas cosas que inmediatamente la componen. [...] no decimos que la casa sea compuesta de tierra y agua, sino de ladrillos y

¹⁵⁸ EF 25, 42.

¹⁵⁹ De ahí que, en vez de utilizar el verbo *crear*, nuestro autor haya utilizado los verbos *formar* (διαπλάσας: Del verbo διαπλάσσω: *form, mould, fashion* (Cfr. Lampe) y *dar* (δοῦς: Del verbo δίδωμι: *give; administer; supporter, benefactor; of God; grant, allow*; catachrestically for παραδίδωμι; *a. offer prayers, b. render, show, c. offer, dedicate; give or cause one to understand; put forward, recommend a candidate for office; strike, give a blow to; sound forth*. Cfr. Lampe). Aquí curiosamente, Juan Damasceno utiliza δημιουργεῖ y no κτίζω, como de costumbre lo había venido haciendo, para señalar el momento de la "originación" del hombre. De cualquier manera, dicho verbo estaría haciendo referencia a *bara*, acción reservada a Dios cuando conduce de la nada al ser EF 26, 5.

¹⁶⁰ EF 47, 49: "compuesto indivisible de alma y cuerpo"; EF 26, 26: "Era pequeño en grande, otro ángel adorador, **compuesto**, vigilante de la creación visible, iniciado de la inteligible. Reinaba sobre lo que está en la tierra; pero él era regido desde arriba. Había sido creado terreno y celestial, temporal y eterno, visible e intelectual, en medio de la grandeza y de la humildad"; EF 60, 27: "todo hombre está compuesto de alma y cuerpo".

maderos. Pues bien, por fuerza se dice que el hombre está formado de las cinco naturalezas ínfimas: de los cuatro elementos y del Alma."¹⁶¹ Esto es, se dice del hombre ser "cuerpo" y "alma" y no cada uno de los elementos que conforman a estos principios.

Segundo, se dice que "es imposible que se nombre al compuesto con la denominación de los componentes"¹⁶². Esto es, el hombre no puede ser llamado ni sólo "alma" ni sólo "cuerpo", sino "compuesto de alma y cuerpo".

Tercero, "Cada hombre está compuesto de dos naturalezas, del alma y del cuerpo. Posee en sí mismo estas dos naturalezas sin que sufran cambio por estar juntas, como con razón se dice. El hombre conserva las propiedades naturales después de la unión de cada una de estas naturalezas. En efecto, el cuerpo no es inmortal, sino corruptible, ni el alma es mortal, sino inmortal. Tampoco el cuerpo es invisible, ni el alma es visible a los ojos corpóreos. Ésta, por una parte, es racional e intelectual. El cuerpo, por otra, es obtuso, visible e irracional"¹⁶³. Así entonces, no se puede afirmar que porque el alma constituye un compuesto junto con el cuerpo, se *mezcle* o *combine* con éste, perdiendo sus propiedades naturales.

Cuarto y último, "[...] una naturaleza compuesta de ninguna manera puede ser consustancial con las naturalezas de las que se compone, pues a partir de cosas diferentes se hace otra cosa distinta. Como por ejemplo el cuerpo, que es un compuesto de los cuatro elementos, ni se dice consustancial con el fuego, ni se llama fuego, ni agua, ni tierra, ni tampoco es consustancial con alguno de éstos."¹⁶⁴ Esto se ha de tener en cuenta, por ejemplo, cuando se afirma del alma ser "dada a través del soplo divino, pues de ello no se sigue, como lo hemos dicho ya, su consustancialidad con la divinidad.

Así, y resumiendo, se dice del hombre, en tanto que compuesto:

¹⁶¹ EF 60, 45-46 y ss.

¹⁶² EF 58, 149-151.

¹⁶³ EF 60, 4-10. De igual manera diría en EF 47, 2: "Las naturalezas fueron unidas una la otra sin ningún cambio ni mutación. [Según lo cual...] se originó una naturaleza compuesta".

¹⁶⁴ EF 47, 5-9.

1. "Cuerpo" y "alma" son las naturalezas que inmediatamente componen al hombre.
2. Ser "compuesto de alma y cuerpo" ha de ser el apelativo que nombre al hombre, no siendo posible decir que sea o sólo "alma" o sólo "cuerpo".
3. El "cuerpo" y el "alma", ni se mezclan ni se combinan, sólo se juntan.
4. Tanto el "cuerpo" como el "alma" son distintos, no-consustanciales, a la naturaleza de donde proceden.

Teniendo por antecedente estas premisas, digamos, junto con nuestro autor, que el *alma* y el *cuerpo* "son contemporáneos y constituyen una naturaleza compuesta"¹⁶⁵. Es decir, ellos "... han sido formados juntamente. No uno primero y otro después, según las tonterías de Orígenes"¹⁶⁶, sin por ello mezclarse o confundirse. Por esto, decimos, que el hombre-

¹⁶⁵ EF 47b, 2-3.

¹⁶⁶ EF 26, 22: Ἄμα δὲ τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ πέπλασται, οὐ τὸ μὲν πρότον, τὸ δὲ ὕστερον κατὰ τὰ Ὠριγένους ληρήματα. De manera explícita, Juan Damasceno usa el adverbio ἄμα para recalcar la formación del cuerpo y el alma de manera "simultánea", esto es, que ocurre al mismo tiempo, lo que denota la coincidencia de los dos elementos formados, su asociación, su "estar juntos" en el *conjunto* que es el hombre. Cfr. Lampe.

Esto en referencia al texto origeniano *De principiis*, I c. 8, 4: SC 252, 230-232. Así, de manera explícita Juan Damasceno se afirma detractor de la teoría de Orígenes. Especialmente lo dice en referencia a la teoría de la preexistencia del alma al cuerpo, que en el pensamiento cristiano antiguo es casi heredada en su totalidad por la elaboración filosófico teológica de Orígenes, quien fue el primero en sostener esta hipótesis como explicación del origen del alma. Esta teoría adquirió gran resonancia y suscitó acalorados debates en su tiempo. Creemos oportuno traer a cuenta la síntesis de la tesis fundamental presentada en Beatrice Motta, *La medizione estrema. L'antropologia di Emesa, op.cit.* 192 y 193, con respecto a la teoría originiana de la preexistencia del alma al cuerpo: "I. Ev ἀρχῇ Dio creò la totalità delle creature razionali, quelle che poi sarebbero diventate uomini, angeli e demoni. Esse furono create insieme, in uno stato di perfetta uguaglianza fra loro e libere. Non è perfettamente chiaro se Origene concepisse tali creature come completamente incorporee (Cfr. Jean Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, C. Prandi (trad.), Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1975, 491) o invece come rivestite da Corpo etereo: certamente esse non possedevano, secondo Origene, il corpo in senso proprio. La loro eventuale corporeità eterea è infatti da considerarsi di natura completamente differente dal corpo che nel mondo attuale, secondo la visione originiana, avrebbero assunto le creature decadute. La creazione dei νόες (creature razionali), secondo Origene, è espressa nelle Sacre Scritture dal primo racconto genesiaco della creazione, dove essa è configurata come προίησις κατ' εἰκόνα (Gen. 1, 26-27). I νόες nella preesistenza erano assorbiti nella contemplazione di Dio; tuttavia essi, in quanto creati, erano necessariamente mutevoli, e la loro libertà non era fissata definitivamente nel bene, ma era instabile, in quanto non apparteneva loro per natura, ma per dono di Dio. Volontariamente le creature, per una forma di "sazietà" della contemplazione divina, una specie di sventurato disgusto del bene, e per un "raffreddamento" del loro fervore si sarebbero allontanate da Dio: questo allontanamento avrebbe dato luogo a quella caduta originaria nella corporeità, coincidente con la creazione "seconda" da parte di Dio dei corpi variamente Trevi del mondo attuale. Infatti, in base alla gravità dell'allontanamento da Dio, frutto della libera decisione della creatura razionale, le creature avrebbero assunto corpi più o meno "pesanti", costituendo i tre ordini fondamentali di angeli, uomini e demoni (e generando una grande diversità di condizioni anche all'interno di ciascun ordine), e dando origine in definitiva al mondo attuale. In particolare Origene ritiene che la creazione del mondo sensibile della corporeità sia espresso dal versetto di Gen. 2, 7 dove si parla della creazione dell'uomo nei termini di plasma dal fango". Como es de notar, la doctrina originiana de la preexistencia del alma incluye el argumento de que es la caída el punto de partida original a través del cual las criaturas, con libertad, serán restauradas a su estado primitivo. Esto lo afirmamos en consecuencia, también, de aquél otro apartado analizado previamente donde explicábamos decía del hombre ser una conjunción (σύνδεσμον) de lo visible y lo invisible, Cfr. EF 26, 9. Si bien hemos constatado que al pensamiento antropológico de Juan Damasceno le es ajena una concepción dualista o dicotómica del hombre ¿Podemos por esto calificarlo de "monista"? Sin duda esta clasificación sería demasiado

compuesto, aludiría, nuevamente, a la noción hombre-vínculo.

Constatamos, pues, que fueron varias las vías terminológicas y argumentativas como Juan Damasceno buscó justificar por qué el hombre es "vínculo de sustancias y naturalezas". Definiéndolo ahora como "compuesto", es claro que nuestro autor tuvo una sola motivación, afirmar al hombre como un *ser de doble pertenencia*. Ahora bien, ¿cuál es la condición de posibilidad de *vincular* dos ámbitos tan diferentes (e incluso contrarios -vg. cuerpo/alma, visible/invisible, sensible/inteligible)? Esto es ¿cómo es que en el hombre (ya sea como "sustancia media", "microcosmos" o "compuesto") es posible el *vínculo* de naturalezas contrarias? Y, de manera más radical, ¿cómo el hombre *es* (intrínsecamente) dos naturalezas contrarias¹⁶⁷? El que el hombre sea *imagen divina* es lo que nosotros consideramos responde a estas cuestiones.

2.3. El hombre es según *imagen y semejanza de Dios*¹⁶⁸

La creación del hombre *según imagen y semejanza* de Dios es, para la tradición patristica, la declaración bíblica de mayor peso para la configuración de su Antropología. Ambos

desafortunada pues ella sólo responde a una distinción de su pensamiento en oposición a un dualismo. Más valdría decir que su pensamiento antropológico es un pensamiento de síntesis o conjunto (σύνθεσις).

¹⁶⁷ Siguiendo a Gregorio Nacianceno, (*Epistola*, 101, 19: SC 208, 44; *Oratio*, 45, 13: PG 36, 641 A) Juan Damasceno diría "<Porque dos naturalezas son Dios y hombre, y también alma y cuerpo>" y "[...]<Siendo nosotros doble, de alma y cuerpo, esto es, de una naturaleza visible y de otra invisible [...]>", Cfr. EF 60, 54-59. Afirmaciones semejantes serán: "el hombre, que es hecho a partir del alma y del cuerpo", Cfr. EF 47, 18-19; "Tratándose ambos, de dos naturalezas distintas", Cfr. EF 47, 48-49; "En el hombre [...] declaramos que existen dos naturalezas, porque se observa entre el alma y el cuerpo una diferencia de uno para con el otro", Cfr. EF 47, 17-18; "[...] somos dobles y compuestos", [...] Cfr. EF 86, 41-42.

¹⁶⁸ Es abundante la bibliografía que encontramos en torno a este tema. Anotamos aquí la que hemos consultado. Cfr. Rodrigo Lynce de Faria, *Teología de la Imagen de Dios en los Padres latinos hasta san Agustín. Extracto de la tesis doctoral*. Pamplona: Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 2002; Henri Crouzel, "L'image de Dieu dans la Théologie d'Origène" en *Studia Patristica*, vol. 2, Kurt Aland and F.L. Cross (Eds.). Berlin: Akademie-Verlag, 1957; Marguerite Harl, "La prise de conscience de la <nudité> d'Adam. Une interprétation de Genèse 3.7 chez les Pères Grecs" en *Studia Patristica*, vol. 7, (1966), F. L. Cross (ed.). Berlin: Akademie-Verlag; Albert G. Hamman (ed.), *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Giovanni Pini (trad.). Milano: Edizioni Paoline, 1991; James J. Meany, *The Image of God in Man according to the Doctrine of Saint John Damascene*, Manila: San Jose Seminary (Compendium. Dissertationis Ad Lauream In Facultate Theologica Pontificae Universitatis Gregoriana), 1954; Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Aubier Montaigne (trad.). Crestwood-New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974; Vladimir Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Herder: Madrid, 1982; Juan Luis Lorda, *Antropología Teológica*. Pamplona: EUNSA (Facultad de Teología, Universidad de Navarra -Manuales de Teología, No. 15) 2009; Oswald Loretz, *Die Gotteben Bildlichkeit des Menschen*. München: Kösel Verlag, 1967; Juan Luis Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*. Bilbao: Sal Terrae, 1988; Leo Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Büchergesellschaft, 1969; Leo Scheffczyk, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*. Juan Godo Costa (trad.). Barcelona: Herder, 1967; VVAA. XXIII. *El hombre, imagen de Dios*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario (Semanas de Estudios Trinitarios), 1989; Dionigi Tettamanzi, *El hombre imagen de Dios*. José María Arbizu (trad.). Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 1978.

sustantivos son utilizados en el texto bíblico para describir cómo el hombre fue creado sin, por ello, aludir a una definición concreta o a un despliegue sistemático de su comprensión¹⁶⁹. Si acaso es posible identificar que el término “imagen” (*tselem*) aparece a lo largo de todo el A.T. como relato de las representaciones plásticas¹⁷⁰. Mientras que el vocablo “semejanza” (*demut*) aparece únicamente en el Génesis¹⁷¹, aludiendo a una *imagen abstracta* o a un parecido menos preciso¹⁷².

Hasta Juan Damasceno, ningún otro Padre se ocupó de distinguir sistemáticamente los conceptos presentados por la tradición veterotestamentaria¹⁷³. De modo explícito, nuestro autor sostuvo que “por un lado, lo de “según (la) imagen” muestra lo intelectual y lo libre; por el otro, lo de “según (la) semejanza”, la semejanza de la virtud conforme a lo posible (según [su] posibilidad).”¹⁷⁴

¹⁶⁹ Para el estudio exegético de estos términos, están los estudiosos que insisten en que sí existe una distinción de los términos “imagen” y “semejanza” (Cfr. v.g. H. Renckens, *Creación, paraíso y pecado original*. Madrid: Eds. Guadarrama, 1969, 154-156; Georges Auzou, *En un principio Dios creó al mundo*, Estella: Verbo Divino, 1976, 265; Leo Scheffczyk, *Der Mensch als Bild...*, *op.cit.*, p. XXVI). Hay también los estudiosos que no conceden especial relevancia al binomio, destacando que ambos términos son prácticamente sinónimos (Cfr. v.g. Claus Westermann, “Genesis”..., *op.cit.*, 201; Werner H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, *op.cit.*, 133 y 143. Lo que es cierto, es que, en tanto que el texto veterotestamentario le interesa poco una explicación sistemática del ser humano desde el punto de vista de las definiciones y distinciones conceptuales, la presencia de estos conceptos y su posible distinción, resultan, dentro del texto mismo, muy poco claras.

¹⁷⁰ Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios... op. cit.*, 44. El término *tselem* suele aplicarse a las imágenes talladas de los dioses Am 5,26; 2 R 11, 18; Ez 7,20; 16, 17.

¹⁷¹ La presencia de ese concepto en textos posteriores al Génesis es prácticamente nula y, aún cuando llega a aparecer ocasionalmente, lo hace sólo como pequeñas ampliaciones del texto del Génesis. Cfr. Ecclo 17, 3, el aspecto de la obligación ética del hombre semejante a Dios; Sap 2, 23, en la comprobación de la inmortalidad como momento interno de la semejanza. Cfr. Leo Scheffczyk, *El hombre actual... op.cit.*, p. 46.

¹⁷² Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios... op. cit.*, 44. Cfr. Ez 1, 5.22.26.28; 2 R 16.10; Is 40, 18.

¹⁷³ Cfr. James J. Meany, *The Image of God in Man according to the Doctrine of Saint John Damascene*. Manila: San José Seminary, 1954.

¹⁷⁴ EF 26, 19. Cuando Juan Damasceno afirma en la EF 26, 16 y 17 que “[...] a partir de la naturaleza visible e invisible, crea (Dios) al hombre con sus propias manos **según imagen y semejanza**” parecería que no existe distinción tal entre *imagen* y *semejanza*. Ambos términos son únicamente una *hendíadis* (una única idea expresada por dos palabras coordinadas). Decir “**κατ’** εἰκόνα τε **καὶ** ὁμοίωσιν” y no “**κατ’** εἰκόνα τε **καθ’** ὁμοίωσιν”, presenta a ambos términos únicamente como un recurso literario que expresan indistintamente la idea “hombre”.

Sin embargo, tanto en la mencionada EF 26, 19, como en otros muchos pasajes a lo largo de la EF, dicha hendíadis es disuelta con la anteposición del adverbio *καθά*, para enfatizar, también literariamente, la distinción entre los términos *imagen* y *semejanza*. Cfr. la mención «κατ’ εἰκόνα»... «καθ’ ὁμοίωσιν» en EF 58, 172 (Ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν γὰρ εἰς τὸ παρὰ φύσιν διὰ τῆς παραβάσεως ἠλάσαμεν. Ὁ δὲ κύριος ἐκ τοῦ παρὰ φύσιν εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἡμᾶς ἐπανήγαγε· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν.) y EF 82, 38 (Ἐπειδὴ γὰρ διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος, ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, διπλὴν ἡμῖν ἔδωκε καὶ τὴν κάθαρσιν, δι’ ὕδατος τε καὶ πνεύματος· τοῦ μὲν πνεύματος τὸ «κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν» ἐν ἡμῖν ἀνακαινίζοντος, τοῦ δὲ ὕδατος διὰ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας καθαίροντος καὶ τῆς φθορᾶς ἀπαλλάττοντος, καὶ τὴν μὲν τοῦ θανάτου εἰκόνα ἐκπληροῦντος τοῦ ὕδατος, τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἀρραβῶνα παρεχομένου τοῦ πνεύματος.). Así también, anotamos al margen que el texto del Gn 1, 26 de LXX, fuente de la que toma este *Relato* el Damasceno, contiene también la distinción de ambos vocablos con la presencia de *καθὰ* incluso junto a *καὶ*: “**κατ’** εἰκόνα τε **καὶ καθ’** ὁμοίωσιν”.

Con respecto al significado de "hendíadis" aquí utilizado, Cfr. Mariano Bassols de Climent, *Sintaxis histórica de la Lengua Latina I*. Barcelona: C.S.I.C., 1945 (especialmente 248-251); Ahí la hendíadis es definida como una búsqueda de

Lo anterior nos arroja una primera distinción conceptual entre ambos términos: la *semejanza* es muestra de la virtud posible en el hombre (a); mientras que la *imagen* es muestra de lo intelectual y libre que hay en él (b).

a) La semejanza según Dios es muestra de la virtud posible en el hombre

Definir al hombre como *semejante según o con respecto a Dios*¹⁷⁵ nos remite nuevamente, según los estudiosos, a una Antropología del "puesto" del hombre entre las criaturas¹⁷⁶. Por su *semejanza a Dios*, el ser humano tiene una *dignidad especial* o un *lugar privilegiado* entre los seres creados: El hombre es como un *rey* entre las criaturas¹⁷⁷, un representante de Dios en el mundo.

Al utilizar una serie de yuxtaposiciones, Juan Damasceno ilustró esta concepción hegemónica del hombre *según semejanza a Dios* con caracterizaciones del tipo "pequeño-grande", "visible-inteligible", "terreno-celestial", "temporal-eterno", "visible-invisible", "grandeza y humildad", "rey en la tierra y gobernado desde arriba"¹⁷⁸. Cada una de éstas

significado, de atar todo junto, de decir una misma cosa usando dos expresiones distintas. Cfr. V. E. Hernández Vista, *Virgilio. Figuras y situaciones de la Eneida*, Madrid: Ed. Gregorio del Toro, 1964 (especialmente 90-92).

¹⁷⁵ El binomio «καθ' ὁμοίωσιν» y «κατ' εἰκόνα» alude a una *orientación* o un *movimiento* (por la presencia del caso acusativo en ambos vocablos) "con respecto a", "según" o "de acuerdo con" Dios. Esta *orientación con respecto a Dios* apunta, a su vez, a aquella *dependencia* del hombre para con Dios, de la que ya hicimos mención. Consecuencia de la preposición κατά (traducida como "por", en el sentido acusativo y no "contra", en su sentido genitivo) y de la conjunción καί (usada en este caso no sólo por su sentido copulativo sino para hacer singular énfasis en la oración.). Cfr. LSJ. El adverbio καθά, proveniente de καθ' ὅ ("according as, just as, with a part, like") sería traducido por "según", si se encuentra acompañado de acusativo, y por "contra", si se encuentra acompañado de genitivo. Así, su presencia equivale a resaltar igualmente tanto a *imagen* como a *semejanza*. Cfr. LSJ.

¹⁷⁶ Desde antiguo, la tradición rabínica y posteriormente la cristiana, ha visto en el Salmo 8 el correlato a la afirmación del Génesis "según imagen y semejanza". En dicho salmo, aunque sin emplear el concepto "semejanza", habla de la posición del hombre solamente un poco inferior a un dios, declarando que se le ha dotado al hombre de "gloria" (*kabôd*) y esplendor (*hâdâr*) para gobernar a la creación. Por esto, algunos exégetas, comprendiendo este relato como complementario del Génesis (Gen 1, 26), infieren que preguntarnos ¿qué es el hombre? y, por tanto ¿qué es ser *imagen* y *semejanza*?, se puede contestar a través del Salmo 8, esto es, a través del relato que muestra el puesto que el hombre tiene en medio de la creación. La *semejanza e imagen a Dios*, es el distintivo especial del hombre, el cual proviene de lo *propio* de Dios, pudiendo actuar tanto como mandatario y dignatario como de "representante" que *remite a Dios*. Sal 8, 5-7: "¿qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies". Cfr. Leo Scheffczyk, *El hombre actual... op.cit.*, 45.

¹⁷⁷ Gen 1, 28; Ecclo 17, 3. Así por ejemplo en EF 25, 2 se dice: "...Dios habría de modelar al hombre, según su imagen y semejanza como a rey y príncipe de toda la tierra y de lo que hay en ella, a partir de la creación visible y de la invisible. Pone al hombre al frente como a un rey, y en su oficio tendría la bienaventuranza y la vida feliz", copiada de Gregorio de Nisa en *De hominis opificio*, 2: PG 44, 132 D.

¹⁷⁸ EF 26, 24-26: "Así pues, Dios hizo al hombre inocente, recto, virtuoso, sin dolor ni preocupación, espléndidamente revestido de toda virtud, adornado con todos los bienes, <como un segundo cosmos>".

apunta, a su vez, al pasado “remoto” del hombre, el *Paraíso*, señalando con ello cómo el ámbito de *la semejanza a Dios* en el hombre es una "situación paradisiaca"¹⁷⁹.

a.1) Aproximación al concepto de "semejanza"

Para Juan Damasceno el hombre adquiere un "puesto" especial, con respecto a los demás seres creados, por su *semejanza a Dios*. Lo *semejante a* la divinidad no se define como *identidad* ni *equivalencia de*, sino como *ejemplo*: “[...] ya que lo que es semejante en todo más bien será lo mismo y no un ejemplo, mayormente en las cosas divinas. Sin duda es imposible encontrar un ejemplo semejante en todo, tanto en la teología como en la economía”¹⁸⁰. Entonces, *ejemplo* equivaldría a una diferencia o "desproporción" de la criatura con respecto a su creador. Por un lado, el ser humano tiene una posición "superior" entre las criaturas y, por otro, una situación “inferior” con respecto a Dios¹⁸¹.

Así, el hombre *según semejanza*, no es sino *ejemplo de la grandeza de Dios*, otorgándole con ello al primero un puesto de *inferioridad* con respecto al segundo. En otras palabras, el

¹⁷⁹ EF 25, 11: En Περί παραδείσου Juan Damasceno piensa que “[v]erdaderamente es [el Paraíso] una región divina y digna de ser el domicilio de la imagen de Dios. En este jardín no habitaba ningún ser irracional, sino solamente el hombre, modelado por las manos de Dios. Al remitir al Paraíso, estas frases coinciden también en ser narradas en referencia a un hecho puntual que ha impedido que se continúen en el presente “...habiendo sido hecho el hombre racional y libre, ha recibido de modo incesante el poder de unirse a Dios por la propia libre elección, si hubiese permanecido en el bien, esto es, en la obediencia al Creador [...]Nos hizo partícipes de su propia imagen y de su espíritu, y no tuvimos cuidado de ellos”, Cfr. EF 86, 15. También Cfr. la misma EF 26, en las líneas 37ss. Así, siguiendo con la tradición patristica, el Damasceno hace coincidir la explicación de la *semejanza* y la *imagen* propias del hombre en su creación por Dios, con el relato del Paraíso y la “caída”. Hablar de la *semejanza* es recurrir al puesto que el hombre ha perdido, lo que justificará, en los apartados posteriores de la EF, que Juan Damasceno hable de Cristo como la renovación de aquello que es conforme a la imagen y la semejanza de Dios. Cfr. EF 86. Muy probablemente Juan Damasceno esté siguiendo en este proceder argumentativo a Ireneo de Lyon (130-202) quien afirma que en el AT todavía no podía desarrollar en toda su plenitud la verdad relativa a la imagen de Dios en el hombre, porque aún no se había realizado en el hombre la imagen perfecta de Dios: “En tiempos antiguos se decía ciertamente que el hombre había sido hecho a imagen y semejanza de dios, pero tal cosa no aparecía claramente, porque aún no se había manifestado el Logos”. Según Ireneo, la imagen propiamente dicha de Dios es el Logos hecho hombre. Por esto leemos en él también: “La imagen de Dios es el Hijo, a cuya imagen fue creado el hombre. Por ello aquél apareció también en la plenitud de los tiempos, para indicar cómo la imagen es parecida a él” (Ireneo de Lyon, *Epideixis*, c. 22.) A la luz de esta interpretación de la verdad acerca de la semejanza divina del hombre (que en sentido completo sólo es realizada por el Hijo de Dios hecho hombre), Juan Damasceno adquiere de pronto su significado y su importancia la referida expresión que se encuentra en el AT “Lo que a simple vista aparece como una deficiencia y un vacío en relación con la verdad de la semejanza divina del hombre, no es realidad sino la reserva e inauguración de un lugar que algún día habrá de ocupar el Hijo de Dios hecho hombre, Jesucristo, como imagen perfecta de Dios. Así, lo incompleto no constituye ninguna ausencia puramente negativa de un valor, sino que es la apertura hacia algo nuevo, al cual ya se le abre el espacio, de suerte que en su ausencia ya llega y se encuentra presente”. (Cfr. Scheffczyk, Leo. *El hombre actual... op.cit.*, 48).

¹⁸⁰ EF 70, 21.

¹⁸¹ Es en este sentido que se entiende el Sal 8 cuando se afirma que el hombre ha sido “Apenas inferior a un dios”. Aunque sea “apenas” inferior, no significa que deje de ser inferior.

hombre, al no ser *lo mismo* que Dios, es *desproporción natural con la divinidad* a la vez que *ejemplo de la grandeza de la divinidad*.

a.2) Aproximación al concepto de "virtud"

Mientras que por una lado la *virtud* es definida como "lo dado por Dios en la naturaleza"¹⁸², por otro lado se dice que es "lo producido libremente"¹⁸³. Es decir, mientras que por una parte dicese de ella que "ya está dada" (en la naturaleza) por Dios, por la otra se deja ver que "todavía no" o "no del todo", en tanto que "producto" de la libertad humana. Entonces ¿cómo compaginar ambas definiciones? ¿Cómo conciliar lo que de por sí ya está dado (virtud) con lo que aún está por darse debido a que es producto de la libertad?

Sostener que la *virtud* es "lo dado", no excluye el ámbito de la libertad, ni lo contradice. Más bien, dice nuestro autor, entendemos que "al apartarnos de lo que es conforme con la naturaleza, es decir, de la virtud, vamos a lo que es contra la naturaleza, y nos tornamos al mal."¹⁸⁴ Entonces, conforme a él, en su afán conciliador entre el ámbito de lo natural con el de lo libre, aún cuando la *virtud* es *lo conforme con la naturaleza*, el hombre, por su *libertad*, es capaz de *apartarse* o *permanecer* en ella.¹⁸⁵ De tal suerte que, es en el "permanecer" en la virtud, por lo que el hombre es digno de ser llamado "virtuoso" y, por ello, acreedor de mérito¹⁸⁶. Por eso, y en consecuencia de la lectura de la misma EF 26, el ser hombre, digámoslo así, es *naturalmente* "posible"¹⁸⁷ virtuoso.

¹⁸² EF 44, 9: También debemos conocer que la virtud ha sido dada por Dios en la naturaleza.

¹⁸³ Definida negativamente como "lo producido por necesidad no es virtud", Juan Damasceno refiere la virtud al ámbito de la *libertad*: "Lo hizo también de naturaleza impecable y de voluntad libre. Digo *impecable* no en cuanto no acepte el pecado (pues sólo la divinidad es incapaz de pecar) sino en cuanto no poseía el pecar en su naturaleza, sino más bien en la intención. O sea, el hombre tenía poder para permanecer y progresar en el bien cooperando con la gracia divina. Asimismo, podía apartarse del bien y venir a dar en el mal, alejándose de Dios. Todo a causa de la libertad, pues lo producido por necesidad no es virtud. Todo a causa de la libertad, pues lo producido por necesidad no es virtud. Cfr. EF 26, 37ss.

¹⁸⁴ EF 44, 16.

¹⁸⁵ En EF 44, 11 el Damasceno dice "Lo que depende de nosotros es tanto el permanecer en la virtud y seguir a Dios que llama hacia ésta, como el separarnos de la virtud, lo cual es tornarse al mal." Hablando tanto de la *virtud* como de la *naturaleza*, tratando a la primera, muy probablemente, como naturaleza humana y, otras veces, sólo en relación directa de la segunda.

¹⁸⁶ EF 21, 125: Pero lo que sucede por necesidad no es ni virtud ni maldad, y si no tenemos ni virtud ni maldad, tampoco somos dignos de mérito ni de castigo.

¹⁸⁷ "[...]conforme a lo posible[...]" Cfr. EF 26, 19. Es en este sentido en el que se estaría afirmando también que "las virtudes son naturales, y se encuentran en todos igualmente y de modo natural" (Cfr. EF 58, 168-169; EF 58, 170-171) o que la naturaleza del hombre es virtuosa: "El ejercicio y los trabajos de esta imagen no son propuestos para conseguir la virtud, como si fuese importada de fuera, sino para arrojar la maldad extranjera y contraria a la naturaleza. Del mismo

Parecería que es justamente en esta *posibilidad de ser virtuoso naturalmente* lo que habría que entender por "semejanza" a Dios. Así, que la *semejanza* del hombre a Dios esté definida por la *virtud naturalmente posible*, es lo que le otorgaría al hombre su puesto "especial" en el mundo y su carácter "hegemónico" con respecto a las demás criaturas: de entre la totalidad de los seres creados, sólo el hombre es capaz de ser virtuoso y, con ello, de *asemejarse naturalmente* a Dios.

b) La imagen según Dios es muestra de lo intelectual y libre que hay en el hombre

Que el hombre fuese concebido como *naturalmente intelectual y libre*, fue uno de los enunciados antropológicos clave de los Padres para comprender la afirmación bíblica de que el hombre fuese "creado a imagen y semejanza de Dios". Ambos atributos le otorgaron al hombre una "dignidad" que lo ponía por encima de los demás seres creados. De tal suerte que ser *imagen divina* le proporcionaba al hombre no sólo un *parecido* moral (por el término usado de "libertad") sino, y sobre todo, ontológico con la divinidad: el hombre era creado como *imagen y semejanza divina*, sin esperar al ejercicio de su libertad para serlo.

Pero ¿qué es la *libertad* para que ella sea parte de la esencia de la *imagen*? Inicialmente decimos que en la *libertad*, puesto que hace posible el carácter *virtuoso* del hombre (propio de la *semejanza*), existiría una conexión entre el ámbito de la *imagen* con el de la *semejanza*, logrando así una definición unitaria de la naturaleza humana a través de ella.

Los paganos afirmaron, dice nuestro autor, que la vida del hombre es gobernada por la astrología. Sin embargo, si son los astros los que rigen las obras humanas, no hay lugar para la libertad¹⁸⁸. Así, en detrimento de la libertad humana, el discurso pagano infirió que la

modo que la herrumbre del hierro no es natural, sino que sobreviene por negligencia a causa de abandonar el trabajo. Por el contrario, manifestamos que la naturaleza del hierro es brillante" (Cfr. EF 58, 172-177).

¹⁸⁸ Con referencia al tema de la "predestinación" EF 21, 57-61: Pues bien, los paganos afirman que toda nuestra vida está gobernada por la salida, el ocaso y las oposiciones de estos astros, del sol y de la luna (la astrología trata sobre estas cosas). Declaramos, en cambio, que algunos portentos suceden a causa de los astros, la lluvia y su escasez, frío y calor, humedad y sequía, los vientos y otras cosas de este tipo. Pero de ningún modo rigen nuestras obras.

Así también, en reminiscencia al texto de Cfr. Mt 2, 2, el de Damasco dice: "También aparecen muchas veces cometas, que son signos que manifiestan la muerte de reyes. Éstos no son de los astros creados desde el principio, sino que ha sido dispuesto un instante por la divinidad para que se constituyan, y otro para que se disuelvan. Durante el nacimiento de

causalidad de los actos humanos es "pre-determinada" por la astrología y demás leyes propias de la naturaleza. Pero en el marco del pensamiento damascénico es claro que, puesto que el hombre es una criatura que no encuentra ni su origen ni conservación últimos en la naturaleza sino en Dios, es posible afirmar su libertad.

b.1) Aproximación al concepto de "libertad"

El tema de la libertad se inscribió también, como lo mencionamos del de la *virtud*, en una concepción "hegemónica" respecto del hombre: porque los hombres fueron creados libres, son dueños y señores de sus propias acciones¹⁸⁹. Así, mientras que el ámbito de la *semejanza* estableció el reinado del hombre entre las criaturas por medio de la *virtud*, la *imagen*, a través de la *libertad*, instituyó el señorío del hombre para consigo mismo, para con sus propias acciones¹⁹⁰.

Juan Damasceno infirió dicha atribución a la *libertad* de su implicación esencial con la *razón*, pues, según lo indica, todo ser libre es también racional¹⁹¹.

Por esto, al plantearnos la "razón" como tema de estudio dentro del ámbito de la libertad, la

Nuestro Señor Jesucristo (ocurrido por amor a nosotros los hombres y por nuestra salvación) fue vista por los magos una estrella que no era de las estrellas creadas en el principio. Esto se ve en que esta estrella tanto hacía su carrera de oriente a occidente, como de norte a sur. Algunas veces se escondía, otras se mostraba. Esto no es del orden ni de la naturaleza de las estrellas". Cfr. EF 21, 140-147.

¹⁸⁹ EF 21, 122-132: "Nosotros hemos sido hechos libres por el Creador, somos señores de nuestras propias acciones. En efecto, si obráramos todo a causa del movimiento de los astros, obraríamos por necesidad. Pero lo que sucede por necesidad no es ni virtud ni maldad, y si no tenemos ni virtud ni maldad, tampoco somos dignos de mérito ni de castigo. Sin embargo, Dios sería injusto, pues da a unos bienes y a otros tribulaciones. Y tampoco Dios cuidaría, ni tendría providencia de sus propias criaturas, porque si todo es conducido por necesidad, también es arrastrado en un sentido." Igualmente en EF 41, 15-22. El tema "ser dueño de sus propias acciones" a causa de la libertad, es retomado esencialmente de Nemesio de Émesa, *op.cit.*, 41: MORANI, p. 117s.

¹⁹⁰ Para el estudio de la filosofía moral de Juan Damasceno, Cfr. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. 1: "Problèmes de psychologie", (1948-1949). Luvain: Abbaye du Mont César; Michael Frede, "John of Damascus on Human Action. The Will and Human Freedom" en *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Katerina Ierodiakonou (ed.). Oxford-New York: Clarendon Press-Oxford University Press, 2002; Jerzy B. Korolec, "Free Will and Free Choice" en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Kretzmann Norman (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

¹⁹¹ EF 17, 17: EF 17, 1; EF 21, 117-132: "También en nosotros sería inútil lo racional, pues si de ningún modo somos señores de obrar, inútilmente desearíamos. Sin embargo, lo racional nos fue dado absolutamente a causa de la voluntad - Refiriéndose a la voluntad de Dios, principio del acto creador., por lo que todo ser racional también es libre." Cfr. también en EF 41, 2-9: "Así pues, seguidamente manifestamos que el ser libre implica necesariamente el ser racional. Y, ya que estos modos de ser existen en seres creados, su cambio y alteración se producen juntamente. [...] Los seres racionales, por otra parte, cambian por elección."

definimos como *conducir a la naturaleza*¹⁹² *hacia aquellas cosas que la conservan* (virtud)¹⁹³ *por medio de la "libre voluntad"* (movimiento natural en los seres racionales)¹⁹⁴. Dicho "movimiento" específico de la razón hacia lo que es conforme a la naturaleza fue denominado por nuestro autor "deliberación".¹⁹⁵

Así, que el uso conceptual que el Damasceno le da a la *razón* nos una nuevamente con el ámbito de la *virtud*, no sólo nos sacaría a la luz por qué ella, siendo libre, puede ser alabada por dirigirse a la virtud, o castigada y reprochada por dirigirse a la maldad¹⁹⁶; sino también, cómo ella, específicamente, es la que hace de la libertad el punto de encuentro entre los conceptos de *imagen* y *semejanza* en su Antropología: por la *razón*, el hombre conserva lo propio de su naturaleza (ser *imagen* y *semejanza* según Dios), haciéndose dueño y señor de su carácter hegemónico tanto para con las otras criaturas como para consigo mismo. La *razón*, entonces, estaría atendiendo tanto a la extensión de la Cosmología, como a la de la Antropología. Es decir, tanto al ámbito de lo "macrocósmico" -el ordenamiento del hombre entre la totalidad de los seres como rey y señor- así como al de lo "microcósmico" - el ordenamiento del hombre para consigo mismo como señor y dueño de sus propias acciones.

¹⁹² EF 41, 18-22: "Por lo cual los seres irracionales no son libres: más que conducirla, son conducidos por la naturaleza. Por esto tampoco se oponen al apetito natural, sino al punto que desean algo, se lanzan a la acción. En cambio el hombre, al ser racional, más bien conduce a la naturaleza, que ser conducido. El que desea, si realmente quisiera, tiene poder para detener el apetito, o para adherirse a él." Igualmente en EF 21, 135-139 dice: "En cambio, nosotros afirmamos que los astros no son causa de alguno de los sucesos, ni del origen de los sucesos, ni de la corrupción de los seres corruptibles. Más bien, son signos de las lluvias y del cambio del aire. Igualmente, tal vez diga alguno que no son causa de las guerras, sino que son constituidos signos. También la calidad del aire es producida por el sol, la luna y los astros: de una manera u otra se constituyen diferentes mezclas de ánimos y temperamentos. Pero los ánimos de lo que nos sucede son dominados por la razón y conducidos como conviene". Así, la razón no sería el *conducir*, sino el *dominio* de los *ánimos* de lo que nos sucede (los que en el próximo capítulo llamaremos "pasiones").

¹⁹³ EF 62, 65-67: "La naturaleza racional tiene por su parte, el apetito natural que la mueve, por otra, es conducida y dirigida por la razón hacia aquellas cosas que conservan lo que es conforme a naturaleza."

¹⁹⁴ EF 62, 67-69: "Sin duda, la ventaja de la razón es esto: la libre voluntad, a la cual llamamos movimiento natural en los seres racionales". Así también Juan Damasceno distinguió entre el *querer en general* (voluntad) y el *querer de un modo u otro* (lo sometido a la voluntad). Mientras que el primero es definido como "potencia volitiva", esto es, el apetito racional y la voluntad racional; el segundo es definido como la voluntad de arbitrio. Así, dicese del hombre que es *volitivo* por estar inclinado naturalmente a querer. Cfr. EF 58, especialmente del 38-43: "... el querer simplemente se dice voluntad; es decir, potencia volitiva, que es el apetito racional y la voluntad natural. Por otra parte, el querer de un modo u otro, es decir, lo que está sometido a la voluntad, es lo querido, la voluntad de arbitrio. Volitivo es lo que está inclinado por naturaleza a querer. ... El que quiere... es el que hace uso de la voluntad..."

¹⁹⁵ EF 41, 15-18: "Ciertamente, todo el que delibera la elección de las acciones, en cuanto depende de él, delibera para elegir lo que ha escogido en la deliberación, y para obrar según lo que ha elegido. Si esto es así, por necesidad la libertad está como soporte de lo racional: o no será un ser racional, o si es racional, será libre y señor de sus acciones".

¹⁹⁶ EF 41, 20-22: "Por esto, mientras que los seres irracionales no son alabados ni reprochados; el hombre, en cambio, es alabado y reprochado". Así también Cfr. EF 62, 69-70: "Por la libertad, la razón tanto es alabada y celebrada por dirigirse a la virtud, como castigada por dirigirse a la maldad".

b.2) Aproximación al concepto de "inteligencia"

Cuando Juan Damasceno aludió a la razón y, especialmente a la teórica (la inteligencia), como el lugar de la imagen divina, unas veces le otorga el nombre de "inteligencia", directamente, y otras el de "mente"¹⁹⁷. En este sentido es que diría, tanto que la *inteligencia* es lo más noble y el modo más propio en como el hombre se acerca a Dios, ya que por ser lo inmaterial en el hombre, lo limpio y lo santo, ella participa más en Dios¹⁹⁸; como que la *mente* es lo más puro y bello que hay en el hombre¹⁹⁹ puesto que está en la frontera entre Dios y la carne: de ésta como vecino, de Dios como imagen... la mente humana media entre la pureza de Dios y lo obtuso de la carne²⁰⁰. Por lo anterior, dirá el de Damasco, “¿qué es aquello conforme a su imagen sino la mente?”²⁰¹.

Así, decimos que la inteligencia es tanto el *acercamiento o participación del hombre en lo propio de Dios*, como la *frontera o medio entre la divinidad y la humanidad*. Sólo llegados a este punto es como explicamos que el hombre, siendo *imagen divina*, es *vínculo* de naturalezas contrarias. Por la razón teórica, esto es, la inteligencia, el hombre no sólo “Razona, entiende y juzga cada cosa,”²⁰² sino que además, a pesar de su ser de criatura y

¹⁹⁷ "Lo propio de la mente es la *reflexión*, gracias a la cual se predica del alma su ser intelectual y racional: la mente humana es un alma intelectual y racional que ciertamente habrá reflexionado, y siempre reflexionaría, ya que la actividad de la mente es la reflexión." Cfr. EF 59, 141-143. Con relación a la *actividad* de la mente, Juan Damasceno diría que “más que ejecutar, es un movimiento que es ejecutado. Además, si es una actividad es claro que será ejecutada, y no ejecutará, y cesará juntamente con lo que ha sido ejecutado” (Cfr. EF 59, 13). Esto lo diría en referencia a Gregorio el Nacianceno quien afirmó en relación al Espíritu Santo en *Oratio*, 30, 6: SC 250, 286. Así, llamaría “actividad” a la “manifestación y despliegue de la mente a través del verbo *proferir* de las cosas que han sido pensadas.” Cfr. EF 59, 25-27. La actividad, en este sentido, no es de ningún modo no-relacional ni simple, sino que se observa en una relación y es compuesta a partir del pensamiento y del verbo proferido. Esto es, la relación misma, que tiene el que actúa con lo que ocurre, es una actividad. Cfr. EF 59, para la definición completa de actividad como relación.

¹⁹⁸ EF 12b, 24-28: Así, "más noble" es "lo inmaterial que lo material, más lo limpio que lo sucio, lo santo que lo maldito, y más a él se acercan, ya que también participan más en él.

¹⁹⁹ EF 50, 39-40 : “... principio rector del alma y del cuerpo ... lo más puro del alma” lo cual muestra una especie de hegemonía”. Donde se afirma de la “mente” de Dios (Verbo). Pero refiriéndose también a la “mente humana”: Así pues, la mente humana de Cristo obra lo que quiere la divina voluntad”. Donde el “así pues”, da a entender que lo mismo que se predica del Verbo, se predica de la mente humana: EF 50, 42 43: Ἐκνικᾶται δὲ καὶ ἔπεται τῷ κρείττονι καὶ ταῦτα ἐνεργεῖ, ἃ ἡ θεία βούλεται θέλησις. Cfr. EF 62, 16-19: La mente es expresada como lo más bello del hombre, la cual, a su vez contiene la sabiduría y el conocimiento, actividades o movimientos propios de la mente sin la cual ésta no existiría.

²⁰⁰ Esto lo afirma el Damasceno para decir cómo Cristo, el Verbo (la “Mente”) se une con la mente, lo más puro de la naturaleza humana. Es decir, el punto en el que Cristo es hombre, es en su unión con la mente del hombre y es esa mente humana la que purifica en su encarnación como prueba y señal, imagen para salvación del hombre. Cfr. EF 62, 16-24. De aquí que también diga que el hombre es "cuerpo" pero también “Espíritu para que permanezca y dé gloria al buen Creador”, Cfr. EF 26, 31.

²⁰¹ Esto lo pregunta el Damasceno en referencia a Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalassium*, 65, 1. 128s: CCG 22, 259.

²⁰² EF 26, 82.

corporeidad, “[...] se une a las naturalezas incorpóreas e intelectuales”²⁰³ “Persigue las virtudes y abraza la cima de éstas: la piedad”²⁰⁴.

En consecuencia podemos resaltar que no es en la libertad, como lo afirman muchos estudiosos, sino en la inteligencia, donde Juan Damasceno ubicó primordialmente la justificación de por qué el hombre es *imagen divina*: Por que el hombre recibió un alma racional e intelectual por medio del soplo de Dios, es por lo que en verdad decimos que el hombre es imagen divina (θείαν εικόνα)²⁰⁵.

²⁰³ EF 26, 82.

²⁰⁴ EF 26, 83. Cfr. Nemesio de Émesa, *op.cit.*, 1: Morani, 2.

²⁰⁵ EF 26, 17-19.

Conclusiones

Primeramente, haber partido de la cosmogonía propuesta por Juan Damasceno en el llamado por nosotros "introito", nos permitió reconocer cómo, por ser esencialmente cambiantes, las criaturas necesitan de la existencia de una fuerza no sólo creadora, sino conservadora y ordenadora de su naturaleza. Dicha fuerza ordenadora fue identificada por nosotros como "sabiduría divina".

Ahora bien, el orden generado por dicha Sabiduría se resumió principalmente en la existencia y diferenciación de dos tipos de sustancias, la *sustancia intelectual* y la *sustancia sensible*, ambas *vinculadas y mezcladas* (sin confusión) para dar origen a su vez a una tercera, *sustancia media*, que por estar entre ambas, toma parte tanto de lo *incorpóreo, intelectual y racional*, propio de la sustancia intelectual, como de lo *corporal y lo sensible*, por lo que es llamada también "recipiente de barro" (cercanía con la tierra y lo corporal).

Asimismo, descubrimos que la *sustancia media* fue explicada por el Damasceno como el *vínculo* entre lo "racional" y lo que "cae bajo cualquier sentido", siendo para éste lo "racional" *invisible*, y "lo que cae bajo los sentidos" *visible*. Así, encontrando semejanzas con otros textos referentes a la temática "invisible-visible", afirmamos que la *naturaleza media* es la primer definición del hombre que Juan Damasceno enuncia en la EF, siendo ésta un *vínculo de sustancias y de naturalezas distintas, conjunción de ámbitos distintos, ser de doble pertenencia*.

Entonces, la Antropología propuesta en el primer apartado de este capítulo como coherente dentro del marco cosmogónico propuesto por Juan Damasceno, nos permite anotar que el hombre es una naturaleza *doble*²⁰⁶ (de naturaleza visible e invisible), por lo que es posible decir del hombre ser un *compuesto* (a partir de lo visible y lo invisible; de lo intelectual y de lo sensible). Ambos atributos humanos los estudiaremos a fondo en el siguiente capítulo, adentrándonos con ello a la constitución específica de lo humano según *cuero y alma*.

²⁰⁶ Siguiendo a Gregorio Nacianceno (*Oratio*, 45, 13: PG 36, 641 A s.), Juan Damasceno afirma que [...]«Siendo nosotros **dobles**, de alma y cuerpo, esto es, de una naturaleza visible y de otra invisible [...], Cfr. EF 60, 54-59.

Posteriormente, que el segundo apartado del capítulo se haya dedicado a definir al hombre como *creado según imagen de Dios*, implicó enunciar una Antropología principalmente de carácter teológico donde, por haber sido creado *por las propias manos de Dios*, el hombre tiene necesidad, por principio, de Él. Así, se estableció que en la Antropología damascénica, como cualquier otra Antropología Teológica, el hombre es comprendido como una "unidad discursiva" Hombre-Dios, que busca revelar el carácter *activo* de Dios (creando) y el carácter *pasivo* del hombre (siendo creado), desvelando, a su vez, la postura *dependentista* del hombre con respecto a la otra realidad "Dios".

Esta visión antropológica sacó a la luz, a su vez, cómo la Cosmología damascénica se encuentra a la base de ella: así como no es posible instaurar una Antropología sin el presupuesto teológico Dios-Hombre, así tampoco es posible hacerlo sin el presupuesto Mundo-Hombre ya que la creación del hombre por Dios es *a partir de la naturaleza visible e invisible*, elementos cósmicos que anuncian el lugar de "en medio" del hombre en el mundo.

Definir al hombre según su puesto en el Cosmos nos condujo a decir de él que es un *viviente corpóreo e inteligente*. Con ello, comprendimos mejor por qué Juan Damasceno afirmó del hombre ser un "microcosmos". Éste contiene en su propia naturaleza la muestra de cada una de las naturalezas y sustancias que conforman al macrocosmos, por lo que fue definido, nuevamente, como *vínculo* de las sustancias y las naturalezas presentes en éste.

Ahora bien, descubrimos que Juan Damasceno enfatizó un carácter "hegemónico" del hombre con respecto al resto del cosmos, con el fin de acentuar su carácter de *síntesis*, *vínculo* y *conjunto* de naturalezas, a la vez que de distinguirlo del cosmos. Gracias a esto podemos sostener que el hombre tiene la capacidad de conjuntar naturalmente lo distinto por ser *imagen divina*. Para comprender lo que ésta es, recurrimos a la distinción sistemática que el autor hizo entre *semejanza* e *imagen*.

Así, concluimos que la *semejanza* ha de ser definida dentro del texto de la EF principalmente como *ejemplo*, esto es, como *no-identidad*, *desproporción* o *asimetría* con lo divino, a la vez que como *muestra de su grandeza* (por el contraste de lo divino con lo humano), y la *imagen* (en referencia a la *semejanza*) como la *participación del hombre, por su inteligencia, en lo propio de Dios*, siendo ésta, lo más "noble" que hay en el ser humano. Por ende, que el hombre *participe* en la divinidad, por su inteligencia, permite afirmar que "entre las criaturas sí existe una imagen de la divinidad", enunciado que resuelve la problemática final del capítulo pasado donde se desestimaba la posibilidad de que entre lo creado existiera una imagen de la divinidad.

Por otro lado, definir al hombre como *imagen divina*, le permitió a nuestro autor reconocer el puesto de éste como *muy por encima* de la totalidad de los seres creados (definición "macrocósmica" del hombre), así como *muy por debajo* de Dios por su "libertad e inteligencia cambiante" propio de su ser criatural (definición "microcósmica"). De allí que hayamos concluido que entre el hombre y Dios existe una *imagen* asimétrica y desproporcionada. Por esto, anotamos que ubicar el peso de la argumentación de la *imagen divina* en la *inteligencia* del hombre y no en la libertad, hace de Juan Damasceno un pensador mucho más cercano a la tradición patristica que encontró que el *parecido* entre el hombre y Dios es de tipo *ontológico* y no moral, lo que lo colocaría más como heredero de los argumentos de Ireneo, Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno y Cirilo de Alejandría, y no de Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo para la conformación de su "iconología".

Es en la desproporcionalidad entre hombre y Dios que la *imagen divina* es capaz de ser "vínculo" entre ámbitos distintos, de lo humano y de lo divino. Es por esto que concluimos este segundo capítulo sosteniendo que la *imagen divina* es un *vínculo* de sustancia inteligible-sensible y de naturaleza invisible-visible que participa lo propio de la divinidad en la inteligencia humana.

CAPÍTULO III

Teoría del conocimiento damascénica. El lugar del *conocimiento* en la concepción de *imagen divina*

Introducción

El presente capítulo busca mostrar cómo, haciendo uso del término φανταστός desarrollado en la "Teoría del Conocimiento" de la EF, Juan Damasceno precisaría de manera definitiva, lo que entendería por *imagen divina*. Ésta, y en esto consiste nuestra hipótesis de trabajo, sería la conjunción de dos ámbitos conceptuales: tanto lo perteneciente al εἰκῶν como al φανταστός. Por ende, afirmamos que por medio de su Teoría del Conocimiento, Juan Damasceno definiría de manera específica, qué entendió por *imagen divina*.

Previo a abordar dicha cuestión es importante hacer dos aclaraciones que consideramos esenciales.

En una primer instancia debemos resaltar que la versión castellana de la EF traduce por *imagen* tanto al término de εἰκῶν como al de φανταστός¹. Esto en un momento nos llevó

¹ En lengua castellana se dice que la *imagen* proviene del latín *imago*, *-inis*, que significa *representación o retrato*. Asimismo se asevera que *imago* debió ser derivado de un verbo preliterario (*imari*), cuyo frecuentativo *imitari* (*reproducir, representar, imitar*) persistió en el idioma literario. De ahí que en castellano *imagen* esté relacionada con el *imitar*, lo *imitable* y la *imitación*.

Sin embargo, además de *imitación*, existen otros vocablos castellanos por medio de los cuales se identifica *imagen*:

1. *Ícono*, definido etimológicamente en castellano como el primer elemento de compuestos cultos formados con el griego εἰκῶν, -όνοϛ (*imagen*), derivado de εἶμινα (*asemejarse*).

2. *Figura*, del latín *figura* (*configuración, estructura, imagen, forma, manera de ser*) que proviene de *ingere* (*amasar, modelar, dar forma, representar*), de donde derivaría *figurar, figurable, figuración figurado, figurativo, desfigurar, desfiguración, prefigurar, prefiguración, transfigurar, transfigurable, transfiguración*.

3. *Fantasma*, tomado del latín *phantasma* y éste del griego φάντασμα (*aparición, imagen, espectro*), se derivó de φαντασία (en latín *phantasia*, esto es, *aparición, espectáculo, imagen, imaginación, fantasía*) que procede a su vez de

a suponer que al concepto de *imagen* de Juan Damasceno no sólo correspondía a la acepción de εἰκών estudiado por nosotros en los dos anteriores capítulos, sino también al de φανταστός.

No obstante, al estudiar otras versiones de la EF y, en especial, la versión griega de Kotter, pudimos constatar que el concepto de *imagen* no cuenta con dos acepciones, sino que lo que Juan Damasceno realmente propuso, desde nuestro análisis, es que la *imagen*, al

φαντάζειν (*aparecerse*) y éste de φαίνειν (*aparecer*). Este último, procedente de *parecer* (del latín *parecere*, derivado incoativo de *parere* (aparecer, parecer), y que significaría *descubrirse, manifestarse, aparecer*), estaría relacionado con el castellano antiguo *parecencia* que significaría *ejemplo, vista, aparición*. Así, tomado de *apparentia* y deformado después en *apariencia*, el *phantasma* se definiría como lo que no-es pero se *descubre* cercano (*parecido*) a algo, de donde derivarían *aparentar, imitar, aparición, desaparecer, desaparición*. Este tipo de *imagen-phantasma* estaría, por un lado, más cercana a un ámbito intelectual que a uno ontológico, en tanto que al significar *apparentia*, apelaría al vocablo griego ἰδέα, el cual hace referencia a la *apariencia o imagen ideal de un objeto*. Por otro, y puesto que ἰδέα se derivaría de ἰδεῖν, sinónimo de *videre* (*ver*, de donde se derivaría *visión*, esto es, *fantasma, aparición, sueño, ensueño, etc.*), formaría más tarde el vocablo *ídolo* (εἰδωλον), el cual, al igual que la palabra *ícono* se popularizaría como un término de uso religioso. A pesar de que entre los primeros Padres del cristianismo se enfatizara la distinción entre el *ídolo* y el *ícono*, definiendo al primero como la *representación falsa de lo que no existe* y, al segundo, como la *representación de una cosa existente*, el término "ídolo" muchas veces terminaría nombrando al εἰκών. Para el significado etimológico del castellano Cfr. Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1980-1991. Ahora bien, por la cercanía significativa entre el *parecerse* y *asemejarse* tanto del *phantasma* como del *ícono*, ambos vocablos serían generalizados por medio del tercero llamado *imago*. Cfr. Régis Debray, *Vida y muerte de la imagen*. Ramón Hervás (trad.). Barcelona: Paidós, (Paidós Comunicación, 58), 1994, particularmente el capítulo I "El nacimiento por la muerte". Es por este motivo por el que, muy probablemente, la visión negativa respecto al *ídolo* se superaría tanto a nivel religioso como filosófico. El Antiguo Testamento tendría dos visiones distintas de "imagen". Por una parte, el primer libro del *Génesis* afirmaría con agrado, como ya vimos, la existencia de una *imagen divina* en el hombre. Por otra, el *Éxodo* y el *Deuteronomio* (Ex 20, 4-6; 25; 32, 1-4; 23, 24; 34, 12-14. Deut 4, 15-18 y 19-20; 5, 8; 9, 12; 27, 15. Pero también en Lv XXVI, 1) prohibirían toda noción cercana a concebir una imagen de la divinidad, so pena de idolatría, ya que la *imagen* era comprendida como *falsedad y engaño*, ligándola a una multitud de vocablos que acentuaban su sentido negativo e incluso peyorativo, v.g. "vanidad", "nada", "mentira", "iniquidad" (en hebreo *ven*); "inmundicias", "excrementos" (*gillulim*); "soplo", "cosa vana" (*hevel*); "mentiras"; "abominación" (*to-evah*). Siendo el denominador común a todos estos la implicación de *falsedad y engaño*. Cfr. Alain Besaçon, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*. Fance: Fayard, L'Esprit de la Cité, 1994, 94ss, donde se señalan casi una treintena de vocablos hebreos que describen y nombran en el A.T. el sentido negativo de la imagen. Incluso el concepto hebreo de imaginación (*yetser*) contiene las mismas cargas negativas que el término "imagen". La *yetser* surge con el "pecado original", así como con la pérdida de la inconciencia y del Edén intemporal. Ella se identifica con la naturaleza corporal del ser humano y con sus impulsos sexuales, conduciéndole inevitablemente a la idolatría. Por otra parte, la *yetser* implica la tendencia a *imaginar* alternativas a lo existente dado por Dios, convirtiendo a la imaginación en *semilla del mal*. Cfr. Richard Kearney, *The Wake of Imagination*. London: Hutchinson, 1988, 39-61. De tal suerte que fuera en esta segunda connotación de "imagen" la que funcionara como argumento central de las acusaciones que, en tiempos de la Primer Iconoclasia, justificaría la supuesta idolatría cristiana. Cfr. Ex 20, 4. Ahora bien, entender al εἰκών como εἰδωλον trajo con siglo el confrontar las dos grandes vertientes filosóficas griegas encabezadas por Platón y Aristóteles. Por una parte, Platón concibió a la "imagen" principalmente como imagen visual o ícono (εἰκόν) relacionándola directamente con la imitación (μίμησις) y calificándola como mentira, engaño, seducción, irracionalidad y corrupción de las almas. El *ícono* perteneció al mundo de las apariencias, relegado a ser una imagen física de las Formas o Ideas (ιδέα) no sensibles (inteligibles). Cfr. Platón, *La República*, libros VI, VII y X. Por otra parte, Aristóteles se refirió menos a las imágenes visuales, y más a las imágenes "internas" (φαντασία). Ellas son mediadoras entre la sensación (αἴσθησις) y el pensamiento (νόησις), entre lo exterior y lo interior. Aristóteles, *Sobre el alma...op.cit.* Pero, al igual que Platón, consideró que la formación de imágenes debía mantenerse al servicio de la razón, así como que ella es reproductiva y no productiva. Richard Kearney, *The Wake of Imagination, op. cit.*, 113. Cabe mencionar que esta equivalencia terminológica se vio aún más enfatizada en la traducción de los textos medievales a cada una de las lenguas vernáculas, simplificando su riqueza y originándose un sinnúmero de confusiones en la comprensión de las filosofía antiguas. Cfr. Hans-Georg Gadamer, "Die Seinsvalenz des Bildes" und "Der ontologische Grund des Okkasionellen und des Dekorativen" in *Warheit und Methode*, vol. 2, (1960). Tübingen: Mohr.

considerársele además "divina", necesitó de la inclusión del término de φανταστός, lo que no su suplantación o equivalencia con el de εικόν.

La distinción entre εικόν y φανταστός no es un asunto meramente de traducción, sino que nos permitió sustraer de la EF la clara definición y relevancia que tuvo el término de φανταστός para el de Damasco y de cómo llegaría a la confección de la noción de *imagen divina* que tanto defendería, que si bien los dos términos se incluyen en dicha noción, no implica de ninguna manera que fueran equivalentes.

Por otro lado, y como segunda aclaración, señalamos que la "Teoría del Conocimiento" a la que hacemos referencia no debe de tomarse en el sentido moderno² de dicha expresión, sino que sólo implica lo que el autor entendió a lo largo de la EF específicamente por origen, desarrollo y finalidad del *conocimiento humano*.

En consecuencia, para acercarnos al tema del *conocimiento* en la configuración de la noción de *imagen divina*, creemos pertinente reunir cada uno de los elementos mencionados en una sola noción, "teoría del conocimiento", así como probar su relación con el tema de la *imagen*. Para ello hacemos alusión a una "teoría", y no simplemente a una "fuente"³ -que se remite exclusivamente al origen-, a un "análisis" -que se refiere a la separación de términos que conforman un mismo tema-, o a un "estudio" - que deja fuera la posibilidad de probar una hipótesis.

Con miras a sostener nuestra hipótesis proponemos como objetivo general de nuestro último capítulo determinar el lugar del φανταστός o *lo imaginable* (φανταστός) en el proceso del conocimiento humano, para comprender el argumento central de la defensa de las imágenes como "divinas". Por tal motivo, los objetivos secundarios a cumplir son:

² La pregunta de qué es el *conocimiento* fue a menudo formulada entre los griegos en estrecha relación con la pregunta de qué es la realidad. Algo semejante ocurriría con Juan Damasceno y muchos de los filósofos medievales posteriores. Lo anterior no quiere decir que no tratara el problema del conocimiento con detalle. Sin embargo, sería hasta la época moderna cuando el *conocimiento* se convertiría en el problema central del pensamiento filosófico. La constante preocupación de los autores de la época por el "método" y por la "estructura del conocimiento" son algunos ejemplos que reflejan esta preocupación.

³ Como lo hiciera el mismo Juan Damasceno con el nombre de "Fuente del conocimiento", el cual emplearía para llamar al conjunto de libros *Dialéctica (Capitula philosophica)*, *Las Herejías (Liber de haeresibus)* y, finalmente, *Exposición de la fe ortodoxa (De fide orthodoxa o Expositio fidei)*.

definir qué es φανταστός (a); distinguir al φανταστός del εικῶν (b); para, finalmente, mostrar los argumentos donde el autor, utilizando ambos términos, formula su concepto de "imagen divina", síntesis de ambas definiciones y tradiciones (c).

Desarrollaremos la hipótesis mencionada estudiando en un primer tiempo, el concepto general de *conocimiento* (1), para, posterior y particularmente, abordar a *lo imaginable* como *conocimiento* y como *discurso* (2).

1. Concepto general de *conocimiento*

Este apartado constituirá una inicial y general aproximación al concepto de *conocimiento* desarrollado en la EF de Juan Damasceno. Para alcanzar dicha conceptualización, estableceremos, primeramente, la distinción entre el *conocimiento sobre la existencia* y el *conocimiento sobre la sustancia* de algo, lo que determinará, a su vez, por qué la divinidad no es asequible a ser conocida sustancialmente. Luego, procederemos a definir al *conocimiento de la existencia* como profundamente entrelazado a la *percepción* (1.1. El papel de la *percepción* en la teoría del conocimiento), concepto que presentará una relación intrínseca con las llamadas "pasiones cognoscitivas", esto es, con la *sensación* (a), la *imaginación* (b) y la *memoria* (c). La definición de cada una de ellas nos llevará, finalmente, a definir el papel específico de *lo imaginable* (φανταστός) en el proceso del *conocimiento humano*.

Segundamente, este apartado presentará la diferencia entre el *conocimiento* y el *discurso* (1.2.), postulando, por una parte, cómo el *conocimiento* de algo precede al *discurso* de éste y, por otra, cómo el *discurso* se predica, principalmente, del *conocimiento de la existencia* y no del *de la sustancia* de algo. Posteriormente, se definirán los *nombres* como elementos fundamentales para la elaboración del *discurso* de lo conocido. De tal suerte que *los nombres de lo conocido* (a) nos conducirán a estudiar los dos tipos de nombres descritos por Juan Damasceno, esto es, *los nombres negativos* (b), y *los nombres afirmativos* (c). Esta clasificación nos ayudará a reconocer por qué de Dios, según la tradición seguida por

Juan Damasceno, se afirma tener un *discurso* "apofático", siendo, el *discurso* de las *imágenes* (símbolos), una de las vías apofáticas por excelencia.

De esta manera, este primer apartado tiene como objetivo demostrar cómo la *imagen*, ya sea en la generación del *conocimiento*, ya en la del *discurso*, es el fundamento teórico sobre el que Juan Damasceno edifica su Teoría del Conocimiento.

2. La *imagen* como *conocimiento* y como *discurso*

Este segundo apartado tiene como objetivo comprender qué entiende el autor por *imagen divina* en el marco de su Teoría del Conocimiento y mostrar cómo, dicho concepto, resulta de la síntesis de dos términos y, por tanto, de dos tradiciones distintas: φανταστός y εικόν. Para alcanzar este objetivo, presentaremos los que creemos son los seis argumentos clave en los que se fundamentó la justificación de la *imagen divina* como *conocimiento* de la divinidad: argumento tradicional (2.1); argumento didáctico (2.2); argumento sacramental (2.3); argumento anagógico (2.4); argumento sensorial (2.5); y argumento metafísico (2.6).

De estos seis, expondremos cómo y por qué los últimos cuatro son los que Juan Damasceno utilizaría para conjuntar ambos términos. Así, el análisis de éstos nos mostrará, primero, la condición de posibilidad de una *imagen divina* y, segundo, por qué esta *imagen divina* se inscribe, principalmente, en el ámbito del argumento antropológico descrito por el autor como justificación última para su veneración.

Apuntamos, finalmente, que el estudio que aquí presentamos se concentra en tres diferentes apartados de la EF. Por una parte, la noción de φανταστός se retoma del apartado que se ocupa de la Psicología damascénica⁴, mientras que la de εικόν se estudia tanto a partir del

⁴ Que incluye la segunda parte de la EF 26 (Περὶ ἀνθρώπου), así como los capítulos subsecuentes a este: EF 27-36. Todos estos apartados coinciden en nombrar el término "imagen" como φανταστός, retomando la tradición de Nemesio de Emesa.

de la Teología⁵ como del de la Iconología damascénica⁶. Insistimos también que llegar a este paso tan difícil en la presentación definitiva de lo que Juan Damasceno entendió por *imagen divina*, nos obliga a muchas precisiones que no deben en ningún modo olvidar los fundamentos ya establecidos en los capítulos anteriores.

⁵ El cual corresponde a los capítulos 1-14 de la EF, que coincide con lo que la tradición latina a través de la edición de Burgundio catalogó como el Libro I de la EF.

⁶ Que corresponde a los capítulos 82-91 de la EF, donde, de manera explícita y a través del tema de la Encarnación, Juan Damasceno alude a las imágenes dignas de ser veneradas.

1. Concepto general de *conocimiento*

Al ser la inteligencia el lugar de la *imagen divina*, nos preguntamos ¿qué es lo propio de ella que la hace ser depósito de la divinidad? Al respecto, Juan Damasceno asumiría que el objeto propio de la inteligencia es el conocimiento y, su actividad, el conocer.

Entre los planteamientos teológicos y filosóficos de los Padres orientales (y buena parte del de los occidentales) se dijo que, puesto que la divinidad es "supra-sustancial" (ὑπερούσιον θεῖαν οὐσίαν), es imposible conocerle. Dicho enunciado no sería sino la conclusión de afirmar una diferencia rotunda entre la *existencia* (εἶμί, que *es*) y la *sustancia* (οὐσία, *qué es*) de algo, dando a conocer que hay dos tipos de conocimiento y que, de entre ellos, el conocimiento sobre la sustancia respecto de Dios es imposible.

Cuando el Damasceno siguió esta tradición declararía en primer lugar que, “los conocimientos [vienen] de las cosas que existen”⁷. Ahora bien, lo *existente*, a su vez, sería definido como todo “cuanto está bajo nuestra percepción sensible”⁸, declarando que, por medio de las cosas creadas (de naturaleza sensible), aún la existencia de la divinidad ("incorpórea", "sin figura" e "incomprensible"⁹) es asequible a ser conocida.¹⁰ Por tanto,

⁷ EF 4, 29.

⁸ EF 3, 27.

⁹ Aquí Cfr. las afirmación del tipo “Por tanto, Dios es uno, perfecto, incircunscrito, creador, unificador y también gobernante de todo supereminente y anterior a todo” (EF 5, 27-28); “... 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” (EF 14, 19-21); “Se difunde entre todos los seres de modo incommunicable, pero nada se difunde entre ella (EF 14, 28-30); “Y aún conoce todo con un conocimiento simple” (EF 14, 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.” (EF 13, 60-61), etc.

¹⁰ “[P]orque el conocimiento sobre la existencia de Dios ha sido esparcido en todos [refiriéndose a la totalidad de los seres creados] por él de forma natural”, EF 1, 14-15. De afirmar el *conocimiento de la existencia* como el conocimiento de *cuanto cae bajo nuestra percepción*, Juan Damasceno concluiría de éste ser *demostrable*. De ahí que, en el caso de la divinidad, surgiera el ejercicio, posteriormente recurrente entre los Padres, de confirmar dicha elucidación por medio de la enunciación de las “pruebas de la existencia de Dios”. Juan Damasceno dedicó los primeros ocho capítulos de su EF a desarrollar los que después serían los argumentos clásicos no sólo de la Patrística, sino de la Escolástica, de dichas pruebas: El primero de ellos apelaría al *cambio* en todo cuanto existe, el segundo al *orden* en el universo. Ambas pruebas conducirán a su vez, por un lado, a definir la creación y, por otro, a determinar las actividades propias de Dios como “creador”. Cfr. principalmente EF 3.

[...]lcanzar el conocimiento del poder divino a partir de las criaturas. [...]porque desde la creación del mundo, lo invisible de él se observa en sus obras por la inteligencia. A partir de todas las cosas cognoscibles y visibles entendemos a nuestro modo las cosas elevadas por encima de nuestra condición”. (112) EF 25, 65-69.

Recordemos que, como lo decíamos en el capítulo pasado, la inteligencia es calificada como lo más "noble" y "bello" del hombre, por lo que el hombre es llamado "imagen divina". "Es a partir de ella, a partir de lo más noble, como nos acercamos a Él y lo llamamos de modo más propio [...], ya que también participa más de Él” (Cfr. EF 12 b, 41-43).

decir que algo *es* (conocimiento sobre su existencia) equivaldría a sostener que lo es en tanto que es *perceptible*.

Sin embargo, y en segundo lugar, que algo *sea*, no dice, según el de Damasco, en qué consiste su sustancia. Predicar la existencia de algo correspondería, según nos dice nuestro autor, a un *accidente* de la sustancia y no a la sustancia misma¹¹. No es lo mismo decir que algo *es*, a decir *qué es* ese algo:

"En efecto, quita la luz, y todo permanece indistinguible en la sombra, no pudiendo mostrar su propia belleza. Pero, *llamó Dios a la luz día, en cambio a la sombra la llamó noche*¹². Sin embargo, la sombra no es una sustancia, sino un accidente, ya que es carencia de luz¹³. Tampoco la sombra es sustancia del aire (la sombra es carencia de luz), pero el accidente es más evidente que la sustancia. No fue llamada primero la noche y después el día, porque primero es el día y última la noche. En efecto, la noche sigue al día: desde el principio del día hasta el otro día hay una jornada de día con su noche. Dice la Escritura, *y fue tarde y fue mañana, día primero*."¹⁴

Ahora bien, que la divinidad fuese cognoscible por lo "producido" por ella resultaría imposible, por ejemplo, en la base de un planteamiento teogónico como el de la tradición griega o babilónica. En la tradición griega, el demiurgo no posee ninguna relación interna con respecto a la obra de sus manos. En el mito griego no existe comunicación alguna entre el "Creador" del mundo y el ser humano. Cfr. Leo Scheffczyk, *El hombre actual... op.cit.* Así también, en el mito babilónico de la creación de *Enuma Elish*, el hombre se origina dentro de una gran teomaquia entre los dioses y las potencias del caos. Del cadáver despedazado de Tiamat (principio del caótico mar primigenio) el dios Marduk crea el cielo y la tierra. Pero de la sangre del asesinado Kingu, esposo de Tiamat, forma el linaje humano. Por consiguiente, este linaje tiene su origen en una sustancia divina y es una parte de una unidad divina primigenia. Lo que significa, por un lado, la elevación de la naturaleza humana hasta una dignidad igual a la divina. Pero por otro, que la creación del hombre no es más que una cuestión secundaria y fortuita en la lucha de los dioses por el poder. Allí no se produce ninguna acción de volverse el Creador hacia su obra creada. Por ello Juan Damasceno, siguiendo la tradición de Gregorio Nacianceno caracterizaría a la creación del hombre no como algo "fortuito", sino como algo "necesario" «ἔδει»: "Era necesario que naciera de ambos una mezcla, el signo de reconocimiento más grande de la sabiduría [...]" Cfr. EF 26, 9. En este sentido, baste decir, por ahora, que el *conocimiento* de Dios a través de su obra, la creación y, en especial, el hombre, es para la tradición y para Juan Damasceno una prueba de la *existencia* de Dios (Cfr. EF 3). Pero también una vía para *hablar* de la *esencia* incomprensible de Dios (para el estudio de lo que se habla y dice de Dios Cfr. EF 9, 11, 13; para el estudio de la esencia de Dios en general Cfr. EF 4, especialmente). Por esto se dice que este *conocimiento* de Dios, en el fondo, es la confirmación de la *bondad* de Dios que ya, desde el crear mismo, es manifestada. Por bondad Dios crea y, además, volviéndose hacia su propia obra le otorga el conocimiento: "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", Cfr. EF 1, 14. Así, el relato de la creación aparece constantemente acompañado de la confesión de la bondad de Dios. Cfr. Leo Scheffczyk, *El hombre actual... op.cit.* El mismo Juan Damasceno recurre a este argumento repetidamente: "Aún cuando Dios es bueno y por encima del bien, no se contentó con la contemplación (θεωρίᾳ) de sí mismo, sino que por un exceso de bondad (ὑπερβολῇ ἀγαθότητος), resolvió (εὐδόκησε) hacer nacer (γενέσθαι) algo que participara (μετέξοντα) y recibiera (εὐεργετηθῆσόμενα) los favores de su bondad. De la nada (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) al ser (εἰς τὸ εἶναι) conduce (παράγει) y produce (δημιουργεῖ) la totalidad de los seres, invisibles y también visibles. Y creó al hombre, formado a partir de lo visible y de lo invisible". EF 16, 2ss.

¹¹ EF 10, 8-11: "no comprendemos esta misma esencia sino aquello acerca de la sustancia [...] conocemos algo *accidental* a la sustancia".

¹² Gn 1, 5.

¹³ Cf. Basilio de Cesaría, *op.cit.*, 2, 5: SC 26, 162.

¹⁴ EF 21, 9-20. Cfr. para este texto Gn 1, 5.

Entonces, decimos, la diferencia radical entre el conocimiento de la *existencia* y el de la *sustancia* es que, el primero, en tanto que *perceptible*, da a conocer los "accidentes" de la sustancia (ya que son "evidentes" o asequibles a la percepción), y que el segundo no puede ser inferido del primero. Por eso, sería posible afirmar cosas tales como "[c]iertamente, es obvio que Dios existe. En cambio, su sustancia y naturaleza permanecen perfectamente incomprensibles e incognoscibles (ἀκατάληπτον καὶ ἄγνωστον)"¹⁵.

Por lo anterior, sabemos que todo cuanto se dice de la existencia no es la sustancia¹⁶, "no significa [...] lo que [...] es, sino lo que no es"¹⁷. Pero "es necesario que, quien quiera hablar de la sustancia de algo, indique lo que es, y no solamente lo que no es"¹⁸. Es decir, no basta con decir "existe", la sustancia debe *indicar* lo "que" algo es.

No obstante, "si los conocimientos [vienen] de las cosas que existen"¹⁹, aquello que está más allá del conocimiento también estará más allá de la sustancia y, al revés, lo que está más allá de la sustancia también estará más allá del conocimiento"²⁰. Por esto, la divinidad, según el *conocimiento de sustancias*, es tan "incomprensible" e "incognoscible"²¹, como

¹⁵ EF 4, 2-3.

¹⁶ A su vez, todo lo predicado de la existencia de algo, correspondería en Juan Damasceno a un accidente. Así, en el caso de Dios, por ejemplo, serán accidentes:

1. su existencia: que Dios es *el que es* "se refiere a que existe, y no indica qué sea"
2. su actividad (Cfr. EF 9, 12): que Dios es *Dios*, y se dice porque:
 - a) "comprende y cuida de la totalidad"
 - b) "de él es propio encender y quemar (en efecto, *Dios es fuego que consume* toda maldad)"
 - c) "lo suyo es observar todas las cosas, a él nada se le oculta: es el vigilante de todas las cosas".

Pero su actividad tampoco dice qué sea Dios:

- algo que *no es*: "lo sin principio, lo incorruptible, lo no producido, o sea, lo no creado, lo incorpóreo, lo invisible y otras cosas semejantes, muestran lo que [Dios] no es"
- una relación de las cosas que se distinguen por oposición respecto a Dios: "que sea llamado Señor, Rey y otras cosas semejantes indica relación respecto a lo que se distingue por oposición. Pues es llamado Señor en razón de los que domina, Rey por aquellos sobre los que reina > Creador por las criaturas, y pastor por aquellos que pastorea"
- algunas de las cosas que acompañan a la naturaleza de Dios (Cfr. EF 9, 11): "lo bueno, lo justo, lo santo y las otras cosas semejantes acompañan a la naturaleza, aunque no muestran la esencia misma". Cfr. EF 9.

¹⁷ EF 4, 26-27.

¹⁸ EF 4, 27-29.

¹⁹ Refiriéndose al *conocimiento de la existencia*.

²⁰ EF 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. Cfr. EF 94, 5-6.

²¹ EF 4, 32-33; 4, 2-3: "Y solamente esto es lo único comprensible de ella: la infinitud e incomprensibilidad". "Así también se dice que "la esencia de la divinidad tanto lo ignoramos como no lo podemos tratar." Cfr. EF 2, 32ss.

"inefable" e "innombrable"²², pues “si los conocimientos proceden de los seres²³ ¿cómo será conocido [sustancialmente] lo que es supra-sustancial?”²⁴

Dicho lo anterior, y sabiendo ya que es imposible el conocimiento sobre la divinidad por su sustancia, abordemos entonces en qué consiste, de manera más específica, el "conocimiento de la existencia".

1.1. El papel de la *percepción* en la teoría del conocimiento

Puesto que los conocimientos vienen de las cosas que existen²⁵ y éstas son, a su vez, cuanto está bajo nuestra percepción sensible²⁶, es la "percepción" el punto de inicio por el que hemos de comenzar el estudio del *conocimiento*.

La *percepción*, también entendida como *sensación*, constituiría para Juan Damasceno el primer estadio del *conocimiento* de lo existente:

"[A] través de la sensación se constituye en el alma una pasión, que es la llamada imaginación (φαντασία). A partir de la imaginación se produce la opinión (δόξα). A continuación, el pensamiento (διάνοια) examina la opinión. Tanto si es verdad como mentira, el pensamiento discierne la verdad, ya que se llama pensamiento por el pensar y el discernir. Así pues, lo que decide y define como verdad es llamado inteligencia (νοῦς)."²⁷

Como se traduce de esta cita, respecto a la *sensación* se afirma una relación directa con el alma (la constitución de una pasión), llamada *imaginación* (φαντασία). Para Juan

²² EF 4, 26-27: "Sin embargo, es imposible hablar sobre lo que Dios es en su esencia" Cfr. EF 1,7; EF 12b, 2.

²³ En este caso refiriéndose ya a los seres como "sustancias" y no más como "existencias".

²⁴ EF 12b, 7-8, donde Dios es "supra-sustancial" no porque no tenga sustancia, sino porque es la sustancia de las sustancias, es decir, la fuente del ser para todo cuanto es. "Y de todo lo que es, en cambio, es la fuente misma del ser para los que son, de la vida para los vivientes, de la razón para los que participan de razón". Cfr. 8, 19-20 y Cfr. 12, 3ss. Cfr. con el término "supra-sustancial", Dionisio Areopagita, *Divinivinis Nominibus. op.cit.*, cap. 8.

²⁵ EF 4, 29.

²⁶ EF 3, 27.

²⁷ EF 36, 35-40: Περί μὲν οὖν φαντασίας καὶ αἰσθήσεως ἰκανῶς ἤδη ἐν τοῖς προλελεγμένοις εἴρηται. Διὰ τῆς αἰσθήσεως τοίνυν ἐν τῇ ψυχῇ συνίσταται πάθος, ὃ καλεῖται φαντασία· ἐκ δὲ τῆς φαντασίας γίνεται δόξα. Εἶτα ἡ διάνοια ἀνακρίνασα τὴν δόξαν, εἴτε ἀληθὴς ἐστὶν εἴτε ψευδὴς, κρίνει τὸ ἀληθές· ὅθεν καὶ διάνοια λέγεται ἀπὸ τοῦ διανοεῖν καὶ διακρίνειν. Τὸ οὖν κριθὲν καὶ ὀρισθὲν ἀληθὲς νοῦς λέγεται.

Damasceno ambas serían consideradas *pasiones*²⁸ y, específicamente, *pasiones cognoscitivas*²⁹.

a) *La sensación*

La *sensación* (αἴσθησις³⁰) sería definida como la pasión del alma que percibe los materiales, distinguiéndolos³¹; mientras que los *sentidos* (αἰσθητήρια) serían los órganos (miembros corporales) por medio de los cuales se percibe algo³²; y *lo sensible* (αἰσθητός) lo que cae bajo la sensación³³. Entonces, de todo aquél que tenga *sensación*³⁴ se predicaría formar parte de los *seres sensitivos*³⁵ (αἰσθητικόν), porque, decimos, lo existente, en tanto que es "todo lo que cae bajo los sentidos", sería llamado también "ser sensitivo" o "sensible".

Como síntesis de lo dicho, afirmamos que Juan Damasceno comprendió a la *sensación* como la *pasión* de todo ser vivo para *percibir* y *distinguir*, a través de los sentidos, todo lo material, es decir, lo sensible.

²⁸ En primer lugar, digamos, la pasión (πάθος) fue definida por Juan Damasceno como la operación o "actividad" propia del alma. Ésta se predicaría de diversos modos:

1. lo propio del cuerpo (v.g. una enfermedad y una herida),
2. lo que pertenece al alma (v.g. la concupiscencia y la ira),
3. lo que es común del género animal. Dicha pasión animal se refiere a la sensación de la pasión apetitiva (v.g. placer y tristeza) (Cfr. Ef 36, 4), a causa de una imagen,
4. movimiento irracional del alma, a causa de una sospecha de bien o de mal,
5. de manera general, se dice que *pasión* es un movimiento en uno a partir de otro,
6. *actividad* (ἐνέργεια), en tanto que no movida por sí sino por otro. En este sentido, la *pasión* sería una especie de *actividad antinatural* pues "[s]i la actividad es un movimiento según naturaleza, la pasión, en cambio, es contra naturaleza." Cfr. EF 36, 21-29. - así por ejemplo, el movimiento por pulsos del corazón, al ser natural, es una actividad. En cambio, el movimiento por palpitations, al ser desproporcionado, es una *pasión* contra naturaleza, y no una actividad. Cfr. EF 36.

²⁹ Las *pasiones cognoscitivas* mencionadas por Juan Damasceno son inteligencia, pensamiento, opinión, imaginación y sensación. Cfr. EF 36, 31-32.

³⁰ EF 32: Περὶ αἰσθήσεως.

³¹ EF 32, 2.

³² EF 32, 3-4.

³³ EF 32, 4.

³⁴ Para nuestro autor, siguiendo las enseñanzas griegas, existen cinco tipos de sensaciones: vista, audición, olfato, gusto y tacto. Cfr. EF 26, 78-81.

³⁵ EF 32, 4-5.

b) La imaginación

Junto a la *sensación*, la *imaginación* (φανταστικός³⁶) sería definida igualmente como *pasión* (facultad de la imaginación³⁷) del alma irracional que obra a través de los *órganos sensibles*, por lo que es llamada también una *sensación*³⁸. Se dice que el “objeto” propio (lo que “cae bajo”) de la *imaginación* es *lo imaginable* (φανταστός³⁹). Así,

“[I]o imaginable (φανταστός) y lo sensible (αἰσθητός) caen respectivamente bajo la imaginación (φαντασία) y la sensación (αἴσθησις), del mismo modo como la vista es la facultad de visión y lo visible es lo que cae bajo la vista, por ejemplo, una piedra o cualquiera de estas cosas”⁴⁰.

Para evitar lugar a confusión, Juan Damasceno consideraría, además, importante distinguir a la *imaginación* de la *ilusión* (φάντασμα), siendo la primera una pasión del alma irracional, como ya se dijo, que *se produce* específicamente *por algún imaginable* (φανταστός), y la segunda una pasión *vacía* en la parte irracional del alma que ocurre *sin* intervención de *ningún imaginable*.⁴¹

³⁶ EF 31: Περί τοῦ φανταστικοῦ. Cfr. Nemesio de Émesa, *op.cit.*, 22s: Morani, 82ss.

³⁷ Como todos los términos con sufijo *ικός* se traducirían. De igual manera se diría de *μημνευτικός*, facultad de la memoria. Cfr. LSJ.

³⁸ EF 31, 2-3.

³⁹ En Aristóteles y los estoicos el *φανταστός* (o *φανταστόν*) es el objeto de la percepción (por oposición a la percepción misma llamada *φαντασία* o *φαντασμα*. Específicamente para Aristóteles, aunque la *φαντασία* sea algo "perceptible" no significa que sea la *percepción sensorial* misma; pero también es cierto que aquélla no se puede dar sin ésta. “La *φαντασία* es el movimiento (*kínēsis*) que se produce por efecto de la sensación en acto, es decir, por la actividad de la sensación.” Cfr. Aristóteles, *De an.*, III, 3, 429^a 1. Cfr. 428b 13, 25. *De insomniis* (*De insomn.*), 1, 459^a 17. Ahora bien, “la sensación (*aisthēsis*) es la facultad mediante la cual el alma recibe dentro de sí las formas del objeto sensible sin la materia, es como la cera que recibe el sello del anillo sin el bronce y sin el oro”. Cfr. *De an.*, II 12, 424^a 17., Así también, Aristóteles sostiene que no hay memoria sin *φαντασία*, pues aquella es permanencia de la *φαντασία* percibida. Cfr. *De anima*, III, 3. De la relación conceptual entre *φαντασία* y “percepción” se desprende que hay tres tipos de objetos: el objeto propio, el objeto por accidente (en donde se percibe el objeto propio) y el objeto común. Cfr., *De anima*, III, 428. Cfr. también *Eth. Nic.*, VII, 1152 b 26-33, VIII, 1155 b 23-37, X, 1176 a 15-22; *Rhet.*, I, 11, 6, 1370 a 27 y ss., II 5, 1, 1382 a 21 y ss.; *De motu an.*, 6 y ss.

⁴⁰ EF 31, 3-6: Φανταστόν δὲ καὶ αἰσθητὸν τὸ τῆ φαντασία καὶ τῆ αἰσθήσει ὑποπίπτον· ὡς ὄρασις μὲν αὐτῆ ἢ ὀπτική δύναμις, ὄρατὸν δὲ τὸ ὑποπίπτον τῆ ὄρασει, λίθος τυχὸν ἢ τι τῶν τοιούτων. En este sentido es en el que Emesio utiliza el ejemplo de “lo blanco”: supongamos que vemos algo blanco. En este caso, el alma es afectada de una particular manera por medio de la recepción de la impresión de la “blancura”. De la misma forma que esta sensación se despierta en los órganos sensoriales cuando se percibe la blancura, el alma se ve afectada también cuando se piensa en “lo blanco”, es decir, recibiendo en sí misma una *imagen* de lo que piensa. Cfr. Nemesio de Émesa, *op.cit.*, 6, 16: “Así, los estoicos definen la “imaginación” como el proceso mediante el cual algo se vuelve perceptible [algo]. Por ejemplo, algo blanco, o cualquier otra cosa con un efecto particular en el alma es “sujeto” en el que se realiza la imaginación.”

⁴¹ EF 31, 6-8: Φανταστόν δὲ καὶ αἰσθητὸν τὸ τῆ φαντασία καὶ τῆ αἰσθήσει ὑποπίπτον· ὡς ὄρασις μὲν αὐτῆ ἢ ὀπτική δύναμις, ὄρατὸν δὲ τὸ ὑποπίπτον τῆ ὄρασει, λίθος τυχὸν ἢ τι τῶν τοιούτων. Esta distinción conceptual pertenece claramente a la tradición posidoniana “[...] because it thinks of imagination as a faculty of the soul aiding and explaining human behaviour; and is likely, for this reason, to derive from a Neo-Platonic source. There follows a paragraph showing that the Stoics employ the same four words in a slightly different way form the Neo-Platonists. Domanski shows this fact to have been gathered by Nemesius from a passage in Bk. IV, ch. 12 of the work *On the*

Ahora bien, no todo movimiento de lo pasional (παθητικού) es llamado pasión (πάθος)⁴², sino solamente los más vehementes que llegan a la sensación⁴³. Pero los pequeños y sin violencia, de ningún modo lo son, porque es necesario que tengan un tamaño considerable.⁴⁴ Por lo cual corresponde a la definición de πάθος ser un movimiento sensible (κίνησις αισθητή). Así pues, los movimientos pequeños que pasan inadvertidos a la sensación no producen una *pasión*.⁴⁵

Por lo anterior, convenimos en afirmar que *lo imaginable* sería definida por nuestro autor como *pasión que, por su vehemencia, llega a la sensación*, esto es, como *movimiento sensible que por tener un tamaño considerable, es advertido por la sensación*.

Si se acepta esta lectura de *lo imaginable*, entonces podemos afirmar que, consecuentemente, no todo acontecimiento de la vida de lo material, o aún de lo existente, es asequible para la conformación de *imaginables* y, por lo tanto, del *conocimiento*. Sólo aquello que, por su fuerza, tamaño y violencia *considerables* sea *advertido por la sensación* y, agregamos, *pueda ser transmitido a la memoria*, es capaz de producir el conocimiento, ya que

"lo imaginable, percibido a través de las sensaciones de los materiales, es transmitido al pensamiento o al razonamiento.

opinions of the philosophers commonly bearing the name of Plutarch. The great difference between the Stoic use and that of Nemesius is that Stoics contrasted imagination, as subjective, with sense-perception, as objective, while Nemesius thinks of imagination as having an indispensable function in the life of the rational living creature, man. The Stoic group can be attributed to Aetius. The Neo-Platonic source cannot be named" Cfr. "Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa" en *The Library of Christian Classics*, vol 4, (1955), William Telfer (ed.). Philadelphia: The Westminster Press, 323. Recordemos que Juan Damasceno recogió la tradición nemesiana, la cual afirma cómo los estoicos usan las expresiones φαντασίαν (imaginar) φανταστόν (tema de imaginación, objeto de la imaginación, lo imaginable) φανταστικόν (imaginación) y φάντασμα (ilusión), para definir el *imaginar* como una afección que ocurre en el alma, manifestando con la variedad de estos conceptos el tema/"objeto" por el que es ocasionada dicha imaginación. Por otro lado, según Nemesio, ellos definen imaginación (φανταστικόν, empleado como adjetivo y no como sustantivo) como una reunión ociosa de imaginables disociada de cualquier "objeto" de la imaginación, para después definir la ilusión/φάντασμα como algo que nos arroja a la colección vacía de imaginables. Así, los estoicos usaron el mismo conjunto de términos que el Damasceno, sólo que aquellos dieron al significado de φανταστικόν lo que Nemesio entendió por φάντασμα. Cfr. Nemesio Émesa, *op.cit.* 6, 19 ss.

⁴² Refiriéndose aquí a la *imagen/φανταστόν*.

⁴³ EF 36, 25-26.

⁴⁴ EF 36, 26-27.

⁴⁵ EF 36, 27-29.

Ambos asocian y juzgan a lo imaginable, enviándola a la memoria.”⁴⁶

c) *La memoria*

La *memoria* (μνημονευτικός⁴⁷) es la tercer *pasión* (*facultad de la memoria*) involucrada en la formación del *conocimiento de lo existente*. Se dice de ella ser *lo imaginable* que queda atrás de alguna sensación y pensamiento que se mostró con energía, o también, la *conservación* de una sensación o de un pensamiento,⁴⁸ de lo que se seguiría que la memoria fuera llamada "causa y depósito" de las memorias y recuerdos⁴⁹: El alma percibe a los sensibles a través de los órganos de los sentidos, esto es, siente, y se produce la *figuración*⁵⁰. Además, en los seres intelectuales percibe a través de la mente, produciendo el entendimiento. Por tanto, se acuerda cuando se guardan en la memoria los modelos de lo que se ha figurado y de lo que se ha entendido⁵¹.

A este respecto, parecería que para Juan Damasceno existen dos "especies" o "tipos" o "estadios" de la memoria: la "memoria intelectual" (acordarse de lo que se ha entendido) y la "memoria sensible" (acordarse de lo que se ha figurado/lo imaginable sensible). Mientras que la primera consistiría en la *percepción* de lo intelectual a partir de la enseñanza o del conocimiento natural, la segunda sería la *percepción* de lo sensible a partir de lo sensible mismo, esto es, de *lo imaginable*⁵². Ilustremos esto con el siguiente ejemplo:

"Cuando era pequeño, de vez en cuando lo acompañaba a cobrar el alquiler. Entonces era demasiado joven para comprender lo que estaba viendo. Pero recuerdo la impresión que me producía, como si precisamente por mi incapacidad para comprenderlas, las crudas percepciones de aquellas experiencias se colaran dentro de mí. Y todavía

⁴⁶ EF 34, 14-17: Τὸ μὲν οὖν φανταστικὸν διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀντιλαμβανόμενον τῶν ὑλῶν παραδίδωσι τῷ διανοητικῷ ἢ διαλογιστικῷ (ταὐτὸν γὰρ ἀμφοτέρω)· ὁ παραλαβὸν καὶ κρῖναν παραπέμπει τῷ μνημονευτικῷ.

⁴⁷ EF 34: Περὶ τοῦ μνημονευτικοῦ

⁴⁸ EF 34, 3-4.

⁴⁹ EF 34, 2. Se afirma que los "elementos" propios de la memoria son el *recuerdo* y el *olvido*. El *recuerdo* es la recuperación de la memoria destruida por el olvido (Cfr EF 34, 13) y el *olvido*, en cambio, es la pérdida de memoria (Cfr. EF 34, 14).

⁵⁰ Refiriéndose aquí la imagen como "figuración" (δόξα), esto es, a la *imagen* aún no "intelectualizada".

⁵¹ EF 34, 4-8. Cfr. Nemesio de Émesa, *op. cit.*, 13: Morani, 68.

⁵² EF 34, 9-12: "[...] debemos conocer que no se produce la percepción de lo intelectual si no es a partir de la enseñanza o del conocimiento natural. Ciertamente, no ocurre a partir de la sensación, ya que lo sensible es recordado a su modo. En cambio, recordamos lo intelectual, si algo hemos aprendido, aunque no tenemos memoria de su esencia" Cfr. Nemesio de Émesa, *op.cit.*, 13: Morani, 68ss.

hoy continúan allí, tan reales como una espina clavada en el pulgar. Edificios de madera con sus portales oscuros y poco acogedores, y detrás de cada puerta, una multitud de niños jugando en los apartamentos vacíos; la madre, siempre malhumorada, cansada de trabajar, inclinada sobre una tabla de planchar. Lo más vívido es el olor, como si la pobreza no fuera sólo la ausencia de dinero, sino una sensación física, un hedor que te llenaba la cabeza y no te permitía pensar. Cada vez que entraba en un edificio con mi padre, contenía el aliento y no me atrevía a respirar, como si aquel olor pudiera hacerme daño. Todo el mundo se alegraba de conocer al hijo del señor Sam y me dedicaban innumerables sonrisas y palmaditas en la cabeza".⁵³

En este sentido podríamos decir que, para Juan Damasceno, aún el olor, siendo incluso tan poco "comprensible" por su naturaleza -siempre invisible, con apariciones intermitentes, de naturaleza volátil y flotante, ocupando de un modo indefinible los cuerpos y los espacios (v.g. armarios, cuartos, patios de juego, orillas de ríos o playas de arenas, campos, bosques e incluso paisajes nevados), que flota, sin contorno ni peso, al rededor de los seres-, sería capaz de conformar no sólo un *imaginable-sensible*, sino también un *conocimiento*: siempre que se presenta la misma situación⁵⁴, la *vehemencia* del olor descrito en el ejemplo arriba mencionado, activó la memoria desencadenando el recuerdo de un hedor antes percibido ("memoria sensible") y de la asociación de éste con la idea "pobreza" ("memoria intelectual"). Por ende, la memoria, por medio de los imaginables de lo sensible, resultaría el único medio de conservar todos los colores, sabores, alientos y sonidos de lo vivido vehementemente⁵⁵.

⁵³ Paul Auster, *La invención de la soledad*. Ma. Eugenia Ciocchini (trad.). Barcelona: Anagrama, 1982, 86-87.

⁵⁴ Incluso, podríamos agregar, el olor ha fijado las emociones. De tal suerte, su imagen se ha vuelto, incluso, su nombre: ¿A qué huele eso que decimos huele la "pobreza"?

⁵⁵ A pesar de que "lo percibido", esto es, el color, la dimensión y figura del cuerpo coloreado, su lugar, su movimiento y posición; las voces y los ruidos; la dulzura, la acritud, la acidez, la sequedad y la amargura; lo caliente y lo frío, lo suave y lo duro; o incluso el aroma y la fetidez, sea *sensible*, y con ello, esencialmente *criatura* y *cuerpo*, esto es, *caducidad*, *corrupción*, *disolución* y, finalmente, *fluctuación* y *cambio*, es posible, por medio de la producción de *imágenes* mantenerlo en la existencia como recuerdo. La verdad eterna de lo imaginable radicaría en que pueden captar la magia de la incertidumbre en la que el tiempo oscila entre dos puntos de interés contrarios o duda entre la luz y la sombra. Y precisamente en esa distancia aparente, en esa tensión entre dos fuerzas a punto de desaparecer es donde reside su verdad eterna. Lo imaginable, pese a parecer estático, habla siempre de la posible continuación del tiempo humano, de la danza de los contrarios, de la forma de huir de los límites y de las perspectivas originarias. Todas las cosas que me maravillan, se escapan sin que pueda guardarlas lo suficiente en la memoria. Hay una verdadera desesperación en el hombre cuando la realidad se vacía de contenido y se confunde. Conciencia atormentada por la nada y el olvido, lo imaginable sería el intento por calmar el sufrimiento por no poder atrapar y retener las cosas vividas. Lo imaginable se basaría, entonces, en la existencia amenazada a desaparecer. Pronto desaparece y se disuelve "lo percibido", "sólo una página en blanco podría decir todo lo que no se narra, lo que no se pinta, lo que no se retiene: la nieve, el sol, la juventud, las sombras azules [...], un desierto virgen deslumbrante como un pedazo de luz pura, una muchacha con el cabello al viento cuyos pensamientos se esfuman ...". (Cfr. Jaques Henri Lartigue, "Diario", Megève, 16 de febrero de 1933 en VVAA, *Un mundo flotante: fotografías de Jaques Henri Lartigue (1894-1986)*. Barcelona: Fundación La Caixa de Pensions, 2010, p. 26). Conservar

Nuestro autor determinó que la *sensibilidad* y la *memoria* son pasiones que tienen por "objeto" un *imaginable*⁵⁶ (φανταστός); nosotros, por extensión, sostenemos que éste ocupa un lugar privilegiado en la producción del *conocimiento de lo existente*. Ella es "motivo" de *percepción* por parte de la sensación, de *asociación* y *juicio* por parte del pensamiento y del razonamiento, así como de *recuerdo* por parte de la memoria⁵⁷.

Entonces, *lo imaginable*, siendo un "armazón" para la vida sensible, y un "soporte" para la memoria, lo definiríamos, efectivamente, como una "pasión cognoscitiva", en tanto que retiene lo percibido -a pesar de la condición cambiante de éste⁵⁸- en un campo sensible y susceptible de perpetuarse en el alma humana por medio de la memoria como *conocimiento*.

Según lo anterior, el *conocimiento de lo existente* sería entonces, la conservación en el alma (específicamente en la pasión de la *memoria*) de lo percibido-imaginable que, por su vehemencia, ha quedado "marcado" como *recuerdo* de una sensación (o de un pensamiento) y que, en el caso de los seres intelectuales, produce el *entendimiento* de lo percibido. Por lo tanto, de alguna manera, se podría decir que el *conocer lo existente* es el *recordar*.

Por lo tanto, el *conocimiento de lo existente* no serían "las cosas mismas"⁵⁹ sino *lo imaginable* de las cosas, de los existentes. Por esto, finalmente decimos que, el

su huella, su rastro, fijarlo en el alma es esencial: "Me gustaría retenerlo todo, de esa felicidad que saboreo cada minuto... ¡Estar ebrio de sol! ¡De aire! ¡Estar enamorado! ¡Estar maravillosa y simplemente vivo! ¡Estar en mi propio paraíso!". Cfr. Jaques Henri Lartigue, "Diario", enero de 1920 en *Un mundo flotante... op.cit.*, p. 26.

⁵⁶ Por una parte se dice que la *imaginación* es "llamada también una *sensación*" (Cfr. EF 31, 2:), y por la otra, se dice que "[...] la *memoria* es lo *imaginable* que queda atrás de alguna sensación y pensamiento que se mostró con energía [...]" (Cfr. EF 34, 3).

⁵⁷ EF 34, 14-17: "[...] *lo imaginable*, percibido a través de las sensaciones de los materiales, es transmitida al pensamiento o al razonamiento. Ambos asocian y juzgan a lo imaginable, enviándolo a la memoria."

⁵⁸ Lo imaginable sería la potencia o facultad de recortar la vida en intervalos, de hacer perceptible esa especie de absoluto de la sensación que es el puro derroche del presente. Es decir, lo imaginable es siempre una irrupción del presente, como cristalización de un proceso que, pasado, fecunda el presente. Lo imaginable es entonces como un pequeño fragmento de tiempo que, a partir de entonces, designaría algo externo. Lo imaginable es una fracción de tiempo arrancada al tiempo, en un afán de quedar "congelada", fijada, dando a conocer en su propio carácter que lo visible, todo lo visible que es ella misma, continúa.

⁵⁹ 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. Sólo es un pálido reflejo de toda esa vida palpitante, ruidosa y olorosa, un eco mudo retenido en la tablilla de nuestra mente. Es inmovilidad que no son ni una

conocimiento de lo existente podría definirse en Juan Damasceno como una especie de *abstracción* gracias a la cual el autor justificaría cosas como que la existencia de la divinidad, sin ser directamente "sensible", es asequible al conocimiento por lo sensible que ella produce en el crear: por lo creado (la totalidad de los seres existentes) se infiere que Dios es⁶⁰.

1.2. Diferencia entre *conocimiento* y *discurso*

En la distinción entre lo *existente* y lo *sustancial*, Juan Damasceno declararía que hay una diferencia entre el *decir* (λέγω) y el *conocer* (γινώσκω)⁶¹ algo. El *conocer* y, por tanto, lo *cognoscible* (γνωστός), serían un momento previo y necesario para *explicar* (ἐκφράζω), *decir* (λέγω), o *hacer el discurso* (ποιεῖσθαι τὸν λόγον)⁶². Por otro lado, sin embargo, el autor anotaría que sí es posible generar un discurso de lo "incognoscible", puesto que es mucho más provechoso hacer el *discurso* (λόγος) de algo a partir de la abstracción de las cosas⁶³. Tal sería el caso de la divinidad que, sin ser ninguna de las cosas que existen, es posible hablar de ella⁶⁴.

De lo anterior deducimos que cuando Juan Damasceno considera que el *conocer* es previo al *decir*, lo hace refiriéndose siempre al *conocer la existencia* de algo, ya que, de lo

desaparición total, ni una fijación definitiva. La imagen es incapaz de competir con lo real. Lo imaginable, que surge en el proceso perceptivo, más que compararse con un espejo situado ante lo real, debería de compararse con un velo, con una verja que da acceso, a un universo de tipo espectral donde, en un registro desfasado, asistimos a un deslizamiento de formas identificable. Es en este reino de la representación (fantasmagórica) de lo imaginable, en el que se recoge el rastro de la acción infinita y omnipresente de lo real para conservar solamente su huella. El recuerdo de los modelos de lo vivido es su recreación. Parece como si la felicidad fuese indisociable de su conservación. Hay que retenerla mediante la imagen (escrita, fotografiada, pintada, esculpida, acuñada). "Y lamento no lograrlo ¡Yo, siempre este "yo" disperso por todas partes! Inquieto porque no quiere perderse nada. Un pobre malabarista que quiere atrapar cincuenta pelotas al mismo tiempo y que, al final, se encuentra con las manos vacías. Me aferro a todo lo que pasa como al náufrago a una boya de humo" Cfr. Jaques Henri Lartigue, *Diario*, Cannes: mayo 1927 en *Un mundo flotante... op.cit.* A pesar de la invención de lo imaginable en relieve, en color, animado que tanto se asemeja a la vida, es lamentable no poder retener los olores, sonidos y sensaciones para conservarlos para siempre.

⁶⁰ Recordemos nuevamente que la creación misma, por su unión y gobierno (Cfr. EF 1, 15-17), hace evidente que Dios existe, concluyendo que, por tanto, es posible decir "... el conocimiento sobre la existencia de Dios ha sido esparcido en todos por él *de forma natural*", (Cfr. EF 1, 14-15).

⁶¹ EF 2, 4-7. Lo conocido no es lo dicho pues una cosa es hablar y otra conocer.

⁶² Cfr. EF 2, 6-7, "comprendemos de modo oscuro" (ἀμυδρῶς νοουμένων).

⁶³ Aquí entonces, como lo hemos concluido, refiriéndose a "a partir del conocimiento de lo existente" por medio de imágenes...

⁶⁴ No porque se esté diciendo que la divinidad no exista, sino porque está más allá de todas las cosas que existen y más allá del ser mismo.

contrario, no se podría hacer ningún discurso de lo no-conocido sustancialmente. Si esto se nos concede, se estaría indicando que hay dos tipos de *discurso*: Aquél que se predica de lo conocido existencial y sustancialmente; y aquél que se predica de lo conocido existencial pero no sustancialmente⁶⁵.

Así, mientras que el *discurso de lo conocido existencialmente* sería una *abstracción* de las cosas⁶⁶, el *discurso sobre lo no conocido sustancialmente* sería definido específicamente como un *decir a partir de lo que no-es*. De aquí que este segundo tipo de *discurso* sea llamado por la tradición como "apofático", esto es, como aquello que, por "negación", dice que algo *es*. Solo así, según nuestro autor, a través del contraste que lo incognoscible sustancialmente tiene con las cosas cognoscibles (los existentes), sería posible el discurso *teológico*⁶⁷ o *económico*⁶⁸.

Al quedar claro, entonces, que cualquier discurso que se haga sobre la divinidad es siempre uno sobre lo conocido existencialmente, se dice de él ser una forma de *nombrar* "a nuestro modo", o "por las cosas que están a nuestro alcance", a la divinidad: "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".⁶⁹ Así, "...por las cosas a nuestro alcance, estamos obligados a hablar sobre las cosas que están por encima de nosotros"⁷⁰.

Pero ¿cuál sería "nuestro modo" y cuáles "las cosas que están a nuestro alcance" para que de ello se produzca el discurso de lo conocido? Juan Damasceno declararía que, "las cosas que están a nuestro alcance", o bien, lo que es a "nuestro modo", es aquello que nos es

⁶⁵ De igual manera en EF 34, 9-12 diría: "[...] debemos conocer que no se produce la percepción de lo intelectual si no es a partir de la enseñanza o del conocimiento natural. Ciertamente, no ocurre a partir de la sensación, ya que lo sensible es recordado a su modo. En cambio, recordamos lo intelectual, si algo hemos aprendido, aunque no tenemos memoria de su esencia". Cfr. Nemesio de Émesa, *op. cit.*, 13: Morani, 68ss.

⁶⁶ Coincidiendo con nuestra conclusión sobre lo que es el *conocimiento de lo existente*

⁶⁷ Definida por Juan Damasceno como "las cosas de la ciencia de Dios" Cfr. EF 2, 5-6. Aunque la Teología sería entendida también como la "Sagrada Escritura". Cfr. EF 17, 67.

⁶⁸ Definida por el autor como "las cosas "del gobierno del mundo" Cfr. EF 2, 5-6: "Así pues, es necesario a quien desee hablar o escuchar sobre Dios que sepa con claridad cómo ni todo es inefable, ni todo es innombrable. Por una parte están las cosas de la ciencia de Dios [**teología**], por otra las del gobierno del mundo [**economía**]. Por tanto, ni todo es cognoscible, ni todo incognoscible." Cfr. EF 1, 2 ss.

⁶⁹ EF 12b, 8-10.

⁷⁰ EF 2, 6-8.

"accesible" naturalmente: "[Dios] manifestó su propio conocimiento conforme es accesible a nosotros"⁷¹. Así, "[...] al ser bueno Dios, es causa de todo bien [...]. Por tanto, como es conocedor de todas las cosas y cuida del provecho de cada uno, reveló lo que nos aprovecha conocer, en cambio calló lo que no podíamos sufrir"⁷². Por eso decimos que lo "accesible" es, en primer lugar, lo que nos es *provechoso y bueno*.

Por otro lado, lo *bueno* es -como ya lo definíamos en nuestro primer capítulo-, lo *creado* que, a su vez, es -como lo estudiamos en el segundo capítulo-, aquello proveniente *de sustancia intelectual y/o sensible, y de naturaleza invisible y/o visible*. Por ende decimos que lo "accesible", "nuestro modo", "las cosas a nuestro alcance", es todo aquello que cae bajo alguno de estos aspectos. Solo por ello, el hombre, siendo tanto de sustancia intelectual-sensible como de naturaleza visible-invisible, es capaz de generar un discurso de cada uno de dichos ámbitos⁷³.

a) Los nombres de lo conocido

Al seguir la tradición de Basilio⁷⁴, el Damasceno supo que los *nombres* no pueden designar de modo adecuado la plenitud de las sustancias, especialmente, de la divina. Los nombres que damos a Dios son *sinónimos*, mas no *significados* de éste. Ellos aluden al carácter *inefable* de la sustancia. Pero, aunque ningún nombre designe suficientemente a las sustancias, cada uno de ellos significa, o bien que algo *no es* una cosa determinada, o bien que *es* positivamente *otra*.

⁷¹ EF 1, 19.

⁷² EF 1, 22-26.

⁷³ Por esto, en la narración que hace el de Damasco sobre la existencia del hombre en el tiempo primigenio, describió al Paraíso tanto como "intelectual" como "sensible", debido a que el hombre es de "doble naturaleza". El Paraíso sería el lugar del conocimiento (Cfr. EF 25) ya que en él están plantados tanto el "árbol de la vida" -un árbol que tenía la eficacia de causar la vida, esto es, para los dignos de la vida (la participación divina), como el "árbol del conocimiento"- "dulce por el fruto sensible"; llamado también "del bien y del mal", pues daba un poder cognoscitivo a los que participaban de su propia naturaleza. Este árbol del conocimiento es el discernimiento de una visión múltiple dividida. Este conocimiento es el conocimiento de la propia naturaleza. Este conocimiento no es bueno para los imperfectos, debido a la inseguridad de su permanencia en lo que es mejor. Cfr. EF 25.

⁷⁴ San Basilio estaría discutiendo con Eumonio Cfr. *Adversus Eunomium*, 3, 5, PG 29.

Por consiguiente, al desconocer la sustancia de algo no buscaremos un *nombre* (ὄνομα) a partir de ésta, ya que los nombres dan a entender objetos⁷⁵. Entonces, el *discurso* sobre la divinidad, esto es, los *nombres divinos*, se proclamaría, como lo apuntó nuestro autor, tanto de modo *negativo* como *afirmativo*⁷⁶, sin que ninguno de los dos predicasen la sustancia divina que es incognoscible y siempre innombrable⁷⁷.

b) Los nombres negativos en el conocimiento

Como hemos visto hasta ahora, la distinción entre los conceptos de *sustancia* y *existencia*, permitieron demostrar la diferencia entre lo *cognoscible* y lo *decible*. Sólo a partir de aquí, se procedería a enunciar lo que la tradición llamara teología negativa" (apofática), iniciada por Gregorio de Nisa⁷⁸, desarrollada por Dionisio Areopagita⁷⁹ y heredada por Juan Damasceno⁸⁰: Así como no todo es *cognoscible*⁸¹, dice nuestro autor, tampoco todo es *decible*⁸², dando a conocer con ello, la existencia de sustancias inefables.

Sabemos que el argumento que le permitió al de Damasco justificar el uso de los *nombres negativos* como válidos y necesarios en el discurso sobre la existencia de algo y, por tanto, en su conocimiento, remite, nuevamente, a la incognoscibilidad de la sustancia de algo. Así, se dice que la divinidad, siendo incognoscible, es *llamada* a partir de todos los seres y también a partir de los *contrarios*⁸³. Es decir, lo que existe (todos los seres) y lo que no-es Dios, son los dos únicos medios para *llamar, decir y nombrar* lo que en sustancia es *innombrable*.

⁷⁵ EF 12b, 2-4. Refiriéndose por "objeto", a las cosas existentes.

⁷⁶ EF 12b, 65.

⁷⁷ Sin duda, no es necesario decir sobre Dios alguna cualidad, para que no atribuirle una composición a partir de sustancia y cualidad. Cfr. EF 13, 68-70; Así también, cuanto decimos sobre Dios afirmativamente, dice Juan Damasceno, muestra no su naturaleza, sino aquello que concierne a su naturaleza (Cfr. EF 4, 49); "[S]i dices que Dios es bueno, justo, sabio, o alguna otra cosa, no trata de la naturaleza de Dios, sino de aquello acerca de su naturaleza" (Cfr. EF 4, 34-36).

⁷⁸ Gregorio de Nisa, *La vida de Moisés*, MG 44, 765.

⁷⁹ Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, PG 3, 712.

⁸⁰ En los capítulos 2 y 3 de la EF, Juan Damasceno expondría de lleno en qué consiste la diferencia entre la *existencia* y la *sustancia* de Dios, para, en los capítulos 3 y 5, concretar la definición de la primera, y, en el capítulo 4, de la segunda. Sería a partir del capítulo 9 y hasta el 12, donde expondría finalmente su propuesta para una "teología negativa".

⁸¹ EF 2, 4: "[...] ni todo es cognoscible, ni todo es incognoscible".

⁸² EF 2, 2-3: "[...] ni todo es inefable ni todo es innombrable." De lo que se seguiría que ni todo es decible ni todo es nombrable.

⁸³ 12b, 12-14: "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." Cf. *Ib.*, 1, 6: PG 3, 596 A - B.

Puesto que Dios, ni es *todo lo que existe* (pues no hay identidad con ello), ni es, obviamente, su contrario, se concluye que los *nombres divinos* son aquellos que siempre dicen negativamente lo que *es* lo incognoscible, mostrando con ello que la divinidad es "supra-sustancial"⁸⁴.

c) *Los nombres afirmativos en el conocimiento*

A criterio de Juan Damasceno, los *nombres afirmativos* sobre Dios se dicen a partir de los *nombres negativos* de Éste. Ellos son definidos como expresiones afirmativas que tienen fuerza de negación por la excelencia de Dios⁸⁵. Por esto, es posible decir de Dios cosas como que *es* "sombra", no entendiendo con ello que lo sea, sino que *no-es* luz (en tanto existente creada), mostrando que *es por encima* de ésta⁸⁶. Por ende, los *nombres afirmativos* sobre Dios "tienen una fuerza supra-eminentemente en sentido negativo"⁸⁷. Esto es, por vía negativa se afirmaríala lo que la divinidad definitivamente *no es*, mostrando por contraste lo que ésta *es*.

Entonces, teniendo claro que aún los *nombres afirmativos* sobre la divinidad son, en el fondo, *nombres negativos*, de todos los apelativos que se le atribuyen a ésta, dos serían, para el de Damasco, los que con mayor *propiedad* la nombrarían. El primero es el de que Dios "es el que es", por comprender todo el ser en sí mismo⁸⁸; y el segundo es precisamente

⁸⁴ EF 12 b, 14ss. De aquí que se diga de la divinidad, por ejemplo, que es *sin* esencia, eterno, *sin* principio e *invisible*, o que es *infinita*, *incomprensión* (Cfr. EF 12 b, *Ibidem*), todo ello aludiendo a lo cognoscible por lo humano (lo con-principio, visible, finito y comprensible), para nombrar a lo divino.

⁸⁵ EF 4, 36-37.

⁸⁶ Cfr. EF 4, 37-38. Para dar razón de algún modo de ese paso misterioso de la sensibilidad a la inteligibilidad, muchos hicieron coincidir el nombre de Dios como "luz". Habiendo comparado el proceso de desmaterialización de la especie, presentada por el fantasma, a una iluminación, muchos Padres compararon al entendimiento de las esencias como una luz. Sin embargo, Juan Damasceno, siguiendo la tradición del Areopagita, utilizaría a la "sombra" como un mejor recurso analógico para la descripción de la esencia de la divinidad. La metáfora o analogía de la luz puede ser estudiada en Aristóteles, como medio para explicar lo que a su semejanza pasa con los sentidos. (*De Anima*, III, c. 4.) Cfr. J. Guillet, O.P., "La lumière intellectuelle d'après S. Thomas" en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 2, (1927): 79-88. París: Éditions Vrin; François-Xavier-Ferdinand, Maquart, "De l'action de l'intellect agent" en *Revue de Philosophie*, (1927): 380-440. París: Les Éditions de Minuit.

⁸⁷ EF 12b, 31-33.

⁸⁸ EF 9, 28: "Así pues, parece que de todos los nombres que se dicen sobre Dios, el más propio es *el que es* [pues] tiene comprendido todo el ser en sí mismo".

el de "Dios", porque alude a las actividades de crear, observar, vigilar, comprender y cuidar todo cuando existe⁸⁹.

Sin embargo, como consecuencia de lo anterior, parecería que nuestro autor concluye la existencia de un tercer grupo de *nombres divinos*, los cuales, podríamos decir, son los llamados "nombres negativo-afirmativos". Éstos surgirían de la unión de ambos tipos de expresiones y permitirían decir de Dios ser "sustancia supra-sustancial", "divinidad más que divina", "principio anterior a todo principio", y otras cosas semejantes⁹⁰.

De esta manera, concluimos este apartado sobre el *discurso de lo conocido*, afirmando que los *nombres divinos*, en tanto que *discursos del conocimiento* sobre la divinidad, serían dos momentos de la Teología, de las cosas de la ciencia sobre Dios⁹¹. Pudiéndose afirmar innumerables apelativos sobre Él, sin embargo, una vez aceptada la premisa "Dios es *incognoscible*", todos ellos serían comprendidos finalmente como una *negación*. Por lo tanto, siendo las *afirmaciones* el primer "estadio" de la Teología o del conocimiento y discurso sobre la divinidad, las *negaciones* serían el segundo y conclusivo ámbito de ésta. Hablar de Dios no sería más que un *discurso negativo* o una teología "apofática" y, ésta, un discurso "aproximativo" y "desproporcionado" a la divinidad. Por ello, nombrar a la divinidad de modo "negativo" permitiría a nuestro autor concluir el tener apenas una "comprensión" o "inteligencia oscura" de ella⁹².

Dado que el discurso sobre la divinidad surge del "conocimiento de su existencia" que es, a su vez, un conocimiento a partir de lo sensible, φανταστός estaría en la base tanto de dicho

⁸⁹ Cfr. nuestro primer capítulo.

⁹⁰ EF 12b, 29-31.

⁹¹ Las imágenes que describen esto (siempre conocemos mejor éstas) es la pintura y la escultura. En la pintura, el artista coloca los trazos sobre un lienzo plano en blanco. En la escultura, el artista retira lo que sobra del bloque de mármol para liberar la figura de lo que la oculta. (El ejemplo no es mío, sino del Areopagita en *Teol. Myst. Capt. II*). Así como la pintura prepara a la escultura (es un estudio previo), así la Teología Afirmativa prepararía el momento negativo. Tal como la escultura presenta una imagen mejor a la del modelo original que la pintura utiliza, la Teología Negativa presenta una imagen mejor de Dios que el usado por la Teología Afirmativa.

⁹² EF 2, 8. Así también, "[...] no es posible explicar [decir, hacer un discurso] convenientemente muchas cosas sobre Dios, puesto que las **comprendemos** de **modo oscuro** (ἀμυδρῶς νοουμένων)", Cfr. EF. 2, 6-7. Igualmente "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** (ἀμυδρὰν αὐτοῦ ἔννοιαν) de él", Cfr. EF 12 b, 8-10.

conocimiento, como del propio discurso sobre lo divino. Por consiguiente, sostenemos que cada uno de los "nombres divinos" e, incluso, la Teología misma, tendrían a φανταστός como puerta de "acceso" a la divinidad.

2. Lo imaginable como conocimiento y como discurso

Aún existiendo seres por encima de la naturaleza humana⁹³, el hombre estaría obligado a hablar de ellos por las cosas que están a su alcance⁹⁴. De aquí la pertinencia, según nuestro autor, de los nombres apofáticos de Dios. Sin embargo, ¿cómo es posible generar un discurso de aquello que no se conoce? O mejor dicho ¿cómo se generaría un discurso de aquello que se conoce únicamente de manera existencial? ¿Basta con decir "es" para la elaboración de un discurso? Y si es así, ¿qué tipo de discurso sería aquél que dicese sólo de la existencia a sabiendas de la incognoscibilidad sustancial? Y más aún, ¿por qué generar un discurso de lo que, de antemano, se sabe que no se conoce?

Sostenemos que todas estas incógnitas se pueden reducir a un sólo argumento: el antropológico. Es la condición humana, compuesta y doble, la que hace no sólo posible, sino incluso necesario, generar el discurso de la existencia aún sin el conocimiento de la sustancia:

"[...] 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 (μη εικόσι καὶ τύποις καὶ συμβόλοις)"⁹⁵.

⁹³ Cfr. EF 2, 7-8 "[...] las cosas que están por encima de nosotros". Así por ejemplo, "... no es posible explicar convenientemente muchas cosas sobre Dios, puesto que las comprendemos de modo oscuro". Cfr. EF 2, 6-7.

⁹⁴ Cfr. EF 2, 10 y también EF 96, 10-11: Así también se diría que "[...] porque me sé ignorante, empezaré a partir de lo más bajo y pesado".

⁹⁵ EF 11, 2-6. Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus, op.cit.*, 1, 4: PG 3, 592 C.

Esta “dependencia” del ámbito de lo sensible, de ninguna manera sería, para el Damasceno, una lamentable "limitación" del hombre en la aspiración intelectual sobre lo divino⁹⁶. Como lo dijimos en el anterior capítulo, teniendo la concepción del hombre como conjunto de dos naturalezas, y no de un alma atrapada en un cuerpo, la *imagen divina* es una totalidad integral de alma y cuerpo⁹⁷, donde la materialidad corporal, y su consecuente sensibilidad, sería reivindicada como el único modo para hablar y entender lo divino.

Por lo anterior, de acuerdo con el Damasceno, desde que el hombre, compuesto y doble, está relacionado tanto con el ámbito espiritual como con el material, su pensamiento necesariamente reflejaría ambos. Aunque habiendo reconocido que el conocimiento humano es limitado ante la comprensión de la divinidad, el autor afirmaría también, y como lo hemos estudiado ya, que los estímulos y la memoria, pasando por las imágenes (todo ello en el ámbito de lo sensible), son componentes necesarios para la conformación de cualquier "conocimiento" generado por éste⁹⁸.

Por ende, afirmamos que la iconodulia⁹⁹ de Juan Damasceno no sólo confirmó su argumento antropológico, sino además sentó las bases para, analizando el concepto de "lo imaginable", desarrollar una teoría del conocimiento justificada desde el ámbito de la materialidad. Antes que Juan Damasceno, nadie había utilizado la corporalidad como argumento para la defensa y justificación del uso de las imágenes. Así, en el marco de la defensa de los íconos, éstos, en tanto que modos de accesibilidad para el conocimiento y el discurso de la divinidad¹⁰⁰, fueron pensados como la base para una "positiva" y "apreciada" forma de ver la materialidad y su papel en la cognición humana.

⁹⁶ "United in a good creation to the material realm, humans have their thought processes shaped by that realm" Cfr. James R. Payton "John of Damascus ...", *op.cit.*, 179. Así por ejemplo, Juan Damasceno insistirá sobre esto especialmente en sus *Discursos*, afirmando que el hombre, desde que fue creado tanto de cuerpo como de alma, y ésta no es un espíritu desnudo, sino que está cubierta, como fue dispuesto, con un velo carnal, es imposible para el hombre lograr percepciones mentales apartadas de las cosas corporales. Cfr. *Discurso*, 3, 12. Así, la imposibilidad de lograr una percepción mental apartada de las cosas corpóreas, sería fruto de la completa integración de la constitución humana.

⁹⁷ James R. Payton, "John of Damascus..." *op. cit.*, p. 179.

⁹⁸ EF 2, 19-20.

⁹⁹ Cfr. nota 44 de nuestra "Introducción" general.

¹⁰⁰ James R. Payton, "John of Damascus..." *op. cit.*, 178. A pesar de que ya Gregorio de Nisa en sus capítulos sexto y décimo del *De Oficio Hominis*, anotaría que la mente usa de los órganos de los sentidos, reuniendo y recordando impresiones de los fenómenos externos, no hay previo al Damasceno una explicación de cómo esto tiene lugar. Cfr. para Gregorio de Nisa, PG 44: 137B-140C, 152^a-153C.

Ante los ataques directos de las refutaciones iconoclastas, Juan Damasceno ingenió una serie de argumentos capaces de demostrar a sus oponentes el valor de la *imagen*. Todos éstos, partiendo del fundamento antropológico previamente desarrollado por él, los compendiamos en seis grandes grupos temáticos: el argumento tradicional, el didáctico, el sacramental, el anagógico, el sensorial y, por último, el metafísico. De éstos, los dos primeros tomarían como premisa inicial del uso y veneración de la *imagen*, a la autoridad eclesial y su tradición; y los siguientes cuatro aludirían al carácter cognitivo que ésta ofrece y estimula en el hombre, confirmando, por una parte, la premisa antropológica del hombre-conjunto y, en consecuencia, por otra, justificando a la imagen como necesaria e incluso natural para el ser humano.

Digamos, anterior al desarrollo de cada uno de éstos, que su estudio nos mostrará qué entendió Juan Damasceno por "imagen divina" en su cruzada iconodúlica, la cual, veremos, se fundamentará a su vez en la Teoría del Conocimiento previamente estudiada, presentando cómo pasa del concepto de φανταστός al de εικόν. Así, postulamos, como tesis de este último apartado, que la iconodulia de nuestro autor representaría la síntesis (más no equivalencia de términos) de dos tradiciones filosóficas, con miras a la forja de una sola noción: el *conocimiento* como *imagen divina* (θείαν εικόνα).

2.1. Argumento tradicional

Aunque fuese en sus tres famosos tratados sobre las imágenes (*De imaginibus oratio*) donde Juan Damasceno expusiera de manera amplia y directa el tema de la tradición como argumento en defensa a las imágenes, en la EF encontramos que, tanto la tradición escrita (la Sagrada Escritura), como las tradiciones no escritas (la cruz, la Madre de Dios, los santos, los compañeros y servidores del Señor, el oriente y demás tradiciones que la Iglesia enseñaría¹⁰¹) justificaron, según nuestro autor, por qué y cómo las imágenes hacen posible el conocimiento de la divinidad. Atentar contra éstas, poner en entredicho su capacidad de representar a la divinidad, o cuestionar la validez de su veneración, sería un ataque directo

¹⁰¹ EF 89, 35-50. Cfr. Evagrio Escolástico, *Historia ecclesiastica*, 4, 27: PG 86, 2748 C 8-2749 A 2.

contra la Iglesia pues, en último término, se estaría dudando de su autoridad y, con ello, de su unidad¹⁰². Venerar a la imagen fue entonces un signo de reconocimiento y seguimiento de la autoridad de la tradición.

2.2. Argumento didáctico

El argumento más práctico usado por Juan Damasceno en su defensa de las imágenes fue aquel en torno al valor didáctico de éstas. Como argumento no fue nuevo. Ya el papa Gregorio I lo había utilizado contra Sereno, obispo de Marsella al final del siglo VI¹⁰³.

Dicho enunciado se sostiene del hecho de que no todos los hombres son letrados. De esto se seguiría que, si el conocimiento de Dios sólo fuese posible por medio de la Sagrada Escritura (como lo asegura el "argumento tradicional"), entonces muchos hombres quedarían en la ignorancia respecto a la divinidad. La solución de este dilema fue encontrada en el ícono. En consecuencia, en la comprensión de su valor didáctico, Juan Damasceno aseguraría que, puesto que no todos saben de letras, ni tienen tiempo para la lectura, los Padres comprendieron que algunas proezas divinas, para su recuerdo conciso, se pintarían en imágenes¹⁰⁴.

¹⁰² Al respecto Pelikan afirma que "yet the friends of the icons could not let the iconoclasts lay claim to the tradition -not if "orthodoxy" was to mean support for the icons. For "orthodoxy" meant above all loyalty to the tradition of the fathers. The images in the church could not be <a recent invention> [como Juan Damasceno lo anota en la Introducción del *De imaginibus oratio*] but had to have the authority of Christian antiquity, patristic and even apostolic, behind them". Cfr. Jeroslav Jan Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 2: "The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)"*. Chicago: University of Chicago Press, 1974, 98.

¹⁰³ Sereno había destruido una gran cantidad de imágenes después de la observación de los masivos homenajes ofrecidos a ellas. Por lo cual, Gregorio escribió: "We have been informed that, inflamed by inconsiderate zeal, you have broken the images of the saints, on the pretext that they ought not to be adored. And indeed we altogether praise you for forbidding them to be adored, but we blame you for breaking them... What Scripture presents to readers, a picture presents to the gaze of the unlearned. For in it even the ignorant see what they ought to follow, in it the illiterate read". David Ayerts y A.S.T. Fisher, *Records of Christianity*, vol. 2: "Christendom". Oxford: Basil Blackwell, 1977, 101-102. De igual manera Ernst Kitzinger anotó: "The original Christian defense of the visual arts was based on their usefulness as educational tools. Imagery was... a means of instruction or edification, especially for the illiterate". "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm" en *Dumbarton Oaks Papers Number 8*, (1954): 83-150. Robert Pierpont Blake (ed.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 136.

¹⁰⁴ Siendo éste, a primera vista, un argumento de tipo más "pastoral" que teórico, tendría, sin embargo, una notoria justificación teológica y filosófica basada en el argumento del *recuerdo* como parte fundamental en el proceso del *conocimiento*. Por esto, se afirma que la *imagen* sería una especie de "libro de iletrados". Cfr. Günter Lange, *Bild und Wort: Die Katechetische Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*. Würzburg: Echter-Verlag, 1969. Cabe decir que esta tradición de la *imagen* como "libro de iletrados" no sólo perteneció al Damasceno; se inspira tanto en la antigua tradición de Basilio, como en planteamientos de los del obispo Sereno de

Para lo anterior, existe una anécdota curiosa que el Damasceno narró y que pone de relieve cómo este argumento, mezclado con el de la tradición no escrita, son, en su momento histórico, argumentos que apelaron a la autoridad de la Iglesia como fundamento y pilar sobre el que se basa la defensa de las imágenes:

"Se reporta esta historia: Abgar, que reinaba en la ciudad de Edesa, envió un pintor para que pintase la imagen del Señor. Al no ser capaz el pintor de plasmarlo a causa de la magnificencia resplandeciente de su rostro, el mismo Señor puso su rostro divino y vivificante sobre un paño. Fue impresa su imagen en el paño, y así lo envió a Abgar, quien lo había requerido"¹⁰⁵.

No debemos dejar de señalar la relevancia que tuvo para Juan Damasceno y la mayoría de la ortodoxia que la imagen (εἰκόν), a través de los sentidos (αἰσθητήρια), es efectivamente el libro de los iletrados, que puede enseñar, para la contemplación de la divinidad, así como dirigir la glorificación hacia ella.

2.3. Argumento sacramental

Desde los siglos IV y V, la creencia entre los cristianos de que alguna forma de gracia divina era impartida a través de la reliquia de los santos¹⁰⁶, fue extendida a las imágenes, lo que trajo consigo una serie de prácticas devocionales frente a los íconos tales como prender velas, quemar inciensos, arrodillarse frente a ellos o incluso besarlos¹⁰⁷. Milagros e historias fueron atribuidas a los íconos¹⁰⁸, por lo que Juan Damasceno concluyó la existencia de un carácter sacramental en las imágenes.

Marsella (¿-601) y Gregorio I (540-604). Cfr. Dag Norberg (ed.), "S. Gregorii Magni Registrum Epistolarum" en *Corpus Christianorum. Series Latina*, (1982): 140-140a. Turnhout: Brepols, 768, 874.

¹⁰⁵ EF 89, 51ss.

¹⁰⁶ Cfr. v.g., Jeroslav Jan Pelikan, *The Christian Tradition... op. cit.*, 104; H.P. Gerhard. *The World of Icons*. John Murray (trad.). New York: Harper and Row, 1971, 20.

¹⁰⁷ Cfr. Harry J. Magoulias *Byzantine Christianity: Emperor, Church, and the West*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1982, 43; H.P. Gerhard, *The World... op. cit.*, 26. Así mismo, Matthew Gervase anota que "just as the cult of martyrs gave impetus to the cult of relics, the cult of relics gave impetus to the cult of ikons". Cfr. *Byzantine Aesthetics*, New York: Harper and Row, 1971, 99.

¹⁰⁸ Como por ejemplo que los íconos hablaban, sangraban o hacían promesas. Cfr. Harry J. Magoulias, *Byzantine Christianity...op.cit.*, 43-44.

En este sentido, la ruta del argumento en torno a la naturaleza sacramental de la imagen se fundamentaría en creer que los objetos materiales podían ser sitio del poder de la divinidad, transmisora de su gracia por lo que ellos representan. Entonces, la materia adquiriría un valor distinto al que la tradición, principalmente de tinte platónica por medio de las enseñanzas de los teólogos alejandrinos¹⁰⁹, le atribuyera. Por su participación en la transmisión de la gracia, se dice que el de Damasco sería el primero en utilizar el llamado "materialismo positivo"¹¹⁰ en la configuración del concepto de "imagen" y, con ello, en la formulación de un argumento contra los iconoclastas¹¹¹.

Al referirse al *pan* y al *vino* en la Eucaristía, o bien al *agua* en el Bautismo, el autor anunció que "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 la naturaleza [la nuestra] nos encontráramos entre aquellas que están por

¹⁰⁹ Principalmente Clemente (¿-211?) y Orígenes (185?- 253). Para un estudio breve de su filosofía y de su obras Cfr. Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Arsenio Pacios y Salvador Caballero (trads.). Madrid: Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía), 2007. Al alejarse del llamado "idealismo cristiano" de algunos teólogos alejandrinos, esta visión respecto al ámbito de lo material y lo corporal revolucionaría la concepción antropológica de la época. Por esto, algunos estudiosos estiman que las antropologías propuestas en esos tiempos, por ejemplo la de Capadocia y, de entre ellas, especialmente la pensada por Nemesio de Émesa, se caracterizarían por el desarrollo de un, así llamado, "materialismo positivo".

¹¹⁰ Este tipo de "materialismo" adoptado posteriormente por Juan Damasceno en su Antropología, tuvo como una de sus tesis centrales afirmar que el *cuero*, aún limitado por su contingencia, caducidad y mortalidad, es necesario, e incluso esencial, para el buen ejercicio de las actividades del alma. Por tanto, el alma, a partir de este momento, aparecería mucho más unida a la materia, mucho más inmersa en el cuerpo, incluso haciéndose responsable de la vida orgánica. De igual manera, la "carne" no sería considerada más como la única fuente del pecado y como sede del mal. Para la valoración del pecado humano, que fue tomado muy en serio por Juan Damasceno, tiene esto la consecuencia positiva de que no puede explicarse como un fenómeno natural a base de la tensión entre carne y espíritu, sino que debe entenderse como decisión del humano entero a la voluntad entera de Dios. Cfr. Jeroslav Jan Pelikan, *Imago Dei... op.cit.*, 103-108. Así, teniendo por desafío la visión platonizante en la que el cuerpo es un peso impuesto al alma - Cfr. EF 26, 91; Cfr. John Meyendorff, *Byzantine Theology, op.cit.*, 140-141-, la Antropología del "materialismo positivo" se parecería más a la propuesta antropológica veterotestamentaria, en la que el hombre no sólo *tiene*, sino *es*, "basar", "nefes" y "ruah". Estos tres vocablos hebreos traducidos por la Septuaginta como "cuerpo", "alma" y "espíritu", respectivamente, se caracterizarían por ser una visión unitaria del ser humano en la que el "hombre" sería un "compuesto" en tanto que "conjunción" o "unidad" de elementos afines, y no contrarios, como lo hiciera la tradición helénica posterior. Sería la filosofía griega la que introduciría al pensamiento primitivo cristiano la hipótesis de que el ser humano se *compone* de dos elementos esencialmente contrarios: σῶμα y ψυχή (Sap 8, 19 s; 9, 15). Cfr. P. Rossano, G. Ravasi y A. Girlanda, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica. op.cit.* De esta visión "unitaria" del hombre, propia de la Antropología del "materialismo positivo", Juan Damasceno desarrollaría su concepto de "divinización" de la materia, el cual le permitiría fundamentar por qué los íconos pueden ser, aún en su condición de materia creada, "imágenes divinas". Que el hombre es aquél que necesariamente abraza tanto al cuerpo como al alma, es una visión muy estudiada por los patrólogos orientales tales como Lossky. Cfr. Vladimir Lossky, *Mystical Theology, op.cit.*, 116 y *Orthodox Theology, op.cit.*, 120.

¹¹¹ Cfr. Troy David Speegle, *The Life and Theology of Images of Saint John of Damascus*, Arlington: University of Texas, 1987, 75-76.

encima de la naturaleza"¹¹². Por lo anterior, decimos que por las "cosas comunes" y "acostumbradas", tales como el *pan* o el *agua*, que por su condición *material*, son conformes a la naturaleza humana, el hombre encuentra lo que *está por encima* de su propia naturaleza (la *sustancia* de la divinidad). Entonces, la sustancia divina, antes enunciada como "supra-sustancial incognoscible", es entendida ahora como *accesible* por medio de la *materialidad* común al hombre.

Por ende, Juan Damasceno llamaría a la naturaleza sacramental de la imagen, "simbólica", ya que, por un tipo de realidad (la material, conforme a la naturaleza humana) es posible nombrar, encontrar y tener acceso a otro tipo de realidad (la divina, por encima de la naturaleza humana). Así, la imagen, por la materia presente en ella (v.g. pan, vino o agua), sería llamada "*símbolo* de la divinidad".

Esta alusión a la imagen como "símbolo" en el marco del argumento sacramental, sin embargo, le exigió al de Damasco puntualizar una serie de distinciones terminológicas que evitasen confundirla con apelativos tales como *figura*¹¹³ (τύπος), *ilusión* (φάντασμα) y *representación*¹¹⁴ (ἀντίτυπος) y con ello, distanciarse de las herejías circundantes de la época. La imagen-símbolo, siendo ajena a cualquiera de estos apelativos, fue considerada entonces como verdadera "imagen divina" (θείαν εἰκόνα) por ser lugar real de la divinidad.

2.4. Argumento anagógico

En consecuencia del argumento sacramental, Juan Damasceno hizo una interesante acotación al tradicional concepto de *materia*, otorgándole un lugar incluso privilegiado en el conocimiento sobre lo divino. Sin embargo, a las conclusiones presentadas por el autor

¹¹² Cfr. EF 86, 84-87.

¹¹³ EF 86, 114-116: "El pan y el vino no son figura del cuerpo y sangre de Cristo (¡no ocurra tal!), sino el mismo cuerpo divinizado del Señor. El mismo Señor dijo: Esto es -no una figura de mi cuerpo, sino-mi cuerpo, y -no una figura de la sangre- sangre".

¹¹⁴ Dice Juan Damasceno: "Pero si algunos han llamado al pan y al vino las "representaciones" del cuerpo y de la sangre del Señor, como dijo Basilio, el Teóforo, no se refieren a la ofrenda después de la consagración, sino que la llaman de ese modo antes de ser consagrada.", Cfr. EF 86, 163-166. De manera semejante diría que "[s]e dicen "representaciones de los bienes futuros" no porque no sean verdaderamente [... símbolos de la divinidad], sino porque a través de ellos tenemos parte hoy día de la divinidad [...]", Cfr. EF 86, 180-182.

en dicho argumento, nos surgen incógnitas del tipo ¿cómo es que la imagen hace accesible lo que, por sustancia, es inaccesible? ¿Cómo por la *materia* de la imagen se da a conocer lo divino-inmaterial? Ante cuestionamientos como éstos, hechos también en la época, en particular por los planteamientos iconoclastas judíos, nuestro autor respondería por medio de la minuciosa conformación del concepto de "unión" como "compenetración"(περιχώρησις).

Primero, se afirmó que a pesar de su condición material, la imagen estaría *unida*, a causa de la divinidad¹¹⁵, a la divinidad misma¹¹⁶. Así por ejemplo, cuando hacemos el discurso de la carne divinizada, su supra-exaltación, hablamos de la riqueza encontrada por la carne a partir de la unión y cohesión (ένώσεώς τε και συμφύϊας) con Dios.¹¹⁷ De tal suerte que esta *unión* o *congenitalidad*¹¹⁸ de la materia con la divinidad encuentra su mayor expresión en la *encarnación*¹¹⁹ del Cristo, en quien se han unido dos naturalezas en una hipóstasis, que poseen una compenetración (περιχώρησις) recíproca de modo inconfuso e inmutable.¹²⁰ Así entonces, la imagen sería la *compenetración* de dos naturalezas distintas sin por ello asumir una *mezcla* en el sentido estoico, como lo mencionábamos ya respecto al concepto de "conjunción" en nuestro Capítulo II.

Segundo, después de la unión con la divinidad, se dice entonces que la imagen adquiere los calificativos de ser, por una parte, *elevada* (ύψηλός) -materia elevada por la encarnación¹²¹-, *humilde* (ταπεινός) -divinidad humilde al hacerse carne por la encarnación- y *común* (κοινός) -de las dos naturalezas que conforman el compuesto que es

¹¹⁵ "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." Cfr. EF 91, 59-63.

¹¹⁶ EF 86, 84-87.

¹¹⁷ EF 91, 42-46.

¹¹⁸ En Aristóteles (*De generatione Animalium* 737 b 17) el término συμφυΐης significó, según LSJ, *grown together, naturally united*. Pero también en *Meteorologica* 382 b 11 significó *born with one, congenital, natural*. De aquí que hayamos traducido como *congenitalidad*, aludiendo a una especie de "naturaleza conjunta" o "naturaleza unida" con la divinidad.

¹¹⁹ "¿[...] 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." Cfr. EF 89, 24-31

¹²⁰ EF 91, 57-59.

¹²¹ Al haberse encarnado en los últimos tiempos, dice Juan Damasceno, "Cristo se sienta corporalmente, y su carne es glorificada. El Hijo de Dios es adorado junto con su carne con única adoración por toda la creación." Cfr. EF 75, 7-9.

la imagen.¹²² De aquí que, por apelar al carácter de "elevación" de la materia, la tradición haya nombrado este argumento como el "argumento anagógico" de la imagen¹²³.

Tercero, y por consiguiente, por esta *compenetración* se justificaría y afirmaríase que la imagen es un "mediador entre la divinidad y la humanidad", pues, tomando como ejemplo a Cristo-Imagen¹²⁴, Juan Damasceno afirmaríase que por la Encarnación, la materia se ha dignificado pues, ¿qué hay más grande [para la materia] que el volverse Dios un hombre? Por esto, siendo también perfectamente hombre, Cristo-Encarnado toma el título de "mediador entre Dios y los hombres (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων)"¹²⁵.

En consecuencia, cuarto, la acción fundamental de la imagen, estando unida como materia a la divinidad, es *unir* los ámbitos de lo material y lo divino: "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 ungiarse con aceite) e hizo del bautismo un lavado de regeneración [...]"¹²⁶. Pero la unión que es la imagen sería comprendida por nuestro autor, específicamente, como *comunión* y *participación* de la divinidad, ya que, por ella, nos comunicamos con Cristo y participamos de su carne y divinidad".¹²⁷

Entonces diríamos que, como conclusión del argumento anagógico, la *imagen* es la *compenetración* (unión) sin mezcla de dos naturalezas distintas (la humana y la divina),

¹²² EF 91, 146-147.

¹²³ "Anagogía" palabra procedente del latín *anagōge* transcripción de la griega ἀναγωγή (elevación), donde *ana* significa "hacia arriba" y *αγη* "llevar", definiendo a la "anagogía" como un «llevar hacia arriba». Cfr. Lampe. De acuerdo a lo dicho, el de Damasco le atribuiría a la veneración de una imagen un carácter especialmente *anagógico*. La materia, a través del designio de la divinidad, conduce al hombre a ir de la concentración en lo físico y en el mundo material, a la concentración en lo espiritual y divino.

Como muchos lo han anotado, este concepto remite a los escritores neoplatónico 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. Cfr. John Meyendorff, *Byzantine Theology, op.cit.*, 43. Al respecto es interesante las palabras de Olympiodorus, el último de los grandes filósofos paganos de Alejandría (principios del S. VI). Él cuestionaba "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 corporales e inmateriales, los ídolos fueron inventados para recordárnoslo y, por medio de ellos, por la contemplación y la devoción, tener en cuenta los poderes corporales e inmateriales". Cfr. A.H. Armstrong, "Some Comments on the Development of the Theology of Images" en *Studia Patristica*, vol. 9, (1966). Berlin, 125.

¹²⁴ Porque Cristo es la imagen de Dios: El Verbo sustancial, la imagen esencial, perfecta y viviente del Dios invisible. EF 8, 41-42.

¹²⁵ Cfr. EF 45, 45-48.

¹²⁶ EF 86, 87-90.

¹²⁷ EF 86, 168-169. De igual manera diría en otra parte que, por la imagen, "participamos de la divinidad", Cfr. EF 86, 167-168.

mediadora entre los ámbitos de lo divino y lo humano, haciendo de la naturaleza de cada uno de éstos una naturaleza *común*, donde la materia que en ella se encuentra es llamada *materia elevada*, y la divinidad, *divinidad humilde*¹²⁸.

2.5. Argumento sensorial

Las imágenes tienen una habilidad especial para beneficiar al espectador. A través de la percepción por los sentidos, el espectador conoce los eventos pasados de Cristo y de los santos o, incluso, es bendecido por ellos. Eso lo vemos ejemplificado cuando el de Damasco afirma de los discípulos ser bendecidos por Cristo por haber *oído* y *visto* sus palabras, milagros y sufrimientos¹²⁹.

Ahora bien, como sabemos, la percepción es la condición de posibilidad del conocimiento humano. Sin ella sería imposible generar las imágenes y, por tanto, la memoria generadora del conocimiento. Por ende, el argumento sensorial estaría apuntando en último término a ser un argumento de tipo cognitivo: gracias a lo percibido por la imagen es posible conocer a la divinidad.

De tal suerte es que Juan Damasceno afirmaría que "las cosas visibles son símbolos (σύμβολα) de las cosas que no se entienden"¹³⁰ y a su vez, "todas las cosas que se dicen de modo simbólico, tienen una inteligencia superior porque la divinidad es simple y sin figura."¹³¹ Así entonces, y concluyendo esta triada argumentativa, por la imagen "crece el conocimiento de Dios (θεογνωσία πεφύτευται)"¹³².

¹²⁸ Nótese que este concepto de "imagen" se acerca al que dábamos respecto a la "imagen divina" en el marco de la Antropología Damascénica.

¹²⁹ Al respecto Pelikan afirma que Cristo "gave his endorsement to the quest for beatitude through seeing and therefore for the use of icons as a present-day substitute for the miracles and other deeds which his disciples were privileged to behold." Cfr. Jeroslav Jan Pelikan, *The Christian Tradition, op.cit.*, 121. A este respecto recordemos también que el sentido por excelencia en la tradición cristiana oriental es el oído, y no la vista como en la tradición latina heredera del aristotelismo. Por el oído, la Escritura es escuchada y, por ésta, el hombre es santificado.

¹³⁰ EF 82, 49: τὰ γὰρ ὄρατὰ σύμβολα τῶν νοουμένων εἰσίν.

¹³¹ EF 11, 6-8.

¹³² Aquí, refiriéndose a la "imagen" como "Cristo encarnado". Cfr. EF 77, 30.

El *conocimiento de Dios*, definido como "inteligencia superior", pone de relieve lo que previamente habíamos enunciado sobre el *conocimiento* en general; que no es, como lo estableció Juan Damasceno, las cosas mismas, sino *imágenes de las cosas mismas*. Es por ello que podemos sostener que el conocimiento, siendo *imágenes*, es "símbolo de las cosas".

Lo anterior toma fuerza al citar los llamados argumentos iconodúlicos por excelencia. Retomando una serie de enunciados de sus antecesores, Juan Damasceno afirma en el marco de la discusión iconoclasta que:

a) "Veneramos también el modelo (τύπον) de la venerable y vivificante cruz, aunque esté hecha de otra materia, pues no veneramos la materia (¡no ocurra tal!) sino el modelo, en cuanto es símbolo de Cristo."¹³³ De manera muy semejante se dice que "no adoramos a la materia, sino a quien representa (εικονίζω)¹³⁴. Así, por una parte, se afirma que la materia en la imagen es "representante" de una realidad que ella no es (v.g. Cristo) (a.1); que la realidad representada en la materia de la imagen es llamada "modelo" (a.2); y que ese "modelo" en la materia es de carácter simbólico (a.3). Por tanto, concluimos, el valor de la imagen radicaría en su carácter simbólico.

b) "[E]l honor de las imágenes pasa al modelo"¹³⁵; o bien "[e]l honor dado a la imagen pasa al prototipo (πρωτότυπον)¹³⁶. Así, sabemos que el "modelo" es también llamado "prototipo" (b.1) y que el valor de la imagen (su veneración u honor), no queda en la imagen misma (o su condición material), sino que *pasa* al modelo (b.2).

c) "Pero el prototipo es lo que se ha representado, aquello de dónde sale el derivado."¹³⁷ Finalmente, se diría que la imagen es lo "derivado" de un modelo o

¹³³ EF 84, 61-63.

¹³⁴ EF 89, 40.

¹³⁵ EF 89,11-12.

¹³⁶ EF 89, 48. Cfr. Basileo de Cesaréa, *El espíritu Santo*, XVIII, 45: BPa 32, 183.

¹³⁷ EF 89, 8-9. Cfr. los conceptos de "origen" y "primer modelo" desarrollados por nosotros en nuestro capítulo I.

prototipo, en tanto que éste es lo representado en ella (c.2).

Por lo anterior sostenemos que el conocimiento de una cosa no tendría validez por su carácter de *imagen*, sino por representar al "prototipo" de donde se deriva. Entonces, parecería que su valor radicaría en *representar* (εικονίζω) lo que no-es ella, sino en el carácter "apofático" del prototipo.

Cuando seguimos esta argumentación podríamos preguntarnos: Si el conocimiento de algo es siempre de carácter apofático, pues una cosa es la imagen conocida, y otra el prototipo que esta representa, luego entonces ¿es el conocimiento un conocimiento de ausencias? ¿Es el conocimiento humano el lugar de la ignorancia?

Según Juan Damasceno, aún cuando el prototipo de la imagen no *sea* la imagen misma, el prototipo sí *está* en ella. Así por ejemplo, en el caso de la cruz de Cristo, se dice que "[...] veneramos el signo de Cristo, porque allí donde esté el signo, allí también estará Él. En cambio, después de la destrucción del modelo, si ocurriese, no debemos venerar la materia a partir de la cual está formado el modelo de la cruz, aun cuando sea oro o piedras preciosas. Veneramos todo lo que está consagrado a Dios, pues dirigimos a él la veneración."¹³⁸

Lo anterior podríamos comprenderlo mejor a la luz de la lectura del concepto "lugar". De manera casi imperceptible, Juan Damasceno al inicio de su capítulo 13¹³⁹ hace la distinción entre tres tipos de lugar:

- a) Lugar corporal
- b) Lugar intelectual
- c) Lugar divino

¹³⁸ EF 84, 69-73.

¹³⁹ "Solo la Divinidad es incircunscrita".

El *lugar corporal*, señaló, es el "límite de lo que contiene, lo mismo que lo que se abraza es lo contenido"¹⁴⁰; el *lugar intelectual* es "donde la naturaleza intelectual e incorpórea se percibe y existe: allí donde está presente y obra. No abrazándose de modo corporal sino intelectual, porque no tiene figura como para que sea comprendida corporalmente"¹⁴¹. Así, aseveramos que, aún cuando la *imagen* no sea la realidad conocida, la realidad sí *está* en aquella. Estaríamos afirmando por ende que la *imagen* es una especie de *lugar intelectual*, en donde la naturaleza de algo (incluso la naturaleza intelectual o divina), se percibe y existe. Es aquí donde la contribución de Juan Damasceno se destaca y deja su impronta en el pensamiento occidental y oriental, al asentar que allí donde esté el signo de Cristo, está Cristo mismo.

Por último, decimos que el *lugar intelectual* que es la imagen, al referirnos a la *imagen divina*, también es un *lugar divino*. Éste, definido como "aquél que participa más de la actividad y caridad [de Dios]"¹⁴², pone de manifiesto no sólo que en la *imagen divina* está Dios mismo (*lugar intelectual*), sino que ella *participa más* de su naturaleza¹⁴³.

En conclusión sostenemos que la *imagen* es, aún la *imagen divina*, un "lugar intelectual" dentro del proceso del conocimiento; esto es, aquello en donde se percibe y existe lo *representado* por ella.

2.6. Argumento metafísico

En realidad, este argumento se muestra como la parte conclusiva de los anteriores, poniéndonos de cara a reconocer el lugar de la imagen en la metafísica damascénica. Enlazado con el argumento antropológico, Juan Damasceno afirmaría que tanto los símbolos¹⁴⁴, como la percepción¹⁴⁵ del hombre son dobles y compuestos. Ya sea por medio

¹⁴⁰ EF 13, 2-3.

¹⁴¹ EF 13, 7-9.

¹⁴² EF 13, 17-18.

¹⁴³ La cual, como anotábamos en nuestro primer capítulo, se conoce por su "actividad".

¹⁴⁴ Refiriéndose por "nacimiento" al bautismo, y por "alimento" a la Eucaristía, Juan Damasceno diría que "[...] pues somos dobles y compuestos, era necesario también que el nacimiento fuera doble, e igualmente que el alimento fuera compuesto", Cfr. EF 86, 40-42. Por esto, ambos símbolos son "dobles", pues están conformados de la naturaleza material (pan o agua) y de la naturaleza espiritual. De igual manera Cfr. EF 82, 36-42: "Toda vez que el hombre es doble, a partir

de los binomios visible/invisible, sensible/intelectual o material/espiritual, nuestro autor aseguraría que porque el hombre es la conjunción de dichos binomios, percepción y símbolos lo son también.

Pero, sabiendo nosotros ya, que la imagen se forma a partir de la percepción, y también que es de naturaleza simbólica, nos parece claro y lógico deducir que es, en conclusión, también de naturaleza doble y compuesta.

Si lo anterior es correcto, de ello podríamos afirmar que el lugar de la imagen en la metafísica damascénica es ser a partir de naturaleza visible/invisible y de sustancia sensible/intelectual (f.1); por lo que se ha de definir como compuesta y doble (f.2); al igual que el conocimiento derivado de ella (f.3).

Finalmente podríamos establecer que, aun cuando se tratase de una "imagen divina", se diría de ella que en virtud de su constitución metafísica es siempre una criatura. En este sentido estaríamos respondiendo afirmativamente a la pregunta que nos planteara el autor en el primer capítulo de esta investigación, de si era o no posible encontrar entre las criaturas una imagen de la divinidad: No siendo el hombre la única "imagen divina"¹⁴⁶, existen otras imágenes capaces de *representar* a la divinidad.

Como lo mencionábamos al inicio de este apartado, de cada uno de los argumentos aquí presentados, podemos reconocer una definición específica de "imagen". Así, decimos que del argumento tradicional dícese por antonomasia de la *imagen* ser un *conocimiento* (de Dios); el argumento didáctico, que la imagen es un *libro de iletrados*; el argumento sacramental, que la imagen es un *símbolo*; el anagógico, que es una *compenetración de las*

de alma y de cuerpo, también nos dio [Dios] una doble purificación, a través del agua y del Espíritu. Por una parte, el Espíritu renueva lo que hay en nosotros conforme a imagen y semejanza, por otra parte, el agua, a través de la gracia del Espíritu, limpia al cuerpo del pecado y aleja la corrupción. Cumple el agua con la imagen de la muerte, el Espíritu, en cambio, ofrece la prenda de la vida".

¹⁴⁵ Puesto que "[...] estamos compuestos a partir de lo visible y lo invisible, esto es, a partir de lo intelectual y lo sensible [...] percibimos de un modo doble al Señor" EF 85, 2-7.

¹⁴⁶ En este punto es donde Juan Damasceno justifica por qué es válido venerar imágenes no sólo de Cristo (hecho hombre), sino también de la Virgen, de los Santos o de los Apóstoles: "[...] habrán de oír cómo Dios desde el principio creó al hombre conforme a su propia imagen. Así, ¿a causa de qué nos veneramos unos a otros si no es en cuanto hemos sido hechos conforme a la imagen de Dios? [...]". Cfr. EF 89, 5-6.

naturalezas divina y humana y, por lo tanto, mediadora de ambos ámbitos; el sensorial, que siendo una representación del modelo que la deriva, la imagen es un conocimiento siempre apofático definido como "lugar intelectual"; y finalmente, el argumento metafísico, definió a la imagen como criatura de naturaleza doble y compuesta.

Ahora bien, el paso de una definición a otra, a partir del argumento sacramental, nos muestra el proceso por el cual el autor generó la síntesis entre los términos de εἰκὼν y φανταστός. Siendo un *símbolo*, la imagen pondría en escena la constitución doble del ser humano, gracias a la cual es posible afirmar posteriormente cómo la imagen es, según el argumento anagógico, *compenetración* de dos naturalezas. Hasta aquí el autor estaría considerando únicamente a la imagen como imagen/εἰκὼν a partir de la noción hombre-imagen divina.

Es a partir del argumento sensorial, donde Juan Damasceno introduciría y sintetizaría el concepto de φανταστός con el de εἰκὼν. La irremediable condición material del hombre y, por tanto, el irremediable conocimiento a través de lo imaginable, hace pensar a nuestro autor la irremediable existencia de φανταστός que, por así decirlo, sean también "imágenes divinas". De aquí que se insistiera en su doble pertenencia (a la naturaleza material y la divina¹⁴⁷) a través de la noción "lugar-divino"¹⁴⁸. Sólo así, el concepto de "imagen divina" concluido en el argumento metafísico, pone en escena ambas nociones. La constitución metafísica de la "imagen divina" (θεῖαν εἰκόνα), en tanto que, *criatura de naturaleza doble y compuesta* es la síntesis del φανταστός y el εἰκὼν.

¹⁴⁷ De aquí que se insistiera leer el concepto de "imagen", a la luz de la Encarnación: Cristo-imagen, realmente de dos naturalezas.

¹⁴⁸ Donde por medio del concepto "lugar", perteneciente, en primer lugar, al ámbito de lo corporal, se haga referencia también al ámbito de lo divino sin-lugar.

Conclusiones

El objetivo principal de este capítulo fue determinar el lugar del φανταστός o *lo imaginable* (φανταστός) en el proceso del conocimiento humano, para comprender el argumento central de la defensa de las imágenes como "divinas". Para ello, fue necesario definir inicialmente qué entendió Juan Damasceno por *conocimiento* en general, por lo que expusimos, en el primer apartado que lo conforma, la distinción entre *conocimiento de la existencia* y *conocimiento de la sustancia*. Describiendo al primero como aquél que señala que algo *es*, en tanto que es perceptible, y, al segundo, como el que indica *qué es* ese algo, se determinó que, siguiendo al argumento de autoridad empleado por el autor la divinidad es incognoscible sustancialmente. Por esta razón es que se sostendría que la existencia de Dios es conocida por su creación, esto es, por lo perceptible de Dios.

Así, teniendo como único horizonte de *conocimiento* a la existencia, se procedió a definir únicamente a este tipo.

Puesto que los conocimientos vienen de las cosas que existen y, lo que existe, es a su vez todo cuanto está bajo nuestra percepción sensible, luego entonces, fundamentamos el conocimiento en la *percepción*.

Al definir qué es la percepción y los elementos que la constituyen (sensación, imagen y memoria), se determinó que φανταστός es, en particular, la pasión sobre la que descansa dicha percepción y, por ende, también el conocimiento.

Este objeto de la imaginación, *lo imaginable*, fue definido más específicamente como "la pasión que, por su vehemencia, llega a la sensación", estableciendo con esto que no todo acontecimiento de la vida de lo material es asequible para la conformación de *lo imaginable* y, por lo tanto, del *conocimiento*. Sólo aquello que, por su fuerza, tamaño y violencia *considerables* es *advertido por la sensación* y *transmitido a la memoria* es llamado "imaginable".

Reunidos los elementos necesarios, el *conocimiento de lo existente* fue definido como la conservación en el alma (específicamente en la pasión de la *memoria*) de *lo imaginable* percibido que, por su *vehemencia*, ha quedado "marcado" como *recuerdo* de una sensación (o de un pensamiento) y que, en el caso de los seres intelectuales, produce el entendimiento de lo percibido. Así, concluimos que el *conocimiento de lo existente* no es respecto de "las cosas mismas" sino respecto de *lo imaginable* de las cosas percibidas. Luego entonces, el conocimiento es, esencialmente, una *abstracción*.

Posteriormente, en la segunda parte del primer apartado, diferenciamos al *conocimiento* del *discurso*. Así, siendo el conocimiento un momento previo al discurso, se sostuvo que de la divinidad sólo es posible generar un discurso sobre su existencia.

Dicho discurso sobre la divinidad fue descrito como un "llamar al modo humano" a la divinidad. El "modo humano" en como se llama, dice o nombra a la divinidad fue definido como aquello que es *accesible*, *provechoso* y *bueno* a nuestra naturaleza humana. Luego entonces, se afirmó que el "modo humano" es todo cuanto cae bajo el aspecto de sustancia intelectual y/o sensible, y de naturaleza invisible y/o visible.

Ahora bien, que la divinidad fuese llamada al "modo humano" nos anunció por qué Juan Damasceno afirmó que de la divinidad sólo se puede hablar por medio de los existentes (la creación). Siendo la creación, lo que no-es la divinidad, se determinó cómo es que el "modo humano" por el que se nombra a la divinidad es siempre una vía negativa de acceso a ella: Puesto que la divinidad no sólo no-es, sino está sobre el ser mismo (es lo supra-sustancial que da el ser), luego entonces el *nombre* de la divinidad es siempre un nombre "apofático".

Concluimos el primer apartado de este capítulo, afirmando que si $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ está en la base del conocimiento y éste, a su vez, lo están en la del discurso y en la de los nombres (apofáticos) de Dios, luego entonces, $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ está en la base también de ellos.

En el segundo apartado del capítulo nos concentramos específicamente en definir a *lo imaginable* como *conocimiento* y *discurso* de la divinidad. Por medio de la enunciación de

seis argumentos distintos en el tratamiento del tema "imagen", afirmamos que Juan Damasceno conjuntó dos conceptualizaciones diferentes (*φανταστός*, heredera de la tradición nemesiana-aristotélica, y *εἰκών*, heredera de la tradición capadocia y, posiblemente, de la tradición platónica) para forjar, finalmente, el concepto de "imagen divina" (*θείαν εἰκόνα*), digna de ser venerada.

Por una parte, la inclusión de *φανταστός* en la apología de la *imagen* (*εἰκών*) en general, promovió una "reivindicación" del ámbito material como la condición de posibilidad para el conocimiento de lo divino. Sólo entonces, pudimos explicar por qué el Damasceno dijo que la *imagen* es un "lugar divino", esto es, materia que participa de la divinidad, adquiriendo un estado "anagógico" (de elevación).

Por último, se pudo definir a la *imagen* como *medio, conjunto, unión y compenetración* de naturalezas distintas. Sólo así definida, resultó comprensible por qué la *imagen* fue considerada por el de Damasco como un *nombre* al "modo humano". Por esto, y puesto que este concepto repite lo que previamente se afirmaría sobre el "hombre", concluimos que tanto la Antropología como la Teoría del Conocimiento damascénicas fueron usadas por el autor para determinar, por un lado, qué es una *imagen* y, por otro, por qué ella, siendo "lugar de la divinidad", es digna de ser venerada.

Finalmente, como conclusión general del presente capítulo, decimos que si la existencia de una *imagen divina* y la justificación de su veneración tiene por base a la *φανταστός* (pasión que, por su vehemencia, llega a la sensación, siendo asequible al recuerdo), entonces la *imagen divina* es el conocimiento de la divinidad por el *recuerdo*. Esto nos descubriría que tanto la Teoría de la imagen, como la iconodulia desarrolladas por nuestro autor, defendieron lo que la Tradición y la autoridad de la Iglesia afirmarían respecto a lo que se conoce y se dice de la divinidad, ya que el *recuerdo*, según nuestro autor, se encuentra especialmente en la Tradición escrita y en la oral.

CONCLUSIÓN

La pregunta de qué es una *imagen* en la *Expositio Fidei* fue para nosotros una ocasión para reflexionar acerca de los elementos metafísicos y antropológicos presentes en el pensamiento de Juan Damasceno.

Esta tesis ha pretendido ser una contribución al antiguo debate acerca de si la *imagen*, como algo esencialmente material y sensible, puede dar a conocer, transmitir, si quiera acceder a algo inmaterial e intelectual como, por ejemplo, la divinidad. Dicho en pocas palabras, este trabajo reactivó el antiguo problema: ¿puede existir la "visión" de lo "invisible"? La respuesta que ofrecimos, apoyada en los argumentos del Damasceno, fue que, al ser un *ser doble* -tanto de sustancia intelectual y sensible, como de naturaleza visible e invisible-, la *imagen*, aún desde su materialidad, da a conocer y expresa lo invisible e inmaterial de la divinidad. Por ende, sostuvimos que la *imagen* es la visión de lo invisible.

Lo que distingue a la presente investigación es que está escrita desde la filosofía o, para ser más exactos, desde los enunciados referentes al *conocimiento* propios de la argumentación filosófica de la EF los cuales consideramos se ocupan del asunto de la *imagen* precisamente como un tema eminentemente cognitivo. Por ello, el interés de nuestra tesis fue siempre de carácter filosófico; su pretensión, el determinar qué relación tiene la *imagen* con el ámbito intelectual (no-sensible) en el hombre; y su propuesta, el sostener que es imposible identificar y entender en la EF qué es "imagen" sin hacer referencia al "conocimiento humano".

Ya que este trabajo se inscribe en una propuesta de lectura del concepto de "imagen" según la "Teoría del conocimiento" expuesta en la EF, su método se caracterizó, en primer lugar, por ser uno selectivo de textos respecto a la "Teoría de la imagen" y, en segundo lugar, uno de análisis textual para la posterior construcción de la coherencia conceptual de sus términos.

En el primer capítulo, retomando el hilo conductor de la argumentación de la doctrina de la creación damascénica, sostuvimos que para identificar el concepto de "imagen" es necesario, primeramente, comprender la consistencia metafísica de la *criatura*, esto es, de "todo cuanto a venido de la nada al ser". Así, bajo el presupuesto de que la *imagen* es también una criatura, se determinó, en primer lugar, que ella es un sujeto de *cambio* que, en segundo lugar, *no-es completamente* bueno, ya que es *trascendido, participado* y, por tanto, *no-idéntico* a la divinidad. Por esto, concluimos que la *imagen* es lo *absolutamente* distinto a Dios. Esta idea de *imagen* nos condujo a formular la pregunta de si entre las criaturas es posible encontrar una *imagen divina* (θεϊάν εικόνα).

En el segundo capítulo afirmamos que la pregunta inaugurada al final del primer capítulo se responde a través de la propuesta antropológica del autor. Éste, al defender que el *hombre* es una *imagen divina*, nos ofreció, por una parte, resolver positivamente dicha pregunta y, por otra parte, conocer la estructura "ontológica" de éste. Así, por deducción del esquema cosmogónico seguido de la doctrina creacionista concluimos que la *imagen divina* es un *ser de doble pertenencia* en tanto que *sustancia media* (entre lo sensible y lo inteligible) de *doble naturaleza* (visible e invisible). Definir así a la *imagen divina* permite identificar el *puesto* de ésta tanto en referencia al mundo como en referencia a Dios. En primer lugar, al ser entendida como un *microcosmos* que contiene lo propio de cada una de las sustancias que conforman al mundo en general, se encuentra "muy por encima" de la totalidad de los seres creados. En segundo lugar, al ser entendida como *inteligencia y libertad cambiante* (por ser *criatura* "racional"), está "muy por debajo" de la divinidad.

Determinar este *puesto* "cósmico-teológico" nos permitió reconocer que la *imagen divina* tiene una distinción especial entre las criaturas: ser *semejante* a la divinidad. Dicho distintivo, sostuvimos, sería de tipo *ejemplar*, es decir, en vez de aludir a una *identidad*, la *semejanza* haría referencia a una *ejemplaridad* descrita como un ser "asimétrico" y "desproporcionado" entre la *imagen* y la divinidad. Por esto, concluimos que el carácter "absolutamente distinto" de la *imagen* con respecto a su Creador, enunciado en el primer capítulo, no estaría haciendo referencia a la imposibilidad irremediable de la existencia de

una *imagen divina* entre las criaturas. Es posible afirmar la existencia de una *imagen* de la divinidad siempre y cuando ella sea entendida no en identidad con ésta, sino como *ejemplo*, *vínculo*, *medio*, *conjunto*, *mezcla*, *recipiente* y demás apelativos que, en el marco de la antropología damascénica, aluden a su puesto distintivo con respecto a las demás criaturas y en relación con Dios.

En el tercer y último capítulo nos planteamos la posibilidad de llevar el problema de la *imagen divina* fuera de un esquema netamente antropológico. Así, en un afán de sentar las bases para una posible "Teoría de la imagen" en Juan Damasceno, desarrollamos la que, como inicialmente propusimos, fuera la tesis central de la presente investigación: una lectura del concepto de "imagen", generado hasta ahora, a la luz de la supuesta "Teoría del conocimiento" esgrimida por el autor, por medio de la cual descubrimos que, usando el término $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ (*lo imaginable*), Juan Damasceno precisaría de manera definitiva lo que entendería por *imagen divina*.

Para justificar lo anterior desarrollamos los seis argumentos que el autor utilizó para su cruzada iconodúlca. Nos referimos a aquellos que determinan, primeramente, por qué una *imagen* puede ser asequible de "divinización" y, por consiguiente, por qué es defendible su veneración. Fue especialmente en los argumentos *sacramental*, *anagógico*, *sensorial* y, finalmente, *metafísico* donde observamos que la balanza de la argumentación se inclinaba a concluir que una *imagen* es "divina" por ser transmisora de su *conocimiento*. Sin embargo, para poder llegar a la comprensión de esto, fue necesario, además, poner previamente en claro lo que el autor entendió por *conocimiento* en general, esto es, *lo imaginable* de las cosas percibidas, donde a este último se le comprende como la pasión que, por su fuerza, tamaño y violencia *considerables*, es *advertida por la sensación* y *transmitida a la memoria*. Así, sostener que *lo imaginable* es aquello sobre lo que descansa el conocimiento pondría en la mesa, por una parte, que éste es una especie de *abstracción* (acceso a *lo imaginable* y no a las cosas "en-sí") y, por otra parte, el valor de la *sensibilidad*, propia de la corporalidad humana, no sólo en el proceso del conocimiento en general sino, por ende, también en aquél sobre la divinidad. Esto reivindicaría tanto el ámbito de lo material en el acceso a la divinidad como la redefinición de la *imagen divina* ahora desde su constitución

criatural, esto es, como *lugar o nombre de la divinidad al modo humano*. Por esto, aún siendo *criatura*, cambiante y material, se concluiría de la *imagen* que es digna de ser llamada "divina", en tanto que "nombre" y "lugar" de ésta, *medio de elevación* a la divinidad. Entonces, además de ser *conjunto, mezcla, medio* y demás apelativos que previamente dijimos de ella, la *imagen* sería *compuesto* de ámbitos distintos en tanto que *compenetración* de naturalezas divina y humana, es decir, *conocimiento* de la divinidad a través de lo que nos es *natural, propio, accesible, provechoso*: la vida de lo sensible propia de la corporalidad del compuesto humano.

De manera general, admitimos que al introducir el concepto de φανταστός en su definición de θείαν εικόνα, Juan Damasceno la concibe como una especie de "mediación intelectual" entre Dios y el hombre, o bien como una "participación intelectual" de lo divino para con lo humano, consecuencia de haber concedido que la *imagen* es una *criatura*: si se dice que la criatura es "participada" por *tomar parte* del ser de la divinidad en el momento de su creación, luego entonces la criatura intelectual (el hombre como θείαν εικόνα) es una "participación intelectual".

De esta forma, sostenemos que la iconodulia damascénica haría su defensa de la *imagen* a partir de una valorización de lo material propio del conocimiento, inspirada en la acción divina en la constitución ontológica del hombre (ser criatura intelectual), exaltando a lo sensible desde una visión optimista de la razón natural y su capacidad de abstraer el contenido intelectual del mundo a partir de los datos de los sentidos, *lo imaginable*.

La idea de *imagen* según Juan Damasceno aproximaría a la distancia mínima (lo corporal) a la divinidad, de tal manera que el fiel pudiera establecer con la *imagen* venerada (el ícono) una *contemplación* no sólo de la divinidad, sino también de *lo creado* implícito en ella, lo que lo llevaría a establecer con el mundo y con Dios una relación de tipo simbólica, ejemplar y abstracta, esto es, un acceso *mediado* (pero próximo), mas no directo, desde lo que de éstos es "imaginable".

Desde un principio supimos que el itinerario filosófico que proponíamos en torno al concepto de *imagen* en la EF dejaría algunos temas importantes sin explorar. Ya sea por que pertenecen más al ámbito de la Teología o al de la Teoría de la imagen, o porque, aún en el ámbito filosófico, hubieran hecho de nuestro proyecto uno interminable. Mencionamos solamente algunos de los que, creemos, abren de manera inmediata diversas perspectivas a la investigación sobre nuestro tema.

El primero de ellos se refiere a la distinción terminológica vasta entre *sustancia*, *naturaleza* e *hipóstasis* que, como lo mencionamos en el primer capítulo¹, llevó a innumerables discusiones no sólo en la época de nuestro autor sino, incluso, en los siglos posteriores hasta llegar al Concilio de Trento (1545-1563). Por su importancia en la conformación del dogma cristiano, especialmente en el referente a la "consustancialidad" de las tres hipóstasis trinitarias, dicha distinción terminológica ha sido origen de profundos análisis, principalmente teológicos, que han llevado a su exclusiva investigación motivando la escritura de varias tesis doctorales que lo abordan de manera exhaustiva y completa incluso en referencia a Juan Damasceno. Lo que nosotros vislumbramos es una posible lectura metafísica del concepto de "imagen" arrojado por la presente investigación, a la luz del concepto "hipóstasis" aclarado por los trabajos mencionados.

El segundo de estos temas es el referente a "Cristo". Éste, considerado también como *imagen divina* ha representado para la Teología de la imagen la piedra angular de su reflexión. Pensamos que el estudio cristológico que pudiera hacerse dentro de la EF, aportaría un sinnúmero de datos importantísimos para continuar nuestra reflexión en torno al concepto de "imagen" en general.

El tercer y último tema al que, creemos, vale la pena llamar la atención en este momento es el que nos invita a extender nuestra propuesta (una lectura del concepto de "imagen" a la luz de la noción de *conocimiento*) a las demás obras del autor, especialmente a los tres

¹ Cfr. nota 76 del primer capítulo.

discursos del *De imaginibus oratio* o, también llamado *Contra imaginum calumniadores*, el cual lleva por tema principal el de la *imagen*.

Hemos investigado y escrito esta tesis movidos por una inquietud y por una convicción. Nuestra inquietud es la necesidad personal de conjuntar la reflexión filosófica tanto con la teológica como con la artística en las que también nos desempeñamos profesional y vocacionalmente. Nuestra convicción es que, al ser un concepto compartido entre ellas, teniendo además un talante de tan profunda envergadura en sus ideas, creencias y procesos creativos, la *imagen* es el concepto que, por excelencia y privilegiadamente, hace posible la conjunción de estos tres saberes.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE REFERENCIA

- BOTTERWECK, G. Johannes, *et al.* *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*. Alfonso de la Fuente Adanez y José Luis Zubizarreta (trads.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. (1a ed., 1970: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer).
- BOVER, José M. y José O'Callaghan (eds.). *Nuevo Testamento Trilingüe*. Madrid: BAC, 1977.
- COROMINAS, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1980-1991
- DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, vol. 22, (1963). Daniel Ruíz Bueno (trad.). Barcelona: Edit. Herder (Sección de Teología y Filosofía).
- Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme/Instituto Patrístico Agustiniano, 1991.
- DENZINGER, Henricus y Adolf Schönmetzer. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, / Quod primum ed. Henricus Denzinger et quod funditus retractavit, auxit, notulis ornavit Adolfus Schönmetzer*, vol. 36, (1967). Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma: Herder.
- GARCÍA Luna, Tomás. *Manual de Historia de la filosofía*. Madrid: Rivadeneyra, 1847.
- JENNI, Ernest y Claus Westermann. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento [DTMAT]*. J. Antonio Múgica (trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978 (1a ed., 1971: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Munich: Chr. Kaiser Verlag).
- KITTEL, Gerhard y Gerhard Friedrich (eds.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol 10, (1932-1979). Stuttgart: Kohlhammer.
- KÜRZINGER, Josef (ed.). *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament*. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1979.

- LAMPE, G.W.H. *Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1995
- LEÓN-DUFOUR, Xavier. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Alejandro Esteban Lator Ros (trad.). Barcelona: Herder, 1972. (1a ed., 1965: *Vocabulaire de théologie biblique*. París: Cerf).
- LIDDELL, Henry George y Robert Scott (eds.). *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1889.
- MIGNE, J.P. *Patrologia Graeca (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca)*. 1844-1855.
- *Patrologia Latina (Patrologiae Cursus Completus, Series Latina)*. 1857-1866.
- MIR, José María. R.P. *Diccionario ilustrado Latino-Español/Español-Latino*. 21a ed. Barcelona: VOX/Larousse, 2006.
- PABÓN S. DE URGINA, José M. *Diccionario Manual Griego. Griego clásico-Español*. 20a ed. Barcelona: VOX/Larousse, 2007. (1a. 1967).
- ROSSANO, P., G. Ravasi y A. Girlanda. *Nuevo diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990. (1a ed., 1988: *Nuovo dizionario di Teologia Biblica*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline).
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *La espiritualidad del Oriente cristiano. Manual sistemático*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, vol. 17: 127. Berlin: De Gruyter, 1988.
- UBIETA, José Ángel (ed.). *Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.
- ZERWICK, Max y Mary Grosvenor. *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento*. José Pérez Escobar (trad.). Estella, Navarra: Verbo Divino, 2008. (1a ed., 1966: *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*. Roma: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 197).

FUENTES PRIMARIAS

- ARISTÓTELES. *Acerca del Cielo*. Miguel Candel (trad.). Madrid: Gredos, 2008.
- . *De Anima*. Tomás Calvo Marínez (trad.). 6a ed. Madrid: Gredos. 2008 (1a ed., 1978).
- . *De Anima*. W.D. Ross (ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1956.
- . *Física*, Guillermo R. de Echandía (trad.). Madrid: Gredos, 1995.
- . *Metafísica (Edición Trilingüe)*. García Yebra Valentín (trad.). Madrid: Gredos, 1998.
- GREGORY OF NYSSA. "Dogmatic Treatises; Select Writings and Letters" en *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 5, series II, (1983). Philipp Schaff y Henry Wace Phillip (trads. y eds.). New York: Charles Scribner's Sons, 1893.
- NEMESIUS Emesenus. *De natura hominis*. Burgundio de Pise (trad.). G. Verbeke y J. R. Moncho (eds.). Leiden: Brill (Collection Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum. supplément/Centre De Wulf-Mansion), 1975.
- NEMESII Emeseni. *De Natura Hominis*. Morani Moreno (ed.). Leipzig: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1987.
- PLATÓN. *Leyes X*. Francisco Lisi (trad.). Madrid: Gredos, 1999.
- PLOTINO. *Enéadas I-II*. Jesús Igal (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2001 (1a ed. 1982).
- . *Enéadas. V-VI*. Jesús Igal (trad.). Madrid: Gredos, 1998.
- SOLANO, Jesús (ed.). *Textos Eucarísticos Primitivos II*. Madrid: BAC (118), 1954.
- TOMAS de Aquino. *De Veritate 25. Acerca de la Sensibilidad*. Juan Fernando Sellés (trad.). Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuaderno de Anuario Filosófico, 121), 2001.

----- . *Sobre la Naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Paulo Faitanin (ed.). Pamplona: Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuaderno de Anuario Filosófico, 115), 2000.

*** Ediciones y traducciones de la obra de Juan Damasceno**

DES HEILIGEN JOHANNES VON DAMASKUS. *Genauere Dargelegung des orthodoxen Glaubens (Aus dem griechischen Übersetzt)*. Prof. Dr. O. Bardenhewer, Prof. Dr. K. Weyman y Prof. Dr. J. Zellinger, (trads. y eds). München: Josef Kösel & Friedrich Pustet, Verlagsabteilung Kempten, 1923.

GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*. Vittorio Fazzo (trad.). Roma: Città Nuova Editrice (Testi patristici, 36), 1997.

GIOVANNI DAMASCENO. *La fede ortodossa*. Roma: Città Nuova Editrice (Testi patristici, 142), (Introduzione, traduzione e note a cura di Vittorio Fazzo), 1998.

JEAN DAMASCÈNE. *Le visage de l'invisible*. Anne Lise y Darras Worms (trads.). París: J.P. Migne (Collection « Les Pères dans la foi » , numéro 57), 2009 (1a ed., 1994).

JOAN DAMASCÈ. *Exposició acurada de la Fe Ortodoxa*. Manuel Balasch (trad.). Barcelona: Edición Proa (Facultad de Teología de Cataluña-Fundación Enciclopedia Catalana), 1992.

JOHANNES von Damaskos, “Institutio Elementaris. Capita Philosophica (Dialectica)” en *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 1, (1969). Kotter, Bonifaius (ed.). Berlin: De Gruyter.

JOHANNES von Damaskos. “Expositio Fidei” en *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2, (1973). Kotter, Bonifaius (ed.). Berlin: De Gruyter.

JOHANNES von Damaskos, “Contra imaginum calumniatores orationes tres” en *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 3, (1975). Kotter, Bonifaius (ed.). Berlin: De Gruyter.

- JOHN OF DAMASCUS. *Exposition of the Orthodox Faith*, en *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Schaff Edition*, vol. 9, series II, (1899). Salmond, D.D. (trad.). New York: Charles Scribner's Sons/Oxford and London: Parker & Company. (reimpr. 1955).
- JUAN DAMASCENO. *Exposición de la Fe*. Juan Pablo Torrebiarte (trad.). Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- SAINT-JEAN DAMASCÈNE. *La foi orthodoxe suivie de Défense des icônes*. Emmanel Ponsoye (trad. y ed.). Paris: Institute Orthodoxe Français de Paris Saint-Denys, 1966.
- SAN JUAN DAMASCENO. *Discursos marianos*. Francisco Caminero Presbítero (trad.). Lérida: Imp. Mariana, ác. de F. Carruez, 1879.
- ST. JOHN DAMASCENE. *Dialectica*. Robert Grosseteste (ed.). Louvain-Paderborn: E. Nauwelaerts-F. Shöningh (Franciscan Institute, Publications-Text Series No. 6), 1953.
- ST. JOHN DAMASCENE. *Three Treatises on the Divine Images*. Andrew Louth (trad.). New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2003.
- ST. JOHN DAMASCENE. *On Holy Images*. Mary H. Allies (trad.). London: Thomas Baker, 1898. www.balamand.edu.lb/theology/Joicons.htm (acceso enero 2010).
- ST. JOHN OF DAMASCUS. *The Fathers of the Church. St. John of Damascus Writings* ("The Fount of Knowledge", "On Heresies", "The Orthodox Faith"). Frederic H. Chase, Jr. (trad.). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1999 (1a ed. 1958).

FUENTES SECUNDARIAS

- ABÚ Qurrah, Theodore. *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*. Sidney H. Griffith (trad.). Louvain: Peeters, 1997.
- AINSLIE, Douglas. *John of Damascus*. London: Unicorn, s.f.
- AMBROSIO de Milán. *Explicación del Símbolo. Los sacramentos. Los misterios*. Pablo Cervera Barranco (trad.). Madrid: Ciudad Nueva (Biblioteca Patrística), 2005.
- ANAGNOSTOPOULOS. B. "Μυστήριον in the Sacramental teaching of John of Damascus" en *Studia Patristica II, Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 64)*. Kurt Aland & Frank Leslie Cross (eds.). Berlin: Akademie-Verlag, 1957.
- ANASTOS, Milton V. "The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815" en *Dumbarton Oaks Papers. Vol. 8*. Robert Pierpont Blake (ed.). Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1954.
- ARCHIMANDRITA, Georgios Gerondas del Monasterio de San Gregorio del Santo Monte Athos. *Θέωσις. La Zéosis como finalidad de la vida humana*. (24 junio 2004). Barcelona: Institut de Teologia Ortodoxa San Gregori Palamàs.
- AUER, Johann. "El mundo creación de Dios" en *Curso de Teología Dogmática*, tomo III. Claudio Gancho (trad.). Johann Auer y Joseph Ratzinger (eds.). Barcelona: Editorial Herder, 1979. (1a ed., 1975: "Die Welt-Gottes Schöpfung", tomo II de la obra *Kleine Katholische Dogmatik*. Regensburg: Friedrich Pustet Ratisbona).
- AUSTER, Paul. *La invención de la soledad*. M^a Eugenia Ciochini (trad.). Barcelona: Anagrama, 1982. (del inglés, *The Invention of Solitude*).
- AUZOU, Georges. *En un principio Dios creó al mundo*. Jesús M. Asurmendi Ruiz (trad.). Estella, Navarra: Verbo Divino, 1976. (1a ed., 1973: *Au commencement Dieu créa le monde*. París: Cerf).
- AYERST, David y A.S.T. Fisher. *Records of Christianity*, vol. 2. Christendom Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- AZARA, Pedro. *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*. Madrid: Ediciones Siruela, 1995.

- BACIYUNJUZE, Mushagalusa Timothee. "John of Damascus and Heresiology: A Basis for Understanding Modern Heresy". Tesis de doctorado, Church History, (abril 2008). South Africa: University of South Africa. <http://uir.unisa.ac.za/handle/10500/2200?show=full> (acceso septiembre 2009).
- BALTHASAR, Hans Urs von (ed.). *Irenäus. Gott in Fleisch und Blut*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981.
- . *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne, 1988.
- BARTHÉLEMY, Dominique. *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique*. Paris: Cerf, 1964.
- BARASCH, Mosche. *Icon, Studies in the History of an Idea*. New York-London: New York University Press, 1995 (1a ed., 1992).
- BASILIO de Cesarea. *Panegíricos a los mártires. Homilías contra las pasiones*. María Alejandra Valdés García (trad.). Madrid: Ciudad Nueva (Biblioteca de Patrística), 2007.
- BASSOLS DE CLIMENT, Mariano. *Sintaxis histórica de la Lengua Latina I*. Barcelona: C.S.I.C., 1945.
- BAUMGARTEN, Alexandre. *Χώρα. Revue d'Études Anciennes et Médiévales*, núm. 5 (2007: "Plotino et le Néoplatonisme"). Iasi, Rumania: Polirom.
- BEAUCAMP, Evode. *La Biblia y el sentido religioso del Universo*. José Ma. Valverde (trad.). Bilbao: Mensajero, 1966 (1a ed., 1959: *La Bible et le sens religieux de l'univers*. Paris: Editions du Cerf (Collection « Lectio Divina », núm. 25).
- BELTING, Hans. *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: Verlag C.H. Beck, 2004.
- BERTINI Guidetti, Stefania. *I 'Sermones' di Iacopo da Varazze. Il potere delle immagini nel Duecento*. Firenze: Sismel edizioni del Galluzzo, 1998.
- BESANÇON, Alain. *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*. France: Fayard, L'esprit de la cité, 1994.

- BIANCHI, Ugo. (ed.). *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religioso. Studia patristica mediolanensia 12*. Milano: Vita e Pensiero, 1981.
- BLOCH, Ernst. *The Spirit of Utopia*. Anthony A. Nassar (trad.). Stanford: Stanford University Press (Meridian Crossing Aesthetics), 2000. (1a ed., 1964: *Geist der Utopie. Bearbeitete Neuauflage der sweitern Fassung von 1923*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp).
- BOLER, John F. "Intuitive and Abstractive Cognition" en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*. Norman Kretzmann, et al. (eds.). 4a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (1a ed., 1982), 460–78.
- BOSSHARD, Stefan N. *Erschafft die Welt sich selbst?* Freiburg: Herder, 1987.
- BOULGAKOV, Père Serge. *L'icône et sa vénération*. Constantin Andronikof (trad.). Lausanne, Suisse: Editions L'Age d'Homme, 1996.
- BRÉHIER, Émile. *La philosophie du moyen âge*. Paris: Éditions Albin Michael, 1937.
- BROTTIER, Laurence. *Figures de l'évêque idéal: Jean Chrysostome, panégyrique de saint Méléce. Jean Damascène, panégyrique de saint Jean Chrysostome*. Paris: Les Belles Lettres (Collection « La roue à livres »), 2004.
- BROWN, Peter. *El primer milenio de la Cristiandad occidental*. Barcelona: Crítica, 1997. E. A. Wallis Budge (trad.). (1a ed., 1996: *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, AD 200-1000*).
- BRUYNE, Edgar de. *Études d'Esthétique Médiévale*, tomo I, II y III. Genève: Slatkine Reprints, 1975 (1a ed., 1946: Bruges: De Tempel, 1946).
- BUTZKAMM, Aloys. *Faszination Ikonen*. Paderborn: Bonifatius, 2006.
- CANNON, W.R. *Histoire du christianisme au Moyen Age. De la chute de Rome à la chute de Constantinople*. Paris: Payot (Collection « Bibliothèque historique »), 1961.
- CAPDEVILA i Montaner, Vincenç-Maria. *Liberación y divinización del hombre, teología de la gracia*, tomo I, (1984: "La teología de la Gracia en el Evangelio y en las Cartas de San Juan"). Salamanca: Secretariado Trinitario.

----- . *Liberación y divinización del hombre, teología de la gracia*, tomo II, (1994: "Estudio Sistemático"). Salamanca: Secretariado Trinitario.

CASAS, Jesús Otero. *Salvación y belleza. Fundamento teológico de la Estética de la Revelación y del culto iconográfico*. Barcelona: Centre d'estudis Cristianisme i Justícia. Fundació Lluís Espinal (ITF, 35), 2000.

CHASE, Frederic H. (trad.). *Saint John of Damascus: Writings* (The Fathers of the Church, 37), Washington, DC: Catholic University of America Press, 1999.

CHEVALIER, Célestin Marie Bernard. *La mariologie de Saint Jean Damascène*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, (Orientalia Christiana analecta 109), 1936.

CLERC, Charly. *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIème siècle après J.-C.* Paris: E. de BOCCARD, 1915.

COCCIA, Emanuele. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. María Teresa D'Meza (trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora (Colección: "Filosofía e historia"), 2007. (1a ed., 2005: *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*. Milán: Bruno Mondadori).

CROMBIE, A.C. *Science, Art and Nature in Medieval and Modern Thought*. London: The Hambldedon Press, 1996.

CROSS, F. L. (ed.). *Studia Patristica vol. VI. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Part IV: Theologica, Augustiniana. (Texte u. Untersuchungen 81)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1962.

CROUZEL, H. "L'image de Dieu dans la Théologie d'Origène" en *Studia Patristica II, Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part 2*. Kurt Aland & Frank Leslie Cross (eds.). Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, tomo 64, línea V, tomo 9, (1957): 194-201. Berlin: Akademie-Verlag.

DAGONET, François. *Philosophie de l'image*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

DANIÉLOU, Jean. *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*. C. Prandi (trad.). Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna (Collection « Economica EDB »), 1975.

- . *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1994.
- DAVIDSON Kelly, John Norman. *I Simboli di Fede de la Chiesa Antica. Nascita, evoluzione uso del Credo*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2009.
- DE' MAFFEI, Fernanda. "Le Figurazioni Marginali del Salterio Khludov e l'iconoclastia" en VV.AA. *La Cristologia nei Padri della Chiesa*. Roma: Herder, 1985, 29-71.
- DEBRAY, Régis. *Vida y muerte de la imagen, Historia de la mirada en Occidente*. Ramón Hervás (trad.). Barcelona: Paidós, (Paidós Comunicación, 58), 1994. (1a ed., 1992: *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*. Paris: Editions Gallimard).
- DIONISIO Areopagita. *Obras completas*. Teodoro H. Martín (ed. y trad.). Madrid: BAC, 2002.
- DODDS, Robertson Eric. *Paganos y cristianos en una época de angustia: Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. J. Valiente Malla (trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975 (1a ed., 1968: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. London: Cambridge University Press).
- DRAGAS, George Dion. *Ecclesiasticus II. Orthodox Icons, Saints, Feasts and Prayer*. Rollinsford-New Hampshire: Orthodox Research Institute, 2005.
- DU MANOIR DE JUAYE, Hubert, SJ. *Dogme et Spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (Collection: « Études de théologie et d'histoire de la spiritualité », II), 1944.
- DUFFY, John. "Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos" en *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Katerina Ierodiakonou (ed.). Oxford-New York: Clarendon Press-Oxford University Press, 2004, 139-156.
- DUPUIS, Jacques. «L'Esprit de l'homme». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*. Mechliniae: Desclée de Brouwer, 1967.
- EBBESSEN, Sten. "Greek-Latin Philosophical Interaction" en *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Katerina Ierodiakonou (ed.). Oxford-New York: Clarendon Press-Oxford University Press, 2004, 15-30.

- EGAN, John P. "ἄτιος, ἀτία and ἀρχή: Synonyms in Selected Texts of Gregory Nazianzen" en *Studia Patristica. Vol. XXXII. Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995*. Elizabeth A. Livingstone (ed.). Leuven: Peeters, 1996.
- EICHRODT, Walther. *Das Menschenverständnis des Alten Testaments*. Basel: Verlag von Heinrich Majer, 1944. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Herausgegeben von Prof. Dr. W. Eichrodt und Prof. O. Cullmann, Band 4).
- ERCILLA, José de. *De la imagen a la idea. Estudio crítico del pensamiento tomista*. Madrid: Gredos, 1959.
- ERMONI, V. *Saint Jean Damascène*. Paris: Librairie Bloud & Cie. (La Pensée Chrétienne. Textes et Etudes), 1904.
- ERRANDONEA Alzuguren, Juan. *Edén y paraíso. Fondo Cultural Mesopotámico en el Relato Bíblico de la Creación*. Madrid: Editorial Marova, 1966.
- EVDOKIMOV, Paul. *El arte del ícono. Teología de la belleza*. Laura García Gámiz (trad.). Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991. (L'arte de l'icône. Théologie de la beauté. Desclée de Brouwer).
- FAITANIN, Paulo. *El Individuo en Tomás de Aquino*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico, 138), 2001.
- FAUCON DE BOYLESVE, Pierre. *Être et savoir. Étude du fondement de l'intelligibilité dans la pensée médiévale*. París: Vrin, 1985.
- FEDALTO, Giorgio. "Problemi cristologici nell'iconoclastia" en *La Cristologia nei Padri della Chiesa*. Roma: Herder, 1985.
- FEDOTOV, Georgij Petrovič. *The Russian Religious Mind*, vol. 1: "Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries", (1966). 2a ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (1a ed., 1946).
- FERAUDY, Roselyne de. *L'Ícône de la Transfiguration. Étude suivie des Homélies d'Anastase le Sinaïte et de Saint Jean Damascène*. M. Coune y K. Rozemond (trads.). Bégrolle (Maine & Loire): Abbaye de Bellefontaine (Collection Spiritualité Orientale, 23), 1978.

FERNÁNDEZ, Gonzálo. "Proclo y la desacralización del Partenón" en *Erytheia*, núm. 9.1, (1988): 3-10. Alcalá: Universidad de Alcalá de Henares.

FERRARIS, Maurizio. *L'immaginazione*. Bologna: Il Mulino, 1996.

FITZIMONS, M. A., T.T. Mc Avoy y F.O'Malley. *La imagen del hombre*. Cesar Maillo (trad.). Madrid: Edit. Técnos, 1966. (1a ed., 1959: *The Image of Man*. Notre Dame: University of Notre Dame Press).

FLUSIN, B, S. H., Griffith, G. Khodr y D. J. Sahas. *Giovanni di Damasco, un padre al sorgere dell'Islam*. Magnano Biella: Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, 2005.

FREDE, Michael. "John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom" en *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*. Katerina Ierodiakonou (ed.). Oxford-New York: Clarendon Press-Oxford University Press, 2002, 63-95.

FREIHERR von Campenhausen, Hans. *Griechische Kirchenväter*. Stuttgart-Berlin-Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1993.

-----, *Lateinische Kirchenväter*. Stuttgart-Berlin-Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. *A Century of Philosophy. A Conversation with Riccardo Dottori*. Rod Coltman y Sigrid Koepke (trads.). New York-London: The Continuum International Publishing Group Ltd, 2006 (1a ed., 2000: *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*. Münster-Hamburg-London: LIT Verlag).

-----, *Wahrheit und Methode : Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960.

GENDRY, Mickaël. *L'Église. Un héritage de Rome. Essai sur les principes et méthodes de l'architecture chrétienne*. Paris: L'Harmattan (Collection Religions & spiritualité), 2009.

GERHART B., Ladner. "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy" en *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 7, (1953): 1-34. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1953.

GERHARD, H.P. *The World of Icons*. John Murray (trad.). New York: Harper and Row, 1971.

Gesù nell'arte. Dalle origini ai giorni nostri. CD-ROM. Milano: Cinehollywood (Regia di Craig MacGowan), 2006.

GERVASE, Matthew. *Byzantine Aesthetics (Icon Edition Series)*, New York: Harper and Row, 1971.

GHELLINCK, Joseph de. "L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental" en *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 21, núm. 2, (enero 1, 1912): 448-457. Berlin: de Gruyter.

----- . *Le Mouvement Théologique du XIIe siècle.* Bruxelles-Paris: L'édition Universelle-Desclée de Brouwer, 1948.

GIAKALIS, Ambrosios. *Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council.* Robert J. Bast (ed.). Leiden-Boston: Brill, 2005.

GILSON, Étienne. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale.* Paris: J. Vrin, 1932.

----- . *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV.* Arsenio Pacios y Salvador Caballero (trds.). 3a ed. Madrid: Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía), 2007. (1952: *La philosophie au Moyen Âge, deuxième édition.* Paris: Payot).

GRABAR, André. *Christian Iconography: A Study of its Origins.* (A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts, Bollingen Series, XXXV, No. 10). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981.

----- . *La iconoclastia bizantina.* Ana López Álvarez (trad.). Madrid: Akal Ediciones (colección arte y estética), 1998. (1a ed., 1984: *L'iconoclasme byzantin: Le Dossier Archéologique.* Paris: Flammarion, Collection Champs).

----- . *Las vías de la creación en la iconografía cristiana.* Francisco Díez del Corral (trad.). Madrid: Alianza Forma, 1983. (1a ed., 1985: *Les voies de la création en iconographie chrétienne, Antiquité et Moyen Âge.* Paris: Flammarion, Collection Champs).

GRILLMEIER, Alois. *Cristo en la Tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451)*, tomo I, (1997). Manuel Olasagasti Gaztelumendi (trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997. (1a ed., 1975: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451).* Freiburg: Herder, 1990).

- GROSS, Jules. *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, contribution historique à la doctrine de la grâce*. Paris: J. Gabalda et fils, 1938.
- GUILLET, J., O.P. "« La lumière intellectuelle » d'après S. Thomas" en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 2, (1927): 79-88. Paris: Éditions Vrin.
- GÜNKEL, Herman. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1895.
- HAES, Paul de. *Die Schöpfung als Heilsmysterium*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1964.
- HAMMAN, Adalbert G. (ed.). *L'uomo, immagine somigliante di Dio*. Giovanni Pini (trad.). Milano: Edizioni Paoline (Collana: Letture cristiane del primo millennio), 1991. http://www.ciao.it/Informazione/Informazione/Informazione/L_uomo_immagine_somigliante_di_Dio__1806334 (acceso diciembre 2009).
- HARL, Marguerite. "La prise de conscience de la 'nudité' d'Adam: une interprétation de Genèse 3,7 chez les Pères grecs" en *Studia Patristica, vol. VII. Papers Presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church 1963*, parte I: "Editiones, Critica, Philologica, Biblica": 486-495. F. L. Cross (ed.). Berlin: Akademie-Verlag. 1966.
- HAUSHERR, Irénée. *Noms du Christ et voies d'oraison*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1960.
- HEINRICH, Richard and Helmuth Vetter. *Bilder und Philosophie: Reflexionen über das Bildliche und die Phantasie*, vol. 5, (1991). Wien: R. Oldengurg Verlag Wien-München.
- HERNÁNDEZ Vista, V. Eugenio. *Virgilio. Figuras y situaciones de la Eneida*. Madrid: Ed. Gregorio del Toro, 1964.
- HIEROMONK, Maximus. "Sins Voluntary and Involuntary: John of Damascus, Natural Integrity and the Moral Vision of Eastern Orthodoxy". Tesis de maestría, The Faculty of the Graduate Theological Union, (2007). California.
- HIMMERICH, Maurice Fred. "Deification in John of Damascus". Tesis de doctorado, Graduate School of Marquette University, (1985). Wisconsin.

- HIRSCHBERG, Martin. *Studien zur Geschichte der Simplices in der Alten Kirche. Eine Beitrag zum Problem der Schichtungen in der Menschlichen Erkenntnis*. Berlin: Als Manuskript Gedruckt, 1944.
- HOWES, Graham. *The Art of the Sacred. An Introduction to the Aesthetics of Art and Belief*. London-New York: Tauris, 2007.
- IERODIAKONOU, Katerina. "Introduction" en *Bizantine Philosophy and its Ancient Sources*. Katerina Ierodiakonou (ed.). New York: Oxford University Press, 2002, 1-14.
- JAEGER, Werner. *Gregor von Nyssa's lehre vom Heiligen Geist*. Leiden: E. J. Brill, 1966.
- . *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios*. Berlin: Weidmann, 1914.
- . *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- JOANNOU, Perikles. "Christliche Metaphysik in Byzans (I). Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Iohannes Italos" en *Studia Patristica et Byzantina*, vol. 3. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956.
- KALLIGAS, Paul. "Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names" en *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Katerina Ierodiakonou (ed.). New York: Oxford University Press, 2002, 31-48.
- KALLIS, Anastasios. *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa*. (Münsterische Beiträge zur Theologie 43). Aschendorff: Münster Westfalen, 1978.
- KEARNEY, Richard. *The Wake of Imagination*. London: Hutchinson, 1988.
- KENNY, Anthony y Jan Pinborg. "Medieval Philosophical Literature" en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Kretzmann Norman (ed.). 4a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. (1a ed., 1982).
- KIDD, Beresford James. *The Churches of Eastern Christendom from A.D. 451 to the Present Time*. London: Faith Press, 1927.

- KITZINGER, Ernst. *Byzantine Art in the Making. Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art 3rd-7th Century*. London: Faber and Faber, 1977.
- . "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm" en *Dumbarton Oaks Papers Number 8*, (1954): 83-150. Robert Pierpont Blake (ed.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*. Bloomington-London: Indiana University Press, 1976.
- KOROLEC, Jerzy Bartłomiej "Free Will and Free Choice" en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Kretzmann Norman (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (1a ed., 1982).
- KOTTER, Bonifaz. "Die Überlieferung der Pege Gnoseos de Hl. Johannes von Damaskos" en *Studia Patristica et Byzantina*, vol. 5, (1959). Ettal: Buch-Kunstverlag.
- KRAFT, Heinrich. *Einführung in di Patrologie*. Darmstadt: Sissenshaftliche Buchesellschaft, 1991.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Histoire de la Théologie*. Paris: Éditions du Seuil, 2009.
- LAFFRANQUE, Marie. *Poseidonios d'Apamée, essai de mise au point*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- LANGE, Günter. *Bild und Wort: Die Katechetische Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*. Würzburg: Echter-Verlag, 1969.
- LARCHET, Jean-Claude. *L'íconographe et l'artiste*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- . *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Les Éditions du Cerf, (Collection « Cogitatio Fidei »), 2010.
- LAZARRE, Ricardo. *El concepto de Hipóstasis en la Filosofía Patristica Oriental*. Torreón, Coahuila, México: LAZALDE, 1958.
- LE GOFF, Jacques. *L'Homme médiéval*. Paris: Editions du Seuil, 1989.

- LEYS, Roger S.J. *L' image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine.* Bruxelles: Ed. Universelle (Seria Museum Lessianum: Section Théologique, No 49), 1951.
- LEWIS, C.S. *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista.* Carlos Manzano (trad.). Barcelona: Antoni Bosch, 1980.
- LILLA, Salvatore. *Clemente of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism.* London: Oxford University Press, 1971.
- , *Diogini l'Areopagita e il Platonismo cristiano.* Brescia: Editrice Morcelliana, 2005.
- LIMOURIS, Gennadios. *Icons. Windows on Eternity. Theology and Spirituality in Colour.* Geneva-Seitzerland: WCC Publications, 1990.
- LONG, A. A. y D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2, (1987): "Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography". Cambridge: Cambridge University Press.
- LORDA, Juan Luis. *Antropología Teológica.* Pamplona: EUNSA (Facultad de Teología, Universidad de Navarra -Manuales de Teología, núm. 15), 2009.
- LORETZ, Oswald. *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit einem Beitrag von Erik Hornung: Der Mensch als "Bild Gottes" in Ägypten.* München: Kösel, 1967.
- , *Schöpfung und Mythos Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis (Stuttgarter Bibelstudien 32).* Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1968.
- LOSSKY, Vladimir. *In the Image and Likeness of God.* Aubier Montaigne (trad.). Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974 (1a ed., 1967: *A l'image et à la ressemblance de Dieu.* Paris: Aubier-Montaigne, Coll. Le Buisson Ardent).
- , *Orthodox Theology: An Introduction.* Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978.
- , *Teología mística de la Iglesia de Oriente.* Francisco Gutiérrez (trad.). Madrid: Herder (Colección: Rota Mundi, 2), 1982. (1a ed., 1977: *Théologie mystique de l'Église d'Orient.* París, Aubier).

- . *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.
- . *Vision de Dieu*. Paris-Neuchâtel: Éditions Delachaux et Niestlé, 1962.
- LOTTIN, Odon. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles: Tome I. Problèmes de psychologie*. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux, J. Duculot, 1942, 393-424.
- LOUTH, Andrew. *St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies), 2002.
- LYNCE DE FARIA, Rodrigo. "Teología de la Imagen de Dios en los padres latinos hasta san Agustín". Extracto de la tesis doctoral, Facultad de Teología, (2002). Pamplona: Universidad de Navarra.
- LYS, Daniel. *La chair dans l'Ancien Testament*, núm. 115, (1967). París: Éditions Universitaires.
- MAGOULIAS, Harry J. *Byzantine Christianity: Emperor, Church, and the West*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1982.
- MAIER, Jean-Louis. *Le dossier du Donatisme*, vol. 2, (1989: "de Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène, 361-750"). Berlin, DDR: Akademie-Verlag.
- MANARANCHE, André. *Des noms pour Dieu*. Paris: Fayard, 1980.
- MAQUÍVAR, María Consuelo. *De lo permitido a lo prohibido. Iconografía de la Santísima Trinidad en la Nueva España*. México: INAH-Porrúa, 2006.
- MÁSMELA, Carlos. *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del "Sofista" de Platón*. Barcelona: Anthropos editorial, 2006.
- MATHEW, Gervase. *Byzantine Aesthetics*. New York: Harper and Row (Icon Editions), 1971.
- MC CLANAN, Anne (ed.). *Negating the Image. Case Studies in Iconoclasm*. Aldershot-Bulington: Ashgate Publishing Limited, 2005.
- MC GINN, Bernard, John Meyendorff y Jean Leclercq (colabs.). *Espiritualidad cristiana I. De los orígenes al siglo XII*. Cristina Conti (trad.). Buenos Aires: Lumen, 2000.

(1a ed., 1996: *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*. New York: The Crossroad Publishing).

MEANY, James J. "The Image of God in Man According to the Doctrine of Saint John Damascene". Compendio de la disertación Ad Lauream In Facultate Theologica Pontificae Universitatis Gregoriana, (1954). Manila: San Jose Seminary.

MENOZZI, Daniele. *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*. Milano: Edizioni San Paolo, 1995. (1a ed., 1991: *Les images, l'Eglise et les arts visuels*. Paris: Éditions du Cerf.

METTINGER, Tryggve N.D. *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*. Joaquín Gómez Pantoja (trad.). Córdoba: Ediciones el Almendro, 1994. (1a ed., 1988: *In search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names*. Philadelphia: Fortress Press).

MEYENDORFF, John. *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems: Collected Studies*. London: Variorum Reprints, 1974.

-----, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974.

----- y Bernard Mc Ginn. *Espiritualidad cristiana desde los orígenes al siglo XII*. Cristina Conti (trad.). Buenos Aires: Lumen, 2000. (1a ed., 1996: *Christian Spirituality. Origins to Twelfth Century*. New York: The Cross road Publishing).

-----, *Initiation à la Théologie Byzantine. L'histoire et la doctrine*. Anne Sanglade (trad.). Paris: Éditions du Cerf, 1975. (1a ed., 1974: *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press).

MONDZAIN, Marie-José. *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*. Paris: Seuil, 1996.

MORALES, José. *Introducción a la Teología*. Pamplona: EUNSA (Facultad de Teología, Universidad de Navarra -Manuales de Teología, núm. 9), 1998.

MORANDI, Giacomo. *Bellezza. Luogo teologico di evangelizzazione*. Milano: Paolini Editoriale Libri, 2009.

MORANI, Moreno. *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio*. Milano: Vita e pensiero (Publicazioni della Università Cattolica"), 1981.

- (ed.). *Nemesii Emeseni. De natura hominis*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig : Teubner, 1987.
- MORK, Wulstan. *Sentido bíblico del hombre*. Madrid: Ediciones Marova, 1960.
- MOTTA, Beatrice. *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*. Padova: Il Poligrafo (Col. Studia aristotelica), 2004.
- MOUSOPOULOS, Evanhélos A. *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, (Collection « D'Études Anciennes »), 1985.
- MÜHLING, Markus y Martin Wendte. "Entzogenheit in Gott Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität" en *Ars Disputandi: The Online Journal for Philosophy of Religion*, suplemento serie II, (2005). Igitur: Utrecht Publishing & Archiving Services. <http://adss.library.uu.nl/publish/articles/000032/bookpart.pdf> (acceso mayo 2011).
- NASRALLAH, Joseph P. "Saint Jean de Damas. Son époque- sa vie- son œuvre" en *Les souvenirs Chrétiens de Damas II*. Beyrouth: Harissa, 1950.
- "Souvenirs de St. Paul" en *Les souvenirs Chrétiens de Damas I*. Beyrouth: Harissa, 1944.
- NEUFELD, Karl H. (ed.). *Rahner-Register ein Schlüssel zu Karl Rahners <Schriften zur Theologie I-X> und zu seinen Lexikonartikeln*. Zürich-Köln: Benzinger Verlag, 1974.
- NORBERG, Dag (ed.). "S. Gregorii Magni Registrum Epistularum" en *Corpus Christianorum. Series Latina*, (1982): 140-140a. Turnhout: Brepols.
- ONASCH, Konrad. *Ikone. Kirch. Gesellschaft*. München-Wien-Zürich: Schöningh, 1996.
- ORTIZ DE URBINA, Ignacio. *El símbolo niceno*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.
- PARRY, Kenneth. *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill (Series The Medieval Mediterranean, vol. 12), 1996.
- PELIKAN, Jeroslav Jan. *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. Binghamton: Yale University, 1995.

----- . *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

----- . *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

PEROLI, Enrico. *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*. Milano: Vita e pensiero, 1993.

PERRIER, F. Alfred. "Jean Damascène, sa vie et ses écrits". Tesis de licenciatura, Faculté de théologie protestante de Strasbourg, (1862). Strasbourg: Université de France-Faculté de théologie protestante de Strasbourg.

PIKAZA, Xabier. *Hijo Eterno y Espíritu de Dios. Preexistencia de Jesús, concepción virginal, persona del Espíritu*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 1987.

PIDOUX, Georges. *L'homme dans l'Ancien Testament*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1953.

PITT, David. "Mental Representation" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*. Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/mental-representation/> (acceso mayo 2011).

POHLENZ, Max. *Die Stoa Geschichte. Einer Geistigen Bewegung*, vol. 1, (1984). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; G. Auflage.

----- . *Die Stoa Geschichte. Einer Geistigen Bewegung*, vol. 2 (1990: "Erläuterungen"). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; G. Auflage.

QUASTEN, Johannes. *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*. Ignacio Oñatibia (trad.). Madrid: BAC, 1962 (1a ed., 1960: *Patrology*, vol. 2. Utrecht Brussels: Spectrum Publishers).

QUENOT, Michel. *El icono*. Miguel Montes (trad.). Bilbao: Editorial Desclée de Brower, 1990. (1a ed., 1987: "L'icône". Paris: Les Éditions du Cerf y Fides).

RAMSEYER, Jean Philippe. *La Palabra y la imagen. Liturgia, arquitectura y arte sacro*. Nicolás López Martínez (trad.). Bilbao: Ediciones Dinor, 1967. (1a ed., 1963: *La Parole et l'image*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé).

- RAVASI, Gianfranco y Marko Ivan Rupnik. *Il Fascino del Bello. Tra Bibbia e teologia*. Milano: Edizioni San Paolo, 2010.
- RENCKENS, H. *Creación, paraíso y pecado original*. Madrid: Eds. Guadarrama, 1969.
- RICHTER, Gerhard. "Die Dialéktik des Johannes von Damaskos eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung" en *Studia Patristica et Byzantina*, vol. 10, (1964). Ettal: Buch-Kunstverlag.
- RICO Pavés, José. *Semejanza a Dios y Divinización en el "Corpus Dionysiacum". Platonismo y Cristianismo en Dionisio el Areopagita*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, 2001.
- ROBINSON, Jat. *Le corps*. Lyon: Éditions du Chalet, 1966.
- RODZIANKO, Vasili. "Filoque" in Patristic Thought" en *Studia Patristica. Vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955* (Texte und Untersuchungen 64), (1957): 295-308. Kurt Aland y F.L. Cross (ed.). Berlin: Akademie Verlag.
- ROUSSEAU, Daniel (ed.). *Saint Jean Damascène. L'icône, objet d'art ou objet de culte?* Paris: Cerf, 2001.
- ROVIRA Belloso, José María. *La humanidad de Dios*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1986.
- ROZEMOND, (Keetje) Cornelia. "La Cristologie de Saint Jean Damascène" en *Studia Patristica et Byzantina* 8. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1959.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*. Bilbao: Sal Terrae, 1988.
- *Teología de la creación*. Bilbao: Sal Terrae, 1986.
- SAHAS, Daniel J. " $\psi\lambda\eta$ and $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ in John of Damascus's *Oration in defence of the icons*" en *Studia Patristica. Vol. XXIII. ("Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987)*. Elizabeth A. Livingstone (ed.). Leuven: Peeters Press, 1989, 66-73.

- . *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- . *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm: An Annotated Translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council of Constantinople*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto (Toronto Medieval Texts & Translations, vol. 4) 1986.
- SAN PEDRO DE ALCÁNTARA, Joseph. *Apología de la Theología Escolástica*, tomo II, (1796). Segovia: Imprenta de Espinosa.
- SAPRIZA, Arias Agustin. *Doctrina sobre los nombres de Dios y de las personas divinas en la "Summa breves dies Hominis. Presentación del texto anotado*. Roma: Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia (Totaliter Edita), 2001.
- SCHARBERT, Josef. *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966.
- SCHEFFCZYK, Leo. *Der Mensch als Bild Gottes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Büchergesellschaft, 1969.
- . *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*. Juan Godo Costa (trad.). Barcelona: Herder, 1967. (1a ed., 1964: *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*. Freiburg: Herder [Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 4]).
- SCHÖNBORN, Christoph. *El ícono de Cristo. Una introducción teológica*. Antonio Bellella (trad.). Madrid: Ediciones Encuentro, 1999. (1a ed., 1984: *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*. Schaffhausen: Novalis).
- . *L'icône du Christ: Fondements théologiques. Troisième édition revue avec une nouvelle postface*. Paris: Éditions du Cerf (Collection « Théologies»), 1986.
- SCHILLING, Othmar. *Geist und Materie in biblischer Sicht – Ein exegetischer Beitrag zur Diskussion um Teilhard de Chardin*. Stuttgart: Verl. Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien, núm. 25.), 1967.
- SECONDIN, B., T. Zecca y B. Calati (eds.). *Parola di Dio e Spiritualità*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano (LAS), 1984.

- SERENE, Eileen. "Demonstrative Science" en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg y Eleonore Stump (eds.). 4a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (1a ed., 1982), 496-517.
- SICLARI, Alberto. *L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa*, vol. 8, (1989): 12- 13. Parma: Ed. Zara (Coll. Studi di Scienze Religiose).
- . "La "Dialectica" di Giovanni di Damasco e la "Summa logicae" di Guglielmo di Occa" en *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter: Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 29 august-3 september 1977. (Miscellanea mediaevalia; Bd. 13)*. Jan P. Beckmann (comp.), Wolfgang Kluxen (intr.). Berlin: de Gruyter, 1981, 465-470.
- . "La nozione di microcosmo nell'antropologia di Giovanni di Damasco" en *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia (L'Aquila, 28 aprile-2 maggio 1973)*, vol. 2, (1974: "Comunicazioni"): 3-9, tomo II. Roma: Società Filosofica Italiana.
- SLOMKOWSKI, Antoine. *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant Saint Augustin*. Paris: J. Gabalda et fils, 1928.
- SONNEMANS, Heino. *Seele: Unsterblichkeit, Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*. Freiburger theologische Studien 128. Freiburg im Breisgau: Herder, 1984.
- SORABJI, Richard. *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Gran Bretaña: Duckworth, 1983.
- SPEEGLE, Troy David. *The Life and Theology of Images of Saint John of Damascus*. Arlington: University of Texas, 1987.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. "Le concept de l'image chez les Pères jusqu'au Concile Nicée II" en *Studia Patristica. Vol. XXIII. (Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987)*. Elizabeth A. Livingstone (ed.). Leuven: Peeters Press, 1989, 74-86.
- SPITERIS, Yannis. *Eclesiología ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente*. Juan Pujana Ascorbebeitia (trad.). Salamanca: Ediciones Secretariado

Trinitario, 2004. (1a ed., 2003: *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*. Collana: Nuovi Saggi Teologici, Bologna, EDB).

----- . *Salvación y Pecado en la Tradición oriental. Manual de Teología ortodoxa*. Fernando Torres Antoñanzas (trad.). Salamanca: Secretariado Trinitario («Ágape» 39), 2005. (1a ed., 1999: *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*. Bologna: Edizioni Dehaoniane Bologna [Collana: Nuovi Saggi Teologici 47]).

STEAD, Christopher. *Divine Substance*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

----- . *Philosophy in Christian Antiquity*. Cambridge: University Press, 1994.

----- . *Philosophie und Theologie*, vol. 1, (1990: "Die Zeit der Alten Kirche"). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

----- . *Substance and Illusion in the Christian Fathers*. London: Variorum Reprints, 1985.

STEMMER, Peter. "Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs" en *Archiv für Begriffsgeschichte (ABG)*, vol. 27, (1983-1985): 9-55. Bonn: Bouvier Verlag.

STIEFENHOFER, Dionys. *Des heiligen Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens aus dem Griechischen übersetzt und mit Einleitung und Erläuterungen versehen von Dr. Dionys Stiefenhofer*. Dionys Stiefenhofer (trad.). Munchen-Kempton: Josef Kosel & Friedrich Pustet, 1923 (Bibliothek der Kirchenvater Volume 44).

STUDER, Basilius. *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*. Ettal: Buch-Kunstverlag (Studia patristica et Byzantina , H. 2), 1956.

SWEENEY, Leo. "John Damascene and Divine Infinity" en *The New Scholasticism*, vol. 35, (enero 1961): 85, 86, núm. 1. Virginia: American Catholic Philosophical Association.

TANCHE. A. "Le lexique du vocabulaire de Jean Damascène" en *Studia Patristica. Vol. VII. (Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963.)*. Part I: *Editiones, Critica, Philologica, Biblica*. F.L. Cross (ed.). Berlin: Akademie-Verlag, 1966.

TAUBES, Jacob. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Katz Editores, 2007.

- TELFER, William (ed.). *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*. The Library of Christian Classics, vol. 4, (1955). Philadelphia: The Westminster Press.
- TETTAMANZI, Dionigi. *El hombre imagen de Dios*. José María Arbizu (trad.). Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 1978. (1a ed., 1973: *L'uomo immagine di Dio*. Padova-Milano: Editori Daverio).
- TORREBIARTE Aguilar, Juan Pablo. "El concepto de Χειχώρησις en la expositio fidei de san Juan Damasceno". Extracto de la Tesis de doctorado, Facultad de Teología, (2003). Pamplona: Universidad de Navarra.
- ". "El Padre en cuanto ingénito en la *Expositio Exacta de la Fe Orthodoxa*" en *XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. José Luis Illanes (ed.). Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, 303-312.
- ". "La Unidad de Dios en la Expositio Fidei de San Juan Damasceno". Tesis de Doctorado pro manuscrito, Facultad de Teología, (1999). Pamplona: Universidad de Navarra.
- TOUBERT, Hélène. *Un art dirigé, réforme grégorienne et iconographie*. Paris: Cerf (Collection : « Histoire »), 1990.
- TRADIGO, Alfredo. *Iconos y santos de Oriente*. Jofre Homedes Beutnagel (trad.). Barcelona: ELECTA, Grupo Editorial Random House Mondadori, 2004 (2004, "Icône e Santi d'Oriente", Milán: Mondadori ELECTA, Coll. Dizionari dell' Arte).
- TRESMONTANT, Claude. *Introducción a la Teología cristiana*. Barcelona, Herder, 1978.
- ". *Orígenes de la filosofía cristiana*. Andorra: Editorial Casal I Vall, 1963.
- TWOMBLY, Charles Craig. "Perichoresis and Personhood in the Thought of John Damascus". Tesis de doctorado, Department of Historical Studies-Division of Religion, (1992). Michigan: University Microfilms International (Emory University).
- TYE, Michael. "The Imagery Debate" en *The Journal of Mind and Behavior*, Vol. 15, (1994): 291-294. New York: The Institute of Mind and Behavior.

- VACCARELLA, Angelo. *Impariamo a dipingere un'ìcona. Corso pratico d'ìconografia*. (Prefacio de Bruno Forte). Milano: Paoline Editoriale Libri (Col. Ecologia, salute, natura), 2004.
- VERBEKE, Gerardo. *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*. Louvain: Leuven University Press, 1976.
- VERGÉS, Salvador. *Imagen del Espiritu de Jesús. Persona y comunidad de amor*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, (Col. Ágape 1), 1977.
- VIGLAS, Katelis. "The Concept of Unbounded and Evil Matter in Plotinus and John Damascenus" en *Theandros, An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, vol. 2, núm. 3, (primavera-verano 2005). http://porphyrius.files.wordpress.com/2009/08/http___www-theandros-com_unbounded.pdf (acceso octubre 2010).
- VOLK, Robert (ed.). "Die Schriften des Johannes von Damaskos VI/1.2: Historia animae utilis de Barlaam et Iosaph (supuria)" en *Patristische und Studien*, vol. 61, (2006-2009). Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- VON RAD, Gerhard. *El libro del Génesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.
- VÖÖBUS, Arthur. "The Origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia" en *Church History*, vol. 42, núm. 1, (1973): 17-26.
- VVAA. *Archives de Philosophie. Recherches et documentation*. "Augustin: La question de l'ìmage", núm. 72, (abril-junio 2009). Paris: Centre Séveres-Facultés jésuites de Paris.
- VVAA. *Corpus Scriptorum Orientalium*, vol. 346, tomo 41, (1973: "Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III. With Particular Attention to the Oriental Resources"). Stephen Gero (ed.). Lovain: Secrétariat du Corpus SCO.
- VVAA. "Die Johannes-Damaskenos-Ausgabe des byzantinischen Instituts Scheyern" en *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines*, tome XX (1950: Actes du VIIe Congrès des études Byzantines Bruxelles 1948.-II). H. Grégorie (ed.). Bruxelles: Fondation Byzantine et Néo-Greque.
- VVAA. *XXIII. El hombre, imagen de Dios*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario (Semanas de Estudios Trinitarios), 1989.

- VVAA. "El II Concilio de Nicea y el Ícono" en *Los íconos. Historia. Teología. Espiritualidad*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica (Cuadernos Phase: Josep Urdeix No. 126), 2002, 33-54.
- VVAA. *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Bermingham, March 1975*. Anthony Bryer y Judith Herrin (eds.). Birmingham: University of Birmingham, Centre for Byzantine Studies, 1977.
- VVAA. "John of Damascus and Beyond" en *Studia Patristica*. Vol. 42. (Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003). F. Young, M. Edwards y P. Parvis (eds.). Leuven: Peeters. Leuven-Paris-Dudley.MA: Peeters.
- VVAA. "La imagen sagrada. Misterio de comunión y de comunicación" en *Actas del Primer Simposio Nacional de imagería*. Sevilla: (1998, año V, 1er. trimestre): 27-34.
- VVAA. *Los mundos del Islam en la Colección del Museo Aga Khan*. Barcelona: La Caixa, 2009.
- VVAA. *Lire les Pères au Moyen Âge. Extrait de la Revue des Schiences Philosophiques et Théologiques*, núm. 91, (2007). Paris: Librairie Philosophiques J. Vrin.
- VVAA. *Evolución y Biblia*. Barcelona: Herder, 1965.
- VVAA. *XXIII. El hombre, imagen de Dios*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario (Semanas de Estudios Trinitarios), 1989.
- VVAA. *Un mundo flotante : fotografías de Jacques Henri Lartigue (1894-1986)*. Barcelona: Fundación La Caixa de Pensions, 2010.
- WEBB, Ruth. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Farnham-England-Burlington-USA: Ashgate, 2009.
- WEISHEIPL, James A. O.P. "The Interpretation of Aristotle's *Physis* and the Science of Motion" en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Kretzmann Norman (ed.). 4a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (1a., 1982).
- WESTERMANN, Claus. *Shöpfung*. Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag, 1983.

- WILES, Maurice. *Del Evangelio al dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia Antigua*. J. Luis Dominquez Villar (trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974 (1a ed., 1967: *The Making of Christian Doctrine*. London: Cambridge University Press).
- y E. J. Yarnold (eds.). *Studia Patristica. Vol. XXXVII: Cappadocian Writers. Other Greek Writers. Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*. Leuven: Peeters, 2001.
- WOLFF, Hans Walter. *Anthropologie des Alten Testaments*. München: Keiser, 1973.
- WOLFSON, Harry A. *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1, (1973). Isadore Twersky y George H. Williams (eds.). Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- . *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. 1, (1964: "Faith, Trinity, Incarnation"). Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- YANNARAS, Christos. *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*. Haralambos Ventis (trad.). London-New York: T&T Clark International, 2005.
- YOUNG, Frances M. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- , M. Edwards y P. Parvis (eds.). *Studia Patristica. Vol. XLII: Other Greek Writers, John of Damascus and Beyond, The West to Hilary, Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, Leuven: Peeters, 2006.
- ZIZIOULAS, Ioannis D. *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church. Contemporary Greek Theologians*. 2a ed. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary, 1985 (1a ed., 1977).
- . *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Juan Manuel Cabiedas (trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009 (1a ed., 2006: *Communion and Otherness Further Studies in Personhood and the Church*. London: T&T Clark).
- ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. 9a ed. Madrid: Alianza Editorial, 1987 (1a ed., 1944. Madrid: Editora Nacional).

HEMEROTECA-FUENTES SECUNDARIAS

- ARABATZIS, G. "Γυμνή κεφαλή. Jean Damascène et le *Phèdre* de Platon" en *Diotima. Revue de Recherche Philosophique*, vol. 35, (2007): 117-128. Paris: Institutions Philosophiques Réunies (Publication de la Société Hellénique d'Études Philosophiques).
- ARCHIMANDRITE, Gabriel. "L'icône est-elle une épiphane de la beauté divine?" en *Revista catalana de Teologia*, núm. 34-1 (2009): 13-34. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya.
- BURNS, Robert Ignatius. "Review of Daniel J. Sahas 'John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ishmaelites' " en *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 42, núm. 03, (1973): 423 - 423.
- CAMAÑO, José Carlos. "La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de San Juan Damasceno" en *Revista Teología*, tomo XLI, núm. 85, (2004): 57-78. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.
- CANIZARES Ferriz, Patricia. "La historia de los soldados de Cristo, Barlaam y Josafat, traducida por Juan de Arce Solórzano (Madrid 1608)" en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 19, (2000): 259-271. Madrid: Universidad Complutense.
- COMPTON, M. Sophia. "John of Damascus, Holy Matter and the Mother of God" en *Theandros. An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, volu. 5, núm. 3, (primavera-verano 2008).
- DU MANOIR DE JUAYE, Hubert, SJ. « *Le problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie* ». *Recherches de Science Religieuse*, vol. 27, (octubre 1937): 404-407, 385, 549. Paris. http://www.revue-rsr.com/tables/sommaire_1937.php (acceso noviembre 2009).
- FAUCON, Pierre. "Infrastructures Philosophiques de la Théodicée de Jean Damascène" en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, núm. 69, (1985): 361-387. París.
- FESTUGIÈRE, A.-J. "Divinisation du Chrétien" en *La Vie Spirituelle*, vol. 59, (Supplément du 1er avril 1939): 90-99. Paris: Éditions du Cerf.
- FITZURKA, Cristine. *Religiosidad popular y espacio sagrado. El icono en la teología oriental. Teología y vida*, vol. 44, núm. 2-3, (2003): 250-264. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.

- GEANAKOPLOS, Deno J. "Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism" en *Church History. Studies in Christianity and Culture*, vol. 34, núm. 4, (Dec., 1965): 381-403. Cambridge University Press (American Society of Church History).
- GHELLINCK, J. de. "Les œuvres de Jean de Damas en Occident au XII^e siècle. Citations du "De Fide orthodoxa" chez Pierre Lombard" en *Revue des Questions Historiques*, 45a ed. de la nueva serie, tomo XLIV (LXXXVIII de la colección), (1910): 149-160. Paris.
- GUILLET, J., O.P. "« La lumière intellectuelle » d'après S. Thomas" en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 2, (1927): 79-88. París: Éditions Vrin.
- GWYN, David M. "From Iconoclasm to Arianism: The construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy" en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, núm. 47, (2007): 225-251. Durham-N.C.: Duke University.
- HAAG, E. "Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht" en *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, cuaderno 106, (1986): 31-93. W. Breuning (ed.). Freiburg im Br.: Herder.
- HOECK, J.M. "Stand und Aufgaben der Dameskenos-Forschung," en *Orientalia Christiana Periodica*, núm. 17, (1951): 5-60. Roma: Pontificio Instituto Orientale.
- HUCULAK, Benedykt. "Constituzione della persona divina secondo S. Giovanni Damasceno" en *Antonianum. Periodicum Trimestre*, año LXIX, fasc. 2-3, (abril-septiembre 1994): 179-212. Roma: Professorum Pontificii Athenaei Antoniani de Urbe.
- JUGIE, Martin. "La Vie de saint Jean Damascène" en *Echos d'Orient*, tomo 23, (1924): 137-161. París: Institut français d'études byzantines.
- "Une Nouvelle vie et un nouvel écrit de saint Jean Damascène" en *Echos d'Orient*, tomo 28, (1929): 35-41. París: Institut français d'études byzantines.
- KAEGI, Walter Emil. "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest" en *Church History. Studies in Christianity and Culture* vol. 38, núm. 2, (junio 1969): 139-149. Cambridge University Press (American Society of Church History).
- KESSEL, Juan van. "Los íconos de la ortodoxia: Diálogos con el más allá" en *Revista de Ciencias sociales (CI)*, núm. 016, (2006): 55-64. Universidad Arturo Prat, Inquique,

Chile. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/708/70801604.pdf> (acceso marzo 2010).

LYS, Daniel. *Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*. (Collection « Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, publiée sous les auspices de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg », núm. 50). Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

MAQUART, François-Xavier-Ferdinand. "De l'action de l'intellect agent" en *Revue de Philosophie*, (1927): 380-440. París: Les Éditions de Minuit.

METZGER, Bruce M. "A Lexicon of Christian Iconography" en *Church History. Studies in Christianity and Culture*, vol. 45, núm. 01, (1976): 5-15. Cambridge University Press (American Society of Church History).

MUCKLE, Joseph Thomas. "The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God" en *Medieval Studies*, vol. 7, (1945): 55-84. Montecassino: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

NIARCHOS, Constantine G. "Aristotelian Influences on J. of Damascus' Theory of Essence (Substance) and Hypostasis" en *Méthexis: études néoplatoniciennes présentées au Prof. Evangélios Montsopoulos*, (1992): 193-206. París: J. Vrin (Publications-Centre international d'études néoplatoniciennes et aristotéliennes. Série Recherches; 2), 1992.

NOBLE, Thomas F.X. y John J. CONTRENI (eds.). "Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages: Studies in Honor of Richard E. Sullivan" en *Studies in Medieval Culture*, núm. 23, (1987). Kalamazoo: Medieval Institute Publications of Western Michigan University.

PATRICK, Henry. "What was the Iconoclastic controversy about?" en *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 45, núm. 1, (1976): 16-31.

PAYTON, James R. "John of Damascus on Human Cognition: An Element In His Apologetic For Icons" en *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 65, núm. 2, (junio 1996): 173-183.

SACHAU, Eduard. "Studie zur Syrischen Kirchenlitteratur der Damascene. Berlin 1899" en *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, vol. 1, (1899): 502-528. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

- SCHEFFCZYK, Leo. "Schöpfung und Vorsehung" en *Handbuch der Dogmengeschichte* (HDG), vol. 2, (1963: "Der Trinitarische Gott, die Schöpfung, die Sünde"), fasc 2. Freiburg i. Br.: Herder.
- SCHMIDT, Werner H. "Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift: zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1-2, 4a und 2, 4b-3, 24" en *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, vol. 17, (1964): 137. Göttingen: Neukirchen-Vluyn.
- SWEENEY, Leo. "John Damascene's 'Infinite Sea of Essence'" en *Studia Patristica Vol. VI, (Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959). Part IV: Theologica, Augustiniana*. F. L. Cross (ed). Berlin: Akademie-Verlag, 1962, 248–263.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. "Racionalidad filosófica y figuras simbólicas" en *Escritura e Imagen*, núm. 1, (2005: 13-24). Madrid: Universidad Complutense.
- ZHYRKOVA, Anna. "A Philosophical Explanation of Hypostatical Union in John Damascene's Fount of Knowledge" en *Theandros -An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, vol. 2, núm 1, (otoño 2004). <http://www.theandros.com/jdamasc.html> (acceso diciembre 2010).
- ZISIS, Theodore. "St. John of Damascus and the Orthodoxy of the Non-Calcedonians" en *Gregorios ho Palamas*, núm. 744 (septiembre-octubre 1992): 1133-1144. Thessaloniki: University of Thessaloniki. <http://orthodoxinfo.com/ecumenism/zisis.pdf> (acceso junio 2009).