

portancia en una cristología para el hoy. Se trata de recuperar la Segunda Venida como un símbolo no menos central que la encarnación, la cruz y la resurrección para comprender a Jesucristo. Esto permitirá hacer honor a la dimensión apocalíptica que atraviesa todo el NT, mantener la dialéctica ya-/todavía no y la tensión intrínsecamente fragmentaria presente en los grandes símbolos cristológicos. Solo tomándose muy en serio los fragmentos, podrá luego la teología caminar hacia las típicas formas de «reunión» de su tradición: narrativas (como en la tradición sinóptica y paulina), litúrgicas (donde los símbolos unen en la dinámica de la fiesta), y las síntesis teológicas abiertas que no excluyan a las otras dos.

Este conjunto de temas afrontados por Tracy, son «sintomáticos» del emerger intenso de la cuestión del don, la gratuidad, la reciprocidad, el exceso, la inagotabilidad, la indisponibilidad, como uno de los filones más novedosos y prometedores de la teología actual. Los aportes de la actual fenomenología francesa (Marion, Henry, Gilbert), las búsquedas en el campo de la teología de la gracia, de la espiritualidad y de la Trinidad, son marcas claras en un sendero que comienza a dar que hablar.<sup>30</sup>

## Conclusión

Hemos presentado a Tracy en su calidad de teólogo «sintomático» según dos vertientes. La primera de ellas, como manifestación de la vitalidad e importancia de la actual teología estadounidense. La segunda, como emergente de tres núcleos/abordajes que consideramos claves del actual momento teológico: la cuestión del lugar, los sujetos, las racionalidades y las articulaciones de la teología; la renovada impostación de la relación universal-particular en contextos de pluralismo y la irrupción del don, la gratuidad y el exceso como talante de la ruptura de sistemas cerrados que abren de manera original al Inagotable. Si es cierto que Tracy es «sintomático» en estos dos sentidos, lo será también que sus propuestas lo ubican como compañero de camino y como estímulo a protagonizar este nuevo tiempo teológico post/clásico y transicional.

MARCELO GONZÁLEZ

17/02/2005

30. Cf. J. L. MARION, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Salamanca, 1999; *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997; *De surcroît, Études sur le phénomènes saturés*, Paris, 2001; también, SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *Reciprocidad. Dimensiones de una teología del don* (En preparación).

## ROSTRO DE LA ETERNIDAD IMAGEN, CONOCIMIENTO Y CONDICIÓN SIMBÓLICA

### RESUMEN

Frente a las sagradas imágenes de la Virgen y del Señor se mueve el pueblo creyente para hablar a Dios y escucharlo. El autor propone algunas líneas para comprender la densidad teológica de las imágenes sagradas. Partiendo de la gnoseología litúrgica de Romano Guardini y recogiendo el carácter de la imagen religiosa como síntesis plástica de la fe y su valor hierofánico, ingresa a la propuesta analítica de Santo Tomás. En conexión con todo lo desarrollado accede a algunas conclusiones vinculadas a distintos aspectos de la vida del cristiano. Finalmente, a partir del camino recorrido propone la apertura de algunos horizontes reflexivos en el orden litúrgico y pastoral.

*Palabras clave:* sentido, imagen, conocimiento, culto, fe, testimonio.

### ABSTRACT

At the presence of the sacred images of the Virgin Mary and Our Lord, the believing people moves to talk with God and listen to Him.

The author proposes some ways in order to understand the dense theological burden manifested at the sight of the sacred images.

Starting from the liturgical gnosis of Romano Guardini and gathering the character of the religious image as a plastic art's synthesis and its hierophanic value, comes into the analytic proposal of Saint Thomas. Connected with the whole developed subject reaches some conclusions concerning the different aspects of the life of a believer in Christ.

At the end, and taking into account the search lately done, presents the opening of a reflexive new thought in order to the liturgical and pastoral matters.

*Key words:* sense, image, knowledge, cult, faith, testimony

De cara a las imágenes sagradas se dan los acontecimientos religiosos más masivos, convocantes y arraigados, que rompen aún barreras sociales, en América Latina. Traigo a mi memoria, entre tantos otros, Guadalupe y su inmenso proyecto de reconciliación, las peregrinaciones a Luján, la presencia íntima y viva en el nordeste argentino de la “tierra sin mal”, la Virgen de Itatí, y un inmenso ramo de celebraciones en honor a la venerada Cruz del Señor. En todos los casos el santuario es la imagen ante la que caminan nuestros pueblos. Acontecimientos que tienen la cualidad de conservar los elementos más íntimos de la fe en el lenguaje de la cultura de los pueblos.

La expresión con la que titulo este artículo quiere ponernos en la pista fundamental de reflexión que abordaremos: las imágenes religiosas en el contexto del misterio icónico simbólico que determina todo lo cristiano en cuanto que depende de Cristo encarnado, imagen de Dios invisible. Ya Ireneo de Lyon presentaba este misterio conectando a la encarnación todo el sentido de la historia y el destino del hombre. El gran padre de la Iglesia extrae de Génesis 1, 26:

“la idea de que el hombre imagen de Dios ha de ser tal por referencia a una realidad visible, que no es otra sino el Verbo encarnado; de lo contrario, no podría ser imagen. Esta visibilidad de la imagen comporta, pues la esencial corporeidad del ser así definido”.<sup>1</sup>

Idea que Santo Tomás de Aquino retiene, con las diferencias que se deben reconocer, al hablar del hombre imagen de Dios cómo aquel ser en quien Imagen y vestigio (el cuerpo) se articulan vinculando “dos temas tradicionales de la antropología cristiana: Imagen, Resurrección”.<sup>2</sup>

1. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988, 97.

2. G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964, 312.

La imagen religiosa, los sacramentos y el testimonio son expresiones variadas que existen desde esta legalidad estética de manifestación de Dios que en la encarnación se ha comunicado “en obras y palabras intrínsecamente conectadas entre sí (*intrinsece inter se conexas*)”.<sup>3</sup>

Nuestro pueblo sencillo en Latinoamérica ha percibido en las imágenes religiosas, de modo plástico y sintético, las verdades de la fe, aspecto destacado con nitidez por el Episcopado Latinoamericano reunido en Puebla de los Ángeles, cómo aludiré más adelante. Los mismos procesos históricos adquieren una validez reveladora, los signos de los tiempos como elocuencia icónica de la historia, que sólo pueden ser comprendidos adecuadamente desde una instancia de conocimiento que respondería más precisamente a la condición de profetismo, capacidad lectora desde la fe de los acontecimientos.

A partir de esta constatación propongo algunas reflexiones en torno al conocimiento simbólico, a las imágenes y a la concreción icónica de la vida de la Iglesia.

## 1. Imagen y conocimiento simbólico

### 1.1. Los sentidos y el conocimiento religioso

Una inspirada obra de Guardini sobre los sentidos y su capacidad de conocimiento religioso,<sup>4</sup> editada hace más de cincuenta años, nos introduce a la reflexión del problema de las imágenes en relación a la manifestación del Dios invisible y a su conocimiento. En efecto, el planteo de la obra se inscribirá en el horizonte de una gnoseología auténticamente litúrgica, donde los sentidos no se propondrán cómo vehículo hacia algo para lo cual ellos son una carga o un obstáculo que debe ser abandonado lo antes posible, sino cómo lugar de encuentro y revelación; no entonces cómo la dimensión que alude referencias sino cómo instancia de presencia y manifestación. La obra se nutre de un grupo de fuentes que, las más de las veces, quedan anónimas –cómo es costumbre en la redacción de

3. DV 2.

4. R. GUARDINI, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg, Werkbund, 1950. Cito la edición castellana *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Madrid, Cristiandad, 1965.

Guardini– pero que pueden reconocerse sin excesiva dificultad. Son explícitos los textos bíblicos, laten las reflexiones de Gregorio de Nisa sobre la integración del cuerpo y el alma e incorpora la problemática teológica del viviente concreto atravesado por la fe –aspecto de una inmensa vivacidad en Guardini desde sus estudios sobre San Buenaventura–. La existencia concreta de la fe hace que en la sensibilidad, el mundo como inmensa doxología sea percibido como lugar de manifestación de la fuerza cósmica de la cruz. Ya Max Scheler algunos años antes había recordado la fuerza de la integración en el hombre que hace que nada en él sea axiológicamente neutro y que la sensibilidad exista desde una ineludible carga y valencia espiritual. El espíritu existe encarnado pero además la carne encuentra su realidad en la determinación espiritual que le otorga su densidad significativa. En esta obra, Guardini, reflexionando sobre Romanos 1, 19-21 y partiendo de la premisa de que “la cosa meramente material no existe en absoluto” concluirá que “mirar significa por de pronto y de manera radical ser afectado por la aparición sensible del objeto y ser invitado a comprender su contenido”<sup>5</sup> y entonces *mirar* no será un acto puramente fisiológico sino un *acto total* que percibe la totalidad “antes que las propiedades”. En esta perspectiva, la *visión* es una respuesta a una figura significativa, de tal modo que el acto esencial del ojo será responder a la realidad auténtica que aparece. Como podemos percibir, *ver* para Guardini, en este sentido teológico, implica una decisión y por tanto –desde la experiencia creyente– allí donde se perciben sólo fenómenos o simples figuras, el ojo “ve el misterio”.<sup>6</sup> Esto tiene poco que ver con el sensualismo, al tiempo que las objeciones que se le levantan desde el intelectualismo no alcanzan a acertar en una comprensión cabal de lo que significa este ver y conocer. Para Guardini, ambas posiciones –sensualismo e intelectualismo– son consecuencias de la fractura antropológica de la modernidad, y revelan sólo una parcialidad. Es aquí donde el autor aventura a afirmar que el paso de la modernidad a la época futura consiste en trasladar el centro de gravedad del pensar al ver, “del reino intermedio de los conceptos (...) al reino de las cosas”.<sup>7</sup> En este sentido va a rescatar la “capacidad de quienes viven en la mirada” capaces de “pensar mirando” y cuya oración se resuelve en la sencilla visión, ubicando en el centro de es-

ta visión la liturgia; y conectada con la liturgia la imagen sagrada, cuyo “cometido no reside en instruir, o enseñar, o educar, sino en preparar el camino a la epifanía”.<sup>8</sup> Hay en la imagen una auténtica pedagogía *mistagógica* que tiene que ver con el hecho de que en ella se concentra plásticamente lo que la Iglesia cree, se sintetiza la experiencia histórica de la fe de un pueblo y por tanto, en la abreviación del símbolo, ofrece una respuesta a la fe. Esta pedagogía tiene sentido sólo en referencia al encuentro con el Dios vivo y se hace posible por una actitud total de la existencia movida por Dios.<sup>9</sup> No se trata, para Guardini, de un mero sustituto a la transmisión oral sino que, en conjunto con la revelación escrita, se ofrece como acontecimiento de la presencia de Dios. En ella se ve la palabra revelada y escuchada. Es signo en cuanto que es mirada por el sujeto que contempla, pero es además hierofanía en cuanto revela una objetividad que excede a los contenidos que el sujeto pueda otorgarle. Por eso, para el autor, la imagen religiosa tiene como sentido que Dios se haga presente, manifiesta que existe Dios y por tanto es *kerygma*<sup>10</sup> y abre a una decisión vital.

A este sugestivo desarrollo propongo complementarlo con la propuesta de Santo Tomás, cuyo pensamiento sobre este tema es el punto de llegada de un largo camino teológico. Sintéticamente, para Tomás, la imagen tiene como destino que el hombre se haga presente ante Dios que le sale al camino. Dios se hace presente al hombre y el hombre al venerarla venera a quien en ella se representa. Calidad propia del símbolo que permite a Tomás afirmar que “en un mismo e idéntico movimiento el hombre se dirige a la imagen y a quien representa”.<sup>11</sup> Expresión que hace comprender su veneración, ya que será una veneración en el lenguaje total del símbolo. Aspecto que examinaremos más detalladamente en la segunda parte de este artículo.

Este conocimiento global, total, simbólico, mediado por el *ver* y que concluye en un encuentro y que por tanto comunica, es expresado por el

5. *Los sentidos y el conocimiento religioso*, 27.

6. *Ibidem*, 36.

7. *Ibidem*, 47.

8. *Ibidem*, 100.

9. Al respecto dirá el autor ítalo alemán: “existe además del pensamiento racional, el pensamiento vivo, que procede de la vida y que a la vida regresa, un pensamiento que llena de luz las experiencias de nuestra vida, las relaciona, y nos da posibilidades para otras experiencias”. En *El Espíritu del Dios viviente*, Bogotá, Paulinas, 1990, 76.

10. R. GUARDINI, *Kultbild und Andachtsbild. Brief an einen Kunsthistoriker*. En *Wurzeln eines gro? en Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften*, bd 3, Mainz-Paderborn, Matthias Grünewald-Ferdinand Schöningh, 2002, 139.

11. *S. Th.*, III q25 a3 ic.

documento de Puebla bajo la idea de *intuición*. Esta intuición –existencial, sensible, vital– tiene como soporte la fe y permite captar la cosas de Dios. Basta con comparar los números 350 a 352 del documento, donde se nos habla de los contenidos fundamentales de la evangelización, con el 448 y el 454, donde se nos proponen los gestos vitales, icónicos, visibles sensibles en los que esa fe es profesada por la vida. En este vínculo entre contenido de la fe y existencia, la imagen ofrece plásticamente lo que la palabra escrita muestra a la escucha. Experiencia cristiana que posee “la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos”<sup>12</sup> y que tiende a manifestarse en una “síntesis vital”.<sup>13</sup>

Esta cuestión ya encontró lugar de discusión en la Iglesia del siglo VIII, durante las sesiones del Concilio de Nicea II<sup>o</sup> y su propuesta magisterial de la analogía entre la palabra y la imagen. En efecto, la imagen sagrada “que está de acuerdo con la narración evangélica (...) aporta un beneficio semejante al de la narración evangélica y se aluden mutuamente reenviándose la una a la otra”.<sup>14</sup> Esta misma dimensión vital y existencial de la imagen como contemplación y encuentro con la Palabra aparecerá en el Catecismo de la Iglesia Católica. El texto del Catecismo ofrecerá una propuesta en un contexto intensamente litúrgico, recogiendo la afirmación de Nicea II<sup>o</sup> y expresando que “la iconografía cristiana transcribe mediante la imagen el mensaje evangélico que la Sagrada Escritura transmite mediante la palabra”; el punto de partida de esta comprensión icónica será el misterio del Verbo Encarnado, imagen eterna del Padre encarnada en la historia.<sup>15</sup> Sin interés de ingresar ahora en los motivos, me parece significativo sin embargo hacer constar que en este sentido, el Catecismo explicita más lúcidamente la cuestión en comparación con el desarrollo del tema en la *Sacrosanctum Concilium*, donde no se pasa de ubicar el valor de la imagen en conexión a algunas cuestiones de arte sagrado y casi limitándose a la ya conocida praxis propuesta por el texto conciliar: “manténgase firmemente la práctica de exponer en las iglesias imágenes sagradas a la veneración de los fieles; hágase sin embargo con moderación en el número y guardando entre ellas el debido orden...”.<sup>16</sup>

12. DP 454.

13. DP 448.

14. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, EDB, 1991, 133-137.15. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 1159-1162.

16. SC 125.

## 1.2. Inmanencia y trascendencia: la imagen religiosa como síntesis

Cristo es el rostro entre nosotros de la Palabra eterna, su existencia es revelación histórica del designio del Padre, por eso no basta un código –el auditivo– sino la implicancia mutua del código auditivo y visual, del gesto y la palabra. La totalidad de los códigos de transmisión en la existencia del hombre vienen a ser el lenguaje del Verbo, cuya existencia entre nosotros es el “rostro de la eternidad”.<sup>17</sup> Porque es en el seno de la vida trinitaria la imagen del Padre, es en el momento de su dispensación histórica, encarnado, imagen del Padre para los hombres. Su condición humana, en el misterio de la Persona encarnada, es el rostro humano de Dios que ha “sido visto con nuestros ojos” y “ha sido contemplado y tocado con nuestras manos” (1Jn 1, 1.3a). Esta visibilidad de la condición humana de la Persona encarnada es el punto de apoyo central de la tradición teológica de la *imagen sagrada* que se ofrece como código de transmisión de la presencia y revelación de la economía de Dios en la historia. Como afirma Teodoro Studita –el comentador más riguroso del Concilio de Nicea II<sup>o</sup>– “si alcanzaba con la contemplación intelectual hubiese sido suficiente que el Verbo se nos revelara de ese modo”.<sup>18</sup>

Ante esta realidad de la *imagen sagrada* como epifanía y lugar de adoración, no pierde validez la observación de Von Balthasar, quien advierte sobre el abuso de una estética inmanente a veces propuesta por una teología excesivamente actualista. Sin embargo la postura es un tanto exagerada si pretende ser sólo una advertencia correctiva, ya que si bien debe ser tomada con seriedad su afirmación acerca de que se puede caer en

“una continuidad excesiva y una ausencia de distancia entre la imagen que Dios ha manifestado de sí mismo en el mundo, su Hijo unigénito, y todas las demás imágenes que, a pesar de su relevancia religiosa, no dejan de pertenecer a la esfera estética”<sup>19</sup>

no menos cierta es la convicción de Evdokimov al afirmar –al igual que Guardini– que allí donde lo estético se suspende es donde encuentra su más auténtica vocación icónica.<sup>20</sup> No encierra a Dios representativa-

17. SAN JUAN DAMASCENO, *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1345b.18. *Antirrheticus*: PG 99, 336d.19. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, bd.1, *Schau der Gestalt*, Eisesdeln, Johannes Verlag, 1961, 3820. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid, Claretiana, 1991, 236-239.

mente sino que propone un camino simbólico teologal que provoca una trasgresión superadora de los fines –y de los límites!– de la estética misma. Es la fe la que permite asociar el rostro de Dios que se ha donado con la imagen venerada. La imagen es un código transdiscursivo, indirecto de presencia y transmisión, con toda la cualidad sintética del símbolo visual y con toda la independencia teologal de la revelación. Así como la Escritura es analizada con los recursos de las ciencias humanas, pero posee un exceso que hace que su comprensión acabada se alcance desde la lógica de la fe, así la imagen religiosa puede ser abordada desde recursos estéticos, pero posee igualmente el destino trascendental de la revelación. La imagen misma, en la lógica del *Concilio Trullano*<sup>21</sup>, posee el correctivo de los posibles excesos, ya que no la justifica la búsqueda de una especie de propaganda sensible, sino de revelar “el esplendor de la humildad”.<sup>22</sup> Por eso invitaba, este concilio de la antigüedad, a evitar el excesivo alegorismo icónico, que hacía incomprendible la imagen, y representar el sencillo rostro del Señor, ya que contemplando sus rasgos humanos reconocemos la manifestación de la humildad y somos conducidos a su recuerdo. La imagen es memoria y referencia de la presencia de Dios en la historia. Es gramática de la condescendencia del Verbo que se “despojó de su grandeza” (Flp. 2, 7).

Dios se dona al hombre en la historia que brota de su palabra creadora. Historia entonces que no se reduce a la “contingencia” de Lessing, sino al tiempo salvífico de la revelación. Tiempo sacramental. La imagen, en esta línea, no es consecuencia de la contingencia –aunque sí de la condición humana finita– sino síntesis litúrgica del tiempo salvífico, de la fuerza espiritual presente en la materia y que en el misterio eucarístico alcanza el grado de mayor concentración y eficacia. Por eso puede ser lugar de la memoria, donde se contemplan y proclaman “las cosas que están en los relatos evangélicos, acerca de la convivencia del Señor en la carne con los hombres para que no se borren de la memoria”.<sup>23</sup>

21. Este concilio constantinopolitano, del año 691, fue considerado por la Iglesia en oriente como complementario a los anteriores concilios ecuménicos (los quinto y sexto de Constantinopla) y es, por lo tanto, conocido como *Sínodo Quinisexto*. El quinto, en el año 754, conocido como de Hieria y convocado por Constantino V contra los iconódulos (defensores de las imágenes) y el sexto, que nosotros conocemos como cuarto. A este *Concilio Quinisexto* se lo ha denominado a veces ¿como hago aquí? *Sínodo Trullano*, aludiendo a su punto de encuentro en el *trullum*, la cúpula del palacio del emperador Justiniano II.

22. Cf. MANSI 11, 976-980.

23. GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, *Epistola ad Thomas Claudiopoleos*, PG 98, 174c.

Es un desafío inmenso alcanzar a percibir un *símbolo total* de estas características, una realidad simbólica donde la fe del hombre–vinculada a su cultura, a su historia y a su tejido comunitario y vital– es plasmada y ofrecida sintéticamente. Cuando Guardini propone –en *Imagen de culto e imagen de devoción*–<sup>24</sup> la imagen de culto, advierte acerca del elemento histórico que la constituye; la imagen es una expresión de Dios que se da a su Pueblo en la historia, y por eso representa los elementos que constituyen la fe y el cuidado que Dios hace del hombre en su historia y sus vínculos. Representa la objetividad del dogma, pero también la vivencia subjetiva de la fe en los diversos pueblos y culturas. La imagen de culto –a diferencia de la que llama de devoción, más subjetiva e individual– remite a lo eclesial, comunitario y objetivo de la fe. Y por eso no remite a un artista sino a la soberanía de Dios; puede no ser bella estéticamente, ya que su cualidad específica está en que en ella Dios deja su vestigio de presencia en la historia. Nuestros santuarios son la expresión elocuente de esto: lugares hierofánicos porque en ellos se ejerce la conciencia de ser hermanos en la historia común sembrada de enfrentamientos y desiertos pero también marcada por el –delgado a veces– hilo de la conciencia de hermandad.

Esta visión total del símbolo, en la imagen religiosa, no ha sido percibida por la penetrante mirada de Rodolfo Kusch que anhela “cuándo tendremos un signo que abarque a todo el hombre: la cruz y la piedra”.<sup>25</sup> Y no logra resolver integradamente la cruz con la piedra; piedra que viene a ser el signo de la historia de los pueblos y comunidades. Sin embargo su expresión es un indicativo válido y lúcido, para quien lo lee desde la teología, de que la imagen debe ser un símbolo total y espacio privilegiado de inculturación y encuentro. De cara a la imagen la fe popular provoca la inculturación en sentido estricto, no como dinámica impuesta y ejercida desde fuera, sino como movimiento interno del pueblo creyente que se adhiere a Dios en su/desde su/ historia. Es cierta la dificultad que advierte Evdokimov en lo que llama “*el cristianismo occidental*”, que bajo la influencia del intelectualismo redujo el arte a un espacio absolutamente independizado de lo sagrado, haciéndole perder su capacidad de conexión con el misterio litúrgico. Este proceso, junto a la ruptura carte-

24. *Kultbild und Andachtsbild*.

25. R. KUSCH, *Las penurias de un pastor protestante*, en *Obras Completas*, tomo 1, Rosario, Fundación Ross, 2000, 226.

siana que sustituyó lo razonable por lo racional,<sup>26</sup> culminó en una experiencia de lo sagrado pensada y dominada, reducida a estereotipos fijos y estables.

La imagen religiosa tiene esta capacidad de ser *símbolo tota*<sup>27</sup> y por tanto no anula la palabra sino que es la misma revelación en código visual, ni anula al sacramento sino que es referencia y lenguaje de su contenido. Efectivamente, ubicada en el contexto de los sacramentales pone en el ámbito de la donación de la gracia que en el misterio del sacramento encuentra su *maximum* de comunicación. Y entonces irrumpe como posibilidad de la libertad de Dios en la historia de los hombres. La mayoría de los excesos –en la historia cultural de las imágenes– han provenido de su eventual desconexión con la experiencia litúrgica. Es elocuente que, en las iglesias de oriente, la imagen sea un acontecimiento litúrgico, ella misma es liturgia; mientras que la tendencia más dominante en occidente ha sido la de ubicarla en el ámbito más extralitúrgico, reduciendo lo litúrgico a la sola confección del sacramento, y haciendo difícil su misma vivencia y comprensión. Consecuencia, entre nosotros, de un ya remoto barroquismo que condujo no a integrar sino a separar o yuxtaponer.<sup>28</sup> La imagen y el sacramento, como la palabra y el sacramento, pertenecen a la complejidad de lo mistagógico-litúrgico y sacan a la celebración del racionalismo. La fuerza de la imagen en América Latina tiene mucho que ver con una lógica latinoamericana que más allá de los procesos de ruptura y desintegración ha tendido a construir y reconstruir nuevas síntesis, aún desde los desechos, para elevar y reconciliar.<sup>29</sup>

### 1.3. La imagen como código

A la luz de lo ya recorrido podemos afirmar que la imagen religiosa es un código de transmisión y presencia. Es un *código visual* que se abre al culto, no simplemente con un carácter instructivo o didáctico sino que establece presencia de lo representado; tiene una connotación litúrgica y

memorial. La expresión *código* abre la problemática de la imagen a lo antropológico y cultural, relacionándola al modo de comprender a Dios en el mundo y la historia. En este sentido la imagen es un sistema de *modelización* del mundo, es una síntesis de la vocación a la transfiguración del cosmos, expresión simbólica del mundo que va deviniendo Reino y que se revela en aquellos que la imagen representa<sup>30</sup>. Pero además, se ofrece como marco significativo, como una organización de significados. La *imagen religiosa* significa Alguien que ha irrumpido en la historia, su vinculación a la cultura, su posición en el mundo: significados que se organizan en lo representado. Nos refiere a la historia de la salvación, es *memoria de las cosas gestadas por Dios*. De ella podemos decir, de modo particular, lo que Eco afirma de todo código: “El código no puede ser una cifra: tendrá que ser una matriz capaz de infinitas manifestaciones, la fuente de un juego. Pero ningún juego, ni siquiera el más libre y creativo procede al azar (...) hablar de códigos significa admitir que no somos dioses, que estamos sujetos a reglas (...) no somos dioses porque la variedad de las reglas está determinada por una regla que no nos pertenece”.<sup>31</sup> El código visual es una auténtica gramática del misterio, un modo de decirlo *visual*. No es simplemente el correlato visible de lo que se puede expresar verbalmente. Es esta realidad de código, de transmisión y presencia de la revelación, la que permite comprender la preocupación de las iglesias de oriente por la canonicidad del icono en el siglo XVI,<sup>32</sup> de establecer algunas pautas que conservasen en la representación figurativa la pureza del mensaje evangélico, para que la Palabra fuese adorada en la pintura. Consecuencia lógica de su analogía con la Escritura también cuidada canónicamente. En la imagen hay una referencia a la visión que surge –aspecto desarrollado por la patrística bizantina de modo particular– del Verbo que ha sido oído y ha sido visto para nuestra salvación. Por eso se comprende que, para Teodoro Saudita, antes de la encarnación bastaba como código la palabra, la escritura; pero después de la encarnación, en este nuevo estado de la economía irrumpe lo visual. Pues el primero que se ha representado a sí mismo, con rostro histórico perceptible y representable es Cristo mismo. No es el aprisionamiento representativo de Dios –te-

26. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono*, 174.

27. Dice Germán de Constantinopla que es una “indicación resumida y compendiosa de las obras del que aparece en ellas representado”. En *Ep. ad Thom. Clau* PG 98, 172d.

28. Es interesante al respecto toda la propuesta de A. CHUPUNGO en *Liturgical inculturation: Sacramentals, Religiosity and Catechesis*, Minnesota, A Pueblo Book, 1992, 10-55.

29. Cf. Ch. PARKER, *Otra Lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de la Cultura Económica, 1993, 367.

30. Ver al respecto U. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen, 1995, 335. 31. *Ibidem*, 339.

32. El año 1551, Concilio de los Cien Capítulos, donde fue declarado canónico el icono de la Trinidad de Rublëv.

mor de algunos ilustres escritores de los primeros siglos– sino la oferta de salvación en la lógica de la encarnación del Logos imagen del Dios invisible que se hace hombre cargado de materia y sensibilidad.

La tentación permanente de salvar el “sentido de lo inefable y de lo incognoscible divinos en detrimento de la encarnación”,<sup>33</sup> que nos conduce a una mirada sospechosa sobre la materia y la historia, encontró su gran explicitación cristológica en el monofisismo. Esta posición tuvo como correlato existencial una crisis en la relación entre la historia y su sentido. Por eso, la imagen viene a ser manifestación plástica del compromiso histórico de Dios; es elocuente la expresión del Patriarca Dimitrios, para quien

“La iconoclastía se asignó un proyecto de ideas y de actividad destructivas del evento de la encarnación y opositora de toda posibilidad de santificación de la vida (humana) y de la materia, de pasaje de las cosas terrestres a la realidad celeste”.<sup>34</sup>

La disolución en el monofisismo de la naturaleza humana en la divina hace, del rostro humano de Cristo, algo irrepresentable e irreal. Por eso las respuestas de Juan Damasceno y Germán de Constantinopla desde una teología integral de la Persona encarnada, que en los elocuentes y reales rasgos de su humanidad nos ha manifestado la presencia de Dios entre nosotros.

La desconfianza en la imagen que reaparecerá en el contexto del renacimiento carolingio no tuvo como inspiración la posición monofisita pero sí sospecha típica del intelectualismo sobre la materia y su profundidad espiritual. La posición carolingia no se opondrá al arte figurativo religioso –y de hecho posee matices notables e inteligentes– sin embargo reducirá la imagen a una exclusiva *via decorationis*, para ornamentar el espacio vacío y para instrucción de los incultos.<sup>35</sup> Es el quiebre de la tradición anterior y el paso a una nueva visión hierofánica del mundo que en Francisco de Asís encontrará su momento más elocuente y en Buenaventura una sistematización resolutive. Esta recepción medieval del código visivo, en la experiencia teologal de las creaturas del Poverello de Asís, se

33. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono*, 197

34. En *Epi te 1200 è*. Carta Encíclica de Dimitrios I y de su Sínodo el 14 de septiembre de 1987. Citada en C. VALENZIANO, “Il secondo concilio di Nicea e l’iconologia”, en AA.VV. *Vedere l’invisibile. Nicea e lo statuto dell’Immagine*, Palermo, Aesthetica, 1997, 199.

35. Cf. E. BENZ, “Teología dell’icône e iconoclastia”, *Archivio de Filosofia* 1/2 (1962), 273-303.

revela en la sugestiva síntesis de Santo Tomás. Voy a proponer algunas líneas fundamentales de su pensamiento sobre el tema y los marcos más amplios en los que se ubica.

## 2. Una propuesta sistemática: III q25 a3 de la Suma Teológica de Santo Tomás

### 2.1. La imagen en cuanto imagen

Santo Tomás, parado en una teología integral de la persona y en el contexto del análisis de la unión hipostática, se interrogará acerca de la adoración de la humanidad de Jesucristo y de su representación simbólica en la imagen. Efectivamente, la cuestión 25, que nos ocupa ahora, pertenece al bloque formado por las cuestiones 16 a 26 en las que analiza las consecuencias de la unión. Consecuencias que no se limitan a su humanidad sino que conciernen a la persona del Verbo, a Cristo en sí mismo (cuestiones 16-19) en su relación con el Padre (cuestiones 20-24) y en su relación con nosotros (cuestiones 25-26).

El principio fundamental “quien venera a la imagen venera la hypóstasis grabada en ella” de la teología byzantina ha encontrado recepción en Santo Tomás, que propone una lectura dinámica del movimiento simbólico y ofrece un momento de alta elaboración de la cuestión.

Nos acercaremos a un texto central para nuestra reflexión, el cuerpo del artículo 3 de la cuestión 25 de la tercera parte de la *Suma Teológica*. Santo Tomás se ha preguntado *utrum imago Christi sit adoranda adoratione latria*. A lo que responde

“como enseña el filósofo en el libro *De memoria et reminiscencia* que doble es el movimiento del alma hacia la imagen: uno en cuanto se dirige a la imagen en cuanto es una cosa (*quod res quaedam*) y el otro modo que se dirige a la imagen en cuanto imagen de otro (*inquantum est imago alterius*). Entre estos dos movimientos está esta diferencia: el primer movimiento, por el que alguien se dirige a la imagen en cuanto cosa (*secundum quod res quaedam est*), es otro que aquel movimiento que se dirige a la realidad (*qui est in rem*). El segundo movimiento, que recae en la imagen en cuanto imagen (*in imaginem inquantum est imago*), es uno y el mismo (*unus et idem*) que el que se dirige a la realidad. Por tanto, no se manifiesta reverencia a la imagen de Cristo en cuanto es una cosa (*res quaedam*), por ejemplo una madera esculpida o pintada, ya que la reverencia se debe sólo a la naturaleza

racional. Entonces debe rendirse culto en cuanto es imagen (*in quantum est imago*). De lo que se sigue que se debe prestar la misma reverencia a la imagen de Cristo que al mismo Cristo. Y ya que Cristo es adorado con adoración de latría, su imagen lo debe ser (*adoratione latría adoranda*).<sup>36</sup>

Los demás artículos de esta cuestión deben ser comprendidos a la luz de esta respuesta y no serán objeto de este breve análisis.

La cuestión en torno a representar al Verbo encarnado nos ubica en una aporía semejante a la de plantearnos el lenguaje teológico o de todo decir sobre Dios. En efecto, Santo Tomás observó el peligro de la univocidad, fruto de la semejanza directa, pero también que la causalidad ejemplar, subordinada a la eficiente por su carácter formal, es el soporte de la atribución analógica. Pero este ejemplarismo es, como consecuencia de esa subordinación, pensado en el espacio de la percepción del organismo; entonces “el descubrimiento del ser como acto se convierte (...) en la piedra angular ontológica de la teoría de la analogía”.<sup>37</sup> En Santo Tomás se conjugan por un lado la positividad del organismo y su capacidad simbólica y a la vez la convicción del exceso que supone Dios, y por tanto la necesidad de fundamentación de una simbólica que se encuentre depurada por esta conciencia. Pero este exceso no encuentra su comprensión desde la simple oposición entre la materia y el espíritu, sino fundamentalmente en la condición creadora de Dios y en la condición creatural de todo el resto. Por eso, la clave está en reconocer que el creador se ha hecho creatura y por tanto se ha expuesto a la representación. Pero al mismo tiempo que sigue siendo Dios y encarnado, representable, “se abre a la eminencia, es decir, al acontecimiento gratuito de la donación original de sentido en su trascendencia, «dejándolo ser» sin intentar atrapararlo ni representativa ni dialécticamente”.<sup>38</sup> En su estructura encarnada es pues motivo de fe y no simplemente espacio de análisis fenoménico. Ya que “honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti”<sup>39</sup> y por tanto aún su iconización primigenia *in humanitatis Christi* –en la que ya según la teología de Ireneo de Lyon se fundamenta aún la atribución al hombre de ser imagen– escapa a toda posibilidad de dominio. Aún encarnado se trata del Verbo.

36. *S.Th.*, III q25 a3 ic.

37. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Buenos Aires, Megápolis, 1977, 412.

38. J. C. SCANNONE, “Del símbolo a la práctica de la analogía”, *Stromata* 55 (1999) 47.

39. *S.Th.* III q25 a2 ic.

La cuestión en torno a la adoración de la humanidad de Cristo, herencia de Pedro Lombardo a la escolástica, en la que se ubica el problema de la adoración de la imagen en Tomás, representa una expresión de esta percepción icónica, no idólica, del misterio de la encarnación. La diversidad entre los dos modos de movimiento –y la unidad del movimiento de la imagen y la realidad en la imagen *in quantum est imago*– señala la superación del peligro de idolización para constituir la imagen en objeto y no en sujeto. Sin embargo, el *in quantum est imago* señala la implicación del sujeto representado en este movimiento simbólico.<sup>40</sup>

El texto de III q25 a3 inserta el conocimiento de la imagen en una dinámica de movimiento, de presencia y transitividad, que brota primeramente de la naturaleza misma de toda imagen. En efecto “ratio de hoc nomen imago, quae dicit imitationem unius ad alterum, secundum aliquid unum”.<sup>41</sup> Esa es su razón propia en cuanto imagen. Cierta semejanza. Esa razón propia de semejanza es la que posibilita el vínculo “imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest”.<sup>42</sup>

La noción misma de imagen no es unívoca e implica una gradualidad según la forma de semejanza que se establece con el otro. Fundada en la semejanza perfecta<sup>43</sup> la relatio sustancial (la persona) del Verbo, es imagen “*in quo*” por consustancialidad.<sup>44</sup> Pero la ratio de imagen implica la

40. “...il movimento dell’animo verso l’immagine è di «specie» diversa da quello che va semplicemente al supporto cosale dell’immagine per il fatto che intendere l’icone in quanto è icone comporta per sé intendere l’iconizzato. Tale *identificazione intenzionale costitutiva del movimento* giustifica ed esige l’identificazione culturale dell’iconizzato nell’icone; mentre la diversità secondo la «specie» dei due movimenti dell’animo verso l’immagine ha, scolasticamente, tale portata metafisica da escluder dall’adorazione iconica, al di là d’ogni rischio o sospetto, l’idolatria”. En C. VALENZIANO, “Il secondo concilio”, 199.

41. *In I Sententiarum* d2 q1 a5.

42. *Ibidem*, d3 q3 a1.

43. *Ibidem*, d7 q2 a2 ag2: “filius est imago patris perfecte repraesentans ipsum, secundum perfectam similitudinem”.

44. *Ibidem*, “Imago potest dici dupliciter: vel *id quod* imitatur aliquem, vel *id in quo* est imitatio. Si dicatur imago prout proprie accipitur id quod imitatur alterum; sic essentia divina non potest dici imago, sed exemplar; cuius imago est creatura: quia imago praesupponit ordinem ad aliquod principium: essentia autem divina non habet aliquod principium; sed tamen sic aliqua persona potest dici imago alterius, in quantum persona praesupponit sibi secundum ordinem naturae aliam personam. Unde sic imago, secundum quod proprie de deo dicitur, semper est personale. Si autem dicatur imago *id in quo* est imitatio, sic natura divina est imago; quia in ipsa est duplex imitatio. *Una personae ad personam, secundum quod filius in natura divina quam habet a patre, imitatur patrem.* Alia creaturae ad creatorem, in quantum creatura imitatur creatorem, sed imperfecte, secundum aliquam similitudinem bonitatis ipsius. Et quantum ad primam imitationem, quae scilicet est personae ad personam, imago in recto significabit essentiam, sed in obli-

posibilidad de diversidad en el estilo de semejanza con lo representado, en efecto la imagen “*id quod*” implica transitividad, una cierta ruptura de nivel propia del movimiento simbólico y puede situarse como vehículo expresivo de dimensiones diversas ontológicamente.<sup>45</sup> Pero la transitividad de la imagen no será el simple “*per*”, como mediación exterior. En el *In Boethium de Trinitate* Tomás comprende que “no sólo *intelligibilia* «*per*» *sensibilia*, no sólo *intelligibilia* «*in*» *sensibilia* sino también *intelligibilia* «*intra*» *sensibilia*”.<sup>46</sup> Expresión que implica presencia (*in*) y transitividad (*tra*). El estatuto propio de la *imago in quantum est imago* es ser lugar de la presencia, no del dominio, y por tanto lugar de la transitividad intencional.

La posibilidad de representación de la imagen religiosa se funda en la iconización de Dios en la encarnación, él mismo se vuelve representable. Al tiempo que su veneración se funda en el culto que se debe a él. Entonces, en segundo lugar y fundamentalmente, la naturaleza de esta imagen, imagen representación plástica del Verbo encarnado, debe ser comprendida en el contexto icónico de la *religio*. Situar la imagen en el contexto de la *religio* implica reconocer en el movimiento de esta analogía abierta a Dios, al hombre en su totalidad y consecuentemente al cuerpo, a la exterioridad como lugar de revelación y camino.

En *STh III q25 a3* Tomás se pregunta si se debe rendir adoración de latría a la imagen de Cristo<sup>47</sup>. El carácter intencional que posee la gnoseología de Tomás y su percepción estética revela una dimensión subjetiva

quo faciet intellectum personarum; sic enim idem erit imago quod natura divina personarum in ea se imitantium; et sic accepit supra Hilarius. Unde probavit ex ratione imaginis et unitatem essentialis et distinctionem personarum. Sed quantum ad secundam imitationem, quae est creaturae ad creatorem, imago significabit divinam essentialitatem, et connotabit respectum ad creaturam quae imitatur ipsam; et sic accepit ibidem Augustinus; unde ex ratione imaginis non probavit nisi unitatem essentialis.”

45. *Ibidem*, q2. prologus: “Invenitur tamen quidam *gradus perfectionis imaginis*. Dicitur enim quandoque imago alterius, *in quo invenitur aliquid simile qualitati alterius, quae designat et exprimit naturam ipsius; quamvis illa natura in ea non inveniatur; sicut lapis dicitur esse imago hominis in quantum habet similem figuram*, cui non subsistit natura illa cuius est signum; et sic imago dei est in creatura, sicut imago regis in denario, ut dicit Augustinus; et sic est imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur quando illi qualitati quae designat naturam substantiae, subest natura in specie, sicut est imago hominis patris in filio suo: quia habet similitudinem in figura, et in natura quam figura significat. Sed perfectissima ratio imaginis est quando eadem numero formam et naturam invenimus in imitante cum eo quem imitatur; et sic est filius perfectissima imago patris: quia omnia attributa divina, quae sunt per modum qualitatis significata, simul cum ipsa natura sunt in filio, *non solum secundum speciem, sed secundum unitatem in numero*”.

46. E. PRZYWARA, “Gleichnis, Symbol, Mitos, Mysterium, Logos”, *Archivio di filosofia* 26 (1956) 8.

que permitirá incorporar –que había desaparecido en la argumentación de Buenaventura– el argumento clásico de Basilio: “*imaginis honor ad prototypum pervenit*” (el honor rendido a la imagen se dirige a su prototipo) citado desde la teología de Juan Damasceno. Este elemento es sugestivo ya que revela que la lectura que hará Tomás del axioma basiliano se ubica en la extensión teológica que la tradición oriental va a realizar del principio introtrinitario aplicándolo a un criterio iconológico económico. Ya la patrística oriental había observado que el axioma, que se refiere al Verbo imagen introtrinitaria del Padre– posee una lógica en la dispensación histórica. Tomás parece ser conciente de esa extensión ya que afirma que “Cristo, que *en este caso* es el ejemplar”, revelando que el movimiento que se establece hacia la imagen vincula a un ejemplar. Es un criterio general tomado de una percepción introtrinitaria de Basilio y aplicado a la iconología ya en la tradición oriental.

Tomás va a estructurar la respuesta a partir de las consideraciones del movimiento recibidas de Aristóteles, en efecto y volviendo a la primera parte –que alude al movimiento de la imagen en general– del texto ya citado:

“Hay que decir, como enseña el filósofo en el libro *De memoria et reminiscencia* que doble es el movimiento del alma hacia la imagen: uno en cuanto se dirige a la imagen en cuanto es una cosa (*quod res quaedam*) y el otro modo que se dirige a la imagen en cuanto imagen de otro (*in quantum est imago alterius*). Entre estos dos movimientos está esta diferencia: el primer movimiento, por el que alguien se dirige a la imagen en cuanto cosa, es otro que aquel movimiento que se dirige a la realidad. El segundo movimiento, que recae en la imagen en cuanto imagen, es uno y el mismo que el que se dirige a la realidad”.<sup>48</sup>

Respecto de este párrafo hay que considerar que la forma de la imagen *en cuanto imagen* es una realidad relacional. Por eso se inserta su comprensión dentro del marco adecuado del movimiento. Este movimiento, sensitivo pero del alma en cuanto forma de todo y cada parte, es uno e idéntico hacia la imagen y la realidad. El texto integra lo comprendido por Tomás en el *De sensu et sensato*, particularmente en el capítulo

47. *Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latrae*.

48. *S. Th III q25 a3* ic.: “Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in libro de *Mem. et Remin.*, duplex est motus animae in imaginem, unus quidem in imaginem ipsam secundum quod est res quaedam; alio modo, in imaginem in quantum est imago alterius. Et inter hos motus est haec differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem prout est res quaedam, est alius a motu qui est in rem, secundus autem motus, qui est in imaginem in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem...”.

cuarto acerca de la luz como condición de la visión, y en el *De memoria et reminiscentia* 450 b 20 en donde Tomás propone una interpretación del párrafo aristotélico que más tarde citará en la *Suma*.

Pero este texto debe ser comprendido en un doble marco de referencias. En primer lugar debemos alcanzar a percibir por qué Santo Tomás habla de adoración de la imagen. Este plano relacional deja en claro que no es adorada en cuanto *res quaedam* sino en cuanto nos vincula a la cosa adorada: Cristo. Por tanto el contexto en el que se analiza la cuestión es el de la *religio*. Y debemos tener en cuenta, en segundo lugar, el salto que exige este encuentro con la realidad adorada, encuentro que implica el acto de fe. En esta línea es que encontraremos una referencia explícita a las imágenes en la q81: “quod imaginibus non exhibetur religiones cultus secundum in seipsis consideratur quasi res quaedam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum Incarnatum”.<sup>49</sup> El *ducentes* que observamos en el texto, aparece en *In III Sententiarum* pero aquí, en la q81 de la II-II, quiere manifestar la finalidad de la latría. La imagen en cuanto imagen nos conduce a Dios. En el texto de la III q25 adquirirá más peso el intencional *motus in imaginem* que fortalecerá la noción de imagen a la luz de la intencionalidad del acto de fe. El *ducentes* que sugiere más intensamente la idea de paso es suplido por el *motus in*, en donde se refuerza la idea de que ese paso es *intra*, en la lógica del ámbito del símbolo.

## 2.2. Adoración icónica de Dios: *sensibilium manuductione*

El contexto en el que se ubica la latría nos permite percibir los alcances que tiene para Tomás. Nuestro autor nos recuerda, en la II II<sup>ae</sup> q81 a1, que la religión es el orden del hombre a Dios. Pero esta ordenación se da en una auténtica estructura simbólica. En efecto, en el artículo 7 de esta cuestión, Tomás propone el interrogante sobre si a la religión corresponde algún acto exterior. La respuesta volverá a la estructura orgánica del hombre: el cuerpo es vivificado por el alma y ésta, sensiblemente, es conducida a conocer las cosas invisibles: “*sensibilium manuductione*”.<sup>50</sup>

49. S. Th II-II q81 a3 ad3um.

50. S. Th II-II q81 a7: “...sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole, mens autem humana indiget, ad hoc quod conjugatur Deo, *sensibilium manuductione*, quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, ut Apostolus dicit (Rom 1, 20)”.

Aquí debemos reconsiderar el papel del cuerpo en el estado peregrino, que para Tomás colabora en las operaciones sobrenaturales y posee un valor sacramental. Pero este acto exterior de culto, debido a la estructura corporal del hombre, se ordena a los actos interiores. Esta cuestión exterior-interior no se desarrolla en un criterio de oposición por exclusión, sino en un plano jerárquico-sacramental. Como el alma es el ser del cuerpo entonces los actos exteriores, corporales, se ordenan a su sentido, a los actos interiores. Por tanto, desde esos actos interiores encuentran su sentido y justificación: por lo cual “ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religiones pertinentes; exteriores vero actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos”. Esta estructura fundamenta un movimiento en la misma realidad orgánica que puede ser mejor comprendida aún a la luz de la gnoseología del encuentro que podemos descubrir en Tomás. La imagen conduce a lo interior. Es una propuesta cultural –mistagógica–.

El no extrinsecismo de esta perspectiva se revela en la unidad del movimiento hacia la imagen y hacia la realidad. No hay una superación del símbolo sino una percepción *intra* simbólica. Este movimiento simbólico garantizará, en el proceso del conocimiento sensible, la recepción de aquello que excede lo sensible. La adoración de la imagen entonces es un acto simbólico –en el sentido del signo en contexto sacramental derivado de Agustín– en el más preciso sentido de la palabra: nos pone en la presencia de lo significado por cierta semejanza formal. Por eso el vínculo al significante *en cuanto imagen* lo es a lo significado (la *realitas*).

Pero estas ideas quedan más explícitas aún a la luz de la cuestión 84 de la II-II<sup>ae</sup>. Allí, la latría es presentada como el acto exterior de la religión, implicando esa dimensión exterior de la *religio*. Se sirve, en cuanto exterior y visible, de la dimensión sensible para expresar la adhesión a Dios. Así, en el artículo 2 de esta cuestión, se vuelve a la visión del organismo como algo fundamental para la comprensión de esta realidad: *utrum adoratio importet actum corporales* (si la adoración incluye actos corporales). La argumentación vuelve sobre pasos ya dados; en función de la composición del hombre reaparece la jerarquización subordinada de los actos exteriores al interior en cuanto referencia de la manifestación al sentido. Esta subordinación depende de la misma subordinación ontológica de la materia a la forma, pero al mismo tiempo de la necesidad ontológica de la materia para la perfección de la forma. Si bien en cuanto a la jerarquía de ser hay una prioridad de la forma, ya que en ella reside la per-

fección como acto, hay una necesidad de la materia para la forma ya que en aquella se realiza la perfección acabada de su naturaleza. En Tomás el cuerpo hace a la perfección de la naturaleza del alma. Igualmente, como para Tomás, la perfección del ser imagen en el hombre reside en la mente, el cuerpo como vestigio está subordinado a esa realidad interior. Este último, aspecto limitado de su pensamiento y de cierto extrinsecismo, no le impide reconocer que el conocimiento se da en un enclave estético y la perfección del ser imagen del hombre reside en existir con la colaboración del cuerpo –vestigio– y ser en el mismo acto interior y espiritual elevado por la colaboración sensible del cuerpo.

Estos aspectos denotan que el acto exterior de la *religio*, mediado “per signa humilitatis quae corporaliter exhibemus”,<sup>51</sup> se dirigen al interior, a excitar nuestro afecto a Dios del modo connatural para el hombre: “per sensibilia ad intelligibilia”. Es un argumento antropológico funcional pero en un contexto cristológico cultural. El movimiento no será simple paso, sino un *único y mismo* movimiento que deja en evidencia el carácter icónico y revelador de la imagen.

Finalmente entonces, la adoración de latría de la que habla Tomás es el acto exterior de la *religio* y supone una manifestación icónica de Dios. Por tanto la lógica continúa la línea de Agustín en el *De Doctrina Christiana*,<sup>52</sup> y se ubica en una consideración de la latría complementaria con la teología que se había desarrollado en la tradición de oriente. El punto de contacto es significativo: la inserción de la imagen en un contexto cultural y como espacio de encuentro y revelación. Su referencialidad al prototipo permite que se hable de un estilo de vinculación con la imagen definido por el estilo que caracteriza la relación al modelo: Cristo de adoración, la Virgen y los santos de veneración. Esta idea de la imagen “signocosa (es una) maduración lingüística capital de la escolástica de occidente”,<sup>53</sup> institucionalidad de la imagen en referencia a un significado que la cualifica y le da sentido. La imagen es espacio de encuentro, es una exigencia a la fe, a un salto.<sup>54</sup> Por eso, a la luz del misterio de la fe teologal,

51. S. *Th* II-II q84 a2 ic.

52. PL 34, 70.

53. C. VALENZIANO, *Il secondo concilio*, 204. Por eso también mientras el hombre es *ad imaginem*, la imagen es *imago* en cuanto no posee constitución propia si no es en la vinculación intencional con el arquetipo.

54. Para la diversidad y relación entre el *motus in imaginem* y la realidad del hombre *ad imaginem* ver S. *Th* II-II q103 a3 ad3um: “Ad tertium dicendum quod motus qui est in imaginem in-

este movimiento del hombre hacia la imagen puede ser comprendido no como consecuencia de alguna evidencia exterior, en la línea de un actualismo que quite toda exigencia de salto –ante el cual la crítica de Von Balthasar adquiriría toda su validez–. La libertad y trascendencia de Aquel a quien nos dirigimos debe evitar la tentación de pensar en una realidad sensible –imagen– que ofrece una evidencia insoslayable. Lo evidente no es más que la *res quaedam*, la cosa, el objeto significante. Pero la dimensión integral del misterio de la imagen sagrada encierra la desafiante propuesta de fe. Por tanto ¿en qué medida puede validarse este salto de la adhesión estética a la adhesión teologal, o de la adhesión teologal en la articulación estética? Este orden a Dios, en que consiste la *religio* en la estructura simbólico sacramental en que Tomás se sitúa, implica un grado de adhesión que sólo puede darse desde la fe. Por lo tanto el *motus* del que habla Tomás en la q25 de la *Tertia Pars* supone la consideración de la imagen de algo cuya vinculación exige un salto trascendental. Ese mismo y único movimiento supera el simple conocimiento estético para situarse en la captación simbólica de la fe que se nos propone en la II-II q1 a1:

“Todo hábito cognoscitivo tiene doble objeto: lo conocido en su materialidad, que es su objeto material y aquello por lo que es conocido o razón formal... Lo mismo en el caso de la fe, si consideramos la razón formal de objeto ésta no es otra que la verdad primera, ya que la fe de que tratamos no presta asentimiento a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios, y por eso se apoya en la verdad divina como su medio<sup>55</sup>. Pero si conocemos en su materialidad las cosas a las que presta asentimiento la fe, su objeto no es solamente Dios, sino otras muchas cosas; y estas cosas no caen bajo el asentimiento de fe sino en cuanto tienen alguna relación

quantum est imago, refertur in rem cuius est imago, non tamen omnis motus qui est in imaginem est in eam in quantum est imago. Et ideo quandoque est alius specie motus in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor vel subiectio duliae respicit absolute quandam hominis dignitatem. Licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum quod motus qui est in imaginem quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quae exhibetur alicui in quantum est ad imaginem, redundat quodammodo in deum, alia tamen est reverentia quae ipsi deo exhibetur, quae nullo modo pertinet ad eius imaginem”.

55. La noción de *medium* en Santo Tomás dista mucho de ser unívoca pero siempre tiene la nota de realidad que permite vinculación. No siempre entre extremos (*conjunctionem extremorum*, es un *medium inter* en *In III Sententiarum* d2 q2 a1 ic); una de las formas más significativas es la de comprenderlo en el dinamismo de la visión, cf. *QD De Veritate* q18 a1 ad1um: *medium sub quo videtur-medium quo videtur – medium a quo*.

Cf. la relación de la noción de *medium* a las condiciones de posibilidad del conocimiento y la incondicionalidad del conocimiento de Dios a las creaturas en *QD De Veritate* q2 a4.

con Dios, es decir, en cuanto que son efectos de la divinidad que ayudan al hombre a encaminarse hacia la fruición divina”.<sup>56</sup>

Esta estructuración sacramental del acto de fe luce aún con más intensidad en la respuesta a la primera objeción de esta cuestión, donde se presenta justamente la pertenencia de lo “concerniente a la humanidad de Cristo, los sacramentos de la Iglesia y la creación” al objeto de fe. El planteo es que si el objeto de fe es la verdad primera ¿por qué aquellas cosas nos son propuestas también para creer? A lo que Tomás responde en la línea de la argumentación del cuerpo del artículo que “las verdades que se refieren a la humanidad de Cristo y a los sacramentos de la Iglesia o a cualquier otra criatura caen bajo la fe en cuanto que nos ordenan a Dios”.<sup>57</sup>

Pero al mismo tiempo queda claro que el acto de fe no brota en su estructura de una evidencia exterior<sup>58</sup> debido a que no tiene finalmente su objeto propio en algo que pueda ser simplemente visto.<sup>59</sup> Esto significa que la visión no guarda proporcionalidad con la trascendentalidad de la fe, pero sí que la fe permite *ver y creer* haciendo de la visión lugar de revelación.<sup>60</sup> Así como la inteligencia puede estructurar un enunciado porque la fe presta asentimiento a algo que excede a la inteligencia,<sup>61</sup> pero el

56. S. Th II-II q1 a1 ic: “Respondeo dicendum quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti (...) Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem”.

57. *Ibidem*, ad 2um “...quod ea quae pertinent ad humanitatem Christi, et ad sacramenta Ecclesiae, vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, in quantum per haec ordinamur ad Deum et eis etiam assentimus propter divinam veritatem”. Pertenencia al orden de la religio.

58. Tampoco de algo que pueda ser simplemente deducido.

59. “...las verdades de la fe exceden la razón humana (excedunt rationem humanam). Por eso no caen dentro de la contemplación del hombre si Dios no las revela”. Pero además “para asentir a las verdades de fe, el hombre es elevado sobre su propia naturaleza (elevetur supra naturam suam), y por eso es necesario que haya en él un principio sobrenatural que le mueva desde dentro (ex supernaturali principio interius movente), y ese principio es Dios. Por lo tanto la fe, para prestar ese asentimiento que es su acto principal, proviene de Dios, que desde dentro mueve al hombre por la gracia (a Deo interius movente per gratiam)”. S. Th II-II q6 a1 ic.

60. “Todo lo que concierne a la fe se puede considerar de dos maneras: de una manera especial en cuyo caso no pueden ser a la vez vistas y creídas, como hemos dicho; o de modo general, es decir, bajo la razón común de credibilidad. En este sentido, las cosas de la fe son vistas por el que cree: no las creería si no viera que deben ser creídas”. S. Th II-II q1 a4 ad 1um.

61. Cf. S. Th II-II q2 a1: *Utrum credere sit cum assensione cogitare*.

acto de fe no termina en el enunciado, del mismo modo el objeto de fe no puede ser algo visto sino que vemos y creemos porque la fe permite a la *visión* un nuevo nivel de comprensión.<sup>62</sup> Pero además, considerando la fe desde su causa, hay que afirmar que si la imagen religiosa propone algo que corresponde a la fe esa propuesta no puede provenir sino de Dios, y si mediante la mediación icónica el hombre se mueve a la unión con la realidad iconizada ese movimiento de adhesión, de fe, no puede ser provocado sino por Dios que desde dentro mueve al hombre por la gracia.<sup>63</sup> El contexto de la *latría* en la que se desarrolla la teología de la imagen de Tomás debe ser pensado desde este amplio marco teológico.

Volvamos entonces al texto de III q25. El movimiento es el mismo y único a la imagen *in quantum imago*<sup>64</sup> y a la realidad que la imagen representa.<sup>65</sup> El *in quantum est imago* es justamente ese vínculo entre representación y representado. Entonces, el objeto de fe propiamente, aquello que adoramos, no es *quod visum* simplemente, sin embargo lo que se ve no es sólo la *res quaedam* sino que vemos desde la fe la imagen *in quantum imago*. El movimiento es a la realidad representada, Cristo, y por tanto el contexto en el que se sitúa el análisis es el de la adoración. Entonces, en el movimiento icónico vemos y creemos porque la fe permite ubicar esa cosa en la dimensión de imagen. Y la razón formal de esta imagen *in quantum imago* pertenece a la esfera de la fe ya que la realidad representada es un objeto de fe: el Verbo encarnado, que puede ser representado porque se ha revelado en la historia en los sencillos gestos del acontecer del hombre, recorriendo su travesía histórica y revelando el poder de Dios en la debilidad.

### 3. Cuestiones abiertas

Estas perspectivas de la imagen nos permiten abrirnos a otras cuestiones. Decía Rahner que “la teología entera no puede concebirse a sí mis-

62. Función semántica del símbolo y función simbolizante del discurso. Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, tomo II, *Les langages de la foi*, Paris, Du Cerf, 182-194.

63. Volver al texto de S. Th II-II q6 a1 ic.

64. Este movimiento es sensible e intelectual: cf. *QD De Veritate* q10 a8 ad 2um.

65. *Ver In II Sententiarum* d38 q1 a4: “Respondeo dicendum, quod quando aliquid dicitur secundum relationem ad alterum, potest dupliciter considerari: vel secundum quod est res quaedam in se absolute; et sic non est eadem consideratio ejus et illius ad quod dicitur, sed divisim

ma sin ser esencialmente una teología del símbolo”<sup>66</sup> ya que todo brota de un símbolo originario “el logos símbolo del Padre”. Por eso “la realidad como tal y la realidad cristiana sobre todo, es esencialmente y a partir de su origen una realidad a cuya autoconstitución le pertenece necesariamente el símbolo”.<sup>67</sup>

La estructura de la imagen señala la vocación de toda la estructura de la salvación. Aproximo algunas conclusiones receptoras del camino.

### 3.1. La significancia ética teológica

La analogía de la imagen con la palabra y la implicación de la imagen con el acto de fe nos exigen concluir en su significancia ética. La imagen está puesta ahí, se ofrece como un valor objetivo ante una comunidad.<sup>68</sup> Expresa una irrupción de Dios en la historia y su voluntad de configurarla en comunión con los hombres constituyendo un pueblo. Si la fe implica proyectar la historia en determinado sentido, la imagen revela sensiblemente ese sentido que incluye y exige el horizonte del hermano. La imagen es presencia de un exceso –*nada mayor que Dios se haga hombre*, decía Santo Tomás– que se hace rostro humano para que en todo rostro reconozcamos su presencia. Si la caridad es la síntesis evangélica también lo es del criterio de iconicidad. Por tanto la imagen es la expresión de la renuncia a poder dominar al otro, la renuncia a poder adueñarse de la creación: *en la imagen la materia adopta el rostro del misterio*.

La gracia redonda en el cuerpo. La imagen es la expresión de una implicación material de la gracia, que toca los sentidos, que atraviesa la materia y la transforma. Volviendo al lenguaje de Tomás, él hace del vestigio (el cuerpo, la materia) colaborador activo del proceso sobrenatural de la imagen de Dios. Si la fundamentación teológica de la imagen rescata el aspecto capital de la materia significativa, de la historia como espacio reve-

utrumque consideratur: vel secundum quod ad alterum dicitur; et hoc modo eadem est consideratio utriusque; quia qui novit unum relativorum, novit et reliquum, sicut in praedicamentis dicitur; sicut si aliquis considerat imaginem prout imago est alicujus rei, eadem consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago. Si autem consideretur imago in quantum est res quaedam, ut figura depicta in lapide; alia consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago”.

66. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*. En *Schriften zur Theologie*, bd. 4, Zürich-Koln, Benziger Verlag Einsiedeln, 1961, 293.

67. *Ibidem*, 309.

68. Guardini sostiene que en ella se prolonga el dogma. Cf. R. GUARDINI, *Kultbild und Andachtsbild*, 141.

lador, la imagen será también ícono de una fraternidad a la que estamos llamados en la historia. Uno de los aspectos más expresivos de la ética individualista moderna es sostenerse desde una dualidad antagónica entre el cuerpo y el espíritu. Lo del espíritu queda reducido a la interioridad, al individuo, allí se juega la ética individual y la religión. La materia queda regulada a las normas del mercado o de la oferta y la demanda y al espacio regulativo empírico de la ética social. La teología de la imagen implica una captación integral del cosmos, del hombre y de las relaciones del Dios trinitario con las creaturas. La realidad material se mide desde la hondura espiritual. Teología de la imagen que abre al horizonte axiológico y hace de la imagen, del ícono, que es solidaridad de Dios con el hombre, solidaridad del hombre con el hombre y del hombre con Dios. Por eso la imagen es también renuncia al ídolo en cuanto aprisionamiento representativo del misterio que deriva hacia un el proceso esclavizante del hermano.

Es expresión del “lenguaje *total* que supera los racionalismos” de que habla el documento de Puebla.<sup>69</sup>

### 3.2. La imagen y el encuadre teológico de la sensibilidad

La analogía con la palabra nos permite una extensión fundamental. Lo dicho inmediatamente antes implica que si el lenguaje teológico exige la renuncia a la autoabsolutización de la razón, despojo fundamental que hace de la teología saber de la fe, el lenguaje icónico implica la renuncia a la autoabsolutización de la sensibilidad y así como en el primer caso la razón es encuadrada teológicamente, en este segundo la sensibilidad es encuadrada teológicamente. La analogía entre la palabra y la imagen responde a la profundidad teológica de toda la experiencia humana. Por tanto no se trata de la renuncia a la imagen sino a descubrir la profundidad de la imagen que consiste en la donación del Dios que no pierde su trascendencia al inclinarse en la inmanencia sobre la pobreza del hombre. La profundidad significativa de la imagen implica el reconocimiento de la absoluta alteridad de Dios y de su profunda cercanía en su humanidad. Todo el desarrollo de la teología de la imagen ha implicado esta paradoja alteridad-intimidad. Una alteridad que resguarda a la intimidad de la tentación del dominio y una cercana intimidad que revela la condición misericordiosa y salvífica de esa alteridad. La sensibilidad es implicada en este

69. Cf. DP 454.

dinamismo y es puesta no sólo entonces en las coordenadas de la inmanencia; la sensibilidad no es sólo una función de la condición material sino una *epifanía de la condición espiritual de la materia*. Las consecuencias para la cristología son indudables y para la iconología inmediatas. No se trata entonces de rebasar lo físico sino de hacer de lo físico epifanía de lo espiritual.

### 3.3. *La imagen: en la dinámica implicación de la presencia y el contenido*

La imagen busca conservar el equilibrio propio de su naturaleza que es ser reveladora de un rostro. Y en este sentido es expresión de la inviolabilidad del rostro de Dios. En la inmanencia se rompe la pura inmanencia, lo trascendente se ha hecho inmanente. Es la infinitud que se revela en la finitud, y hace de la finitud espacio de encuentro escatológico. Por eso la dinámica de la imagen es la dinámica de la historia: historia reveladora –presencia de un contenido salvífico– o historia donde esclavizo a Dios –fundamentalismos y secularismos–. Es la expresión de que la historia no se relaciona sólo consigo; y en este sentido viene también a ser expresión de la historia como signo de lo que Dios realiza ocultamente. Es la presencia de un Dios que se hace rostro histórico y que hace de lo finito lugar de su develamiento para el hombre.

### 3.4. *La lógica de la imagen y la Iglesia sacramento*

Esta dinámica de la imagen se inserta en la condición de la Iglesia como portadora de un misterio que se ha revelado y que se sigue actualizando en la historia. Es entonces expresión del estado peregrino –una tendencia de carácter más fuertemente tomista– pero además expresión simbólica de la pertenencia de la materia a la eclesialidad y por tanto de la vocación escatológica de la materia a ser transformada, de la sensibilidad a ser activa en la eternidad –una tendencia más típica en la visión de Buena Ventura–. Criterio icónico que hace a la Iglesia lugar de la presencia y lugar del encuentro con el Otro: y que es sacramentalmente realizada en la Eucaristía.

Hablamos de la Iglesia en cuanto que es Iglesia: ícono de la Trinidad, *imagen in quantum imago*. La Iglesia en cuanto imagen se nos ofrece como lugar de encuentro y reconciliación con Aquel a quien testimonia. Es

su carácter de misterio-sacramento, que le otorga su vocación de hacer presente a Dios sin agotarlo ni dominarlo.

### 3.5. *La imagen como transgresión simbólica:*

*El in quantum est imago y el movimiento de transgresión*

Las conclusiones del dinamismo teologal de la imagen en santo Tomás nos llevaron a afirmar la experiencia de la imagen *in quantum imago*, una visión que es posible no en el puro plano de la estética sino en el ámbito teológico de la fe. Esta realidad de la imagen que hace presente algo distinto de ella, en la que se constituye su unidad, trasciende el campo de la representación. Su naturaleza está en ser una realidad implicativa, se provoca un proceso de transgresión, nos remite al acontecimiento representado, a lo salvífico que se ha hecho historia. Su naturaleza consiste en hacer presente (en sí) el misterio de la salvación (que desde más allá de ella la justifica) implicándonos. El carácter dramático, teatral, en el que se desarrolla el culto a la imagen muchas veces, revela esta implicación, reconstruimos el drama, lo representamos. Por tanto es una cuestión pendiente una aproximación más eficaz entre el mundo de la imagen y la celebración litúrgica: memorial eficaz e implicativo por excelencia. De hecho el contexto en el que la imagen juega su valor más fundamental es ese, y la posibilidad de que la liturgia no caiga en la abstracción es el de aproximarla al mundo de la imagen. Por eso, y continuando esta inspiración de Ladrière afirmamos que lo más significativo del Misterio no es tanto la semejanza o proporcionalidad que da un apoyo figurativo al movimiento para que no se mueva en el vacío, sino el movimiento de transgredir y pasar más allá.<sup>70</sup> Pero es un pasaje en el misterio del símbolo cuyo auténtico y verdadero concepto no puede adaptarse a las divisiones y dualismos metafísicos tradicionales:

“Lo simbólico no pertenece nunca al «más-acá» ni al «más-allá», al ámbito de la «inmanencia» o de la «trascendencia». Su valor consiste justamente en superar estas contraposiciones, que proceden de una teoría metafísica de los «dos mundos». No es uno u otro, sino que se presenta «uno en otro» y «otro en uno».”<sup>71</sup>

70. Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, 169-181.

71. H. LOOF, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1955, 41.

*En la imagen, el misterio.* El carácter de prolongación del *opus operatum* de los sacramentos incluye a la imagen en un auténtico dinamismo litúrgico-sacramental.

### 3.6. *La imagen, la teología y la muerte de los ídolos*

El mundo actual poblado de mediaciones técnicas ha hecho del espacio humano, o quiere hacerlo, una realidad hermética al misterio. Las imágenes del mundo moderno son idólicas, en el sentido en que agotan todo su ser en la representación.

El espacio teologal de la imagen es el del misterio. Consiste en existir siendo en referencia a otra realidad. Tiene un *esse ad alio* en el que consiste lo más propio de sí.

La imagen, en el contexto teologal de la fe, se abre a la eminencia, “al acontecer gratuito de la donación original de sentido en su trascendencia, (dejando ser al misterio) sin intentar atraparlo ni representativa, ni dialécticamente”.<sup>72</sup> La imagen exige al sujeto reconocer que Dios no está atrapado en su conciencia; es la oportunidad de reconocer la radical expropiación que supone la fe.

Tanto la *vía positiva* como la *vía negativa* extrapoladas, sin el reconocimiento del salto trascendental que implica toda la simbólica teológica en la *vía de eminencia*, son la concesión a un racionalismo desencarnado. Por eso es la *vía de eminencia*, con la afirmación y negación que exige metodológicamente, la que en realidad está en juego en el movimiento *hacia la imagen*.

Toda la dialéctica de la imagen funciona en esta dimensión de muerte de los ídolos: la imagen religiosa revela la no absolutización de la materia, pero en esa no absolutización reside su máxima dignidad: su ser radica en estar llamada a ser epifanía. La vocación epifánica de la materia (y en este sentido mediadora) se revela en la dinámica de la imagen con toda su fuerza. Toda la estructura sacramental de la Iglesia, visible pero no agotable en la claudicación de la perspectiva visibilista, encuentra acá su comprensión y su puesta en juego. Carácter teologal del código visual que no puede ser comprendido como simple evidencia.

72. Cf. J. C. SCANNONE, “Del símbolo”, 39.

### 3.7. *Santidad y epifanía. Principio mariológico*

La materia transfigurada es existencialmente expresada en la vida del santo. Una existencia que consiste básicamente en ser epifanía del misterio. El testimonio rompe la clausura de la conciencia moderna para ubicarse en el medio del mundo. La condición existencial del cristiano es la de ser testigo, lo que hace de su vida un ícono del misterio.

Estas propuestas simbólicas, donde la imagen es expresión de la materia llamada a la transfiguración pascual, nos mueven a situar finalmente la mirada en la Virgen. No puedo evitar hacerme eco de la propuesta de una mariología simbólico narrativa de Forte para esta recepción final.

María es la existencia que por excelencia se torna ícono. Forte es el testigo más próximo de esta implicancia estético simbólica en la existencia del cristiano que hace de la Virgen “la historia abreviada del mundo”.<sup>73</sup> La Virgen Madre recibe, precisamente en su determinada singularidad (femenina) una cierta participación en la universalidad del proyecto de salvación;<sup>74</sup> “no es lo universal lo que toma para nosotros la apariencia de lo personal (...) es lo personal lo que en la misma medida en que se realiza su específico carácter, mediante ciertas condiciones se convierte en universal”.<sup>75</sup>

Es este juego de concreción visible y de profundidad invisible el que nos permite hablar de María, la Virgen Madre, como de un ícono: en ella se ofrece el doble movimiento que toda imagen tiende a transmitir: la bajada y la subida, la antropología de Dios y la teología del hombre. En ella resplandece la elección del eterno y el libre consentimiento de la fe en Él, ella es revelación de lo escondido y en ella se ofrece a los ojos del corazón creyente la ventana del misterio, el puente entre lo visible y lo invisible. Por eso, como en ninguna otra existencia el dinamismo contemplativo del conocimiento icónico explota en contacto con la Virgen Madre y nos hace decir con Paul Claudel: “nada tengo que ofrecerte, nada que pedir...Vengo solamente, Madre, para mirarte...Mirar tu rostro...”.<sup>76</sup>

73. Cf. P. EVDOKIMOV, *La mujer y la salvación del mundo*, Salamanca, 1980, 53 y 229. Citado por B. FORTE, *María la mujer ícono del misterio*, Salamanca, Sígueme, 1993, 164.

74. B. FORTE, *María, la mujer*, 167.

75. H. DE LUBAC, *El eterno femenino*. Salamanca, 1969, 167. En B. FORTE, *María, la mujer*, 167.

76. «Je n'ai rien à offrir et rien à demander. Je viens seulement, Mère, pour vous regarder... regarder votre visage...». En P. CLAUDEL, *La Vierge à midi*. En B. Guégan, (ed), *Le livre de la Vierge*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1943, 166. Cf. B. FORTE, *María, la mujer*, 169.

Es la palabra final sobre el código visual que desde la fe se mueve en una lógica de libertad.

#### 4. Horizonte abierto

Esta lectura de confluencia, que ha puesto en juego un diálogo en la espiritualidad, la teología trinitaria, la comprensión de la Iglesia nos ha conducido a ver la teología de las imágenes justificada desde la humildad y ofrecimiento kenótico del Verbo. Es una lectura “*desideologizante*”, importante sobre todo por la asociación que a veces se establece entre imagen y propaganda religiosa. Es un lugar hierofánico, no es un servicio al poder sino a la revelación. Es revelación. Así como el evangelio no es propaganda escrita la imagen no es simplemente propaganda visual. Pero así como se puede ideologizar el evangelio desnaturalizándolo y reduciéndolo a coordenadas sociológicas se puede ideologizar la imagen. En este sentido la lectura de Harvey Cox en *La ciudad secular* es en cierto aspecto absolutamente profética pero también profundamente limitada al ver la imagen como una función de la esclavizadora espacialización a la que se ha sometido la Iglesia.<sup>77</sup> La teología de la imagen religiosa es comprensible sólo en el contacto implicativo con una teología de la Iglesia sacramento.

Creo fundamental avanzar en la percepción de la desestructuración simbólica desplegada desde el nominalismo y que se ha manifestado en la construcción de espiritualidades o de la interioridad o de la exterioridad que pierden la *dimensión sacramental* de la espiritualidad cristiana.

A partir de la comprensión racionalista del mundo y del cosmos se originaron explicaciones exclusivamente materialistas donde todo era reducido a la materia y como oposición perspectivas de la interioridad donde la materia fue entendida sólo como velo y obstáculo que oscurece el sentido y deteriora su profundidad. Aquí he propuesto la materia como portadora de sentido y en este aspecto la imagen como síntesis visual de horizontes salvíficos, que se hacen icónicamente presentes desde la memoria creyente, desde la circularidad constitutiva de la fe: Dios que se dona, el hombre que desde esa donación se abre al misterio. Este círculo se

pone en juego en el acontecimiento revelador de la imagen. Síntesis visual de la revelación y del Reino que se va realizando en la historia.

El tema de la materia redimida nos abre nuevamente al horizonte de la cultura y de la historia no como espacios vacíos sino como escenarios salvíficos. Esta visión escatológica del mundo encuentra en la imagen su correlato sintético. Y nos abre a una teología sacramental como expresión simbólica del cumplimiento prometido.

Quizá debamos caminar hacia la reconstrucción de un horizonte simbólico donde la sensibilidad, teologalmente considerada, juega un rol vital. Y en esta dimensión repensar el sentido litúrgico de la imagen

Me pregunto humildemente si no ha habido una desaparición del horizonte litúrgico de la imagen, en occidente, que ha conducido, entre otros aspectos, a una racionalización de la liturgia. En este sentido el aporte de la inclusión del tema de las imágenes en el Catecismo de la Iglesia Católica promulgado por Juan Pablo II, en un contexto litúrgico sacramental, creo que ha sido significativo.

La racionalización ¿no ha conducido a concebir la inculturación en la línea de la simple yuxtaposición y no verdaderamente como un proceso recreativo y transfigurador? ¿esto no ha llevado a una cierta –y en algunos casos inexplicable– oposición entre una auténtica y rica religiosidad popular y la liturgia oficial, con la inmediata dificultad por pensar y realizar la liturgia en aquello *particular* que exprese los campos de significación más hondos para un pueblo?

Cuándo nuestro pueblo más sencillo contempla la *Imagen Sagrada* que preside los santuarios ¿no se da una *recreatividad auténticamente litúrgica*? En la mirada más oriental no habría dificultad en considerarlo así.

Finalmente y dejando el sendero abierto para seguir pensando las implicancias de una teología de la gracia donde la sensibilidad es afectada desde su más profunda radicalidad, se puede desde acá entonces hablar de una *experiencia* de Dios o de la *gracia*, en el sentido que señalaba Guardini de un “auténtico *ir a parar ante la realidad de Cristo, ante la realidad de Dios ... a la realidad de la nueva creación que va llegando a ser*”.<sup>78</sup>

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

02/02/2005

77. H. Cox, *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Barcelona, Península, 1968, 73-82.

78. “...«Erfahrung» nicht im Sinne religiöser Bewegtheit, sondern eines echten Darangeratens an die Wirklichkeit Christi und Gottes verstanden... an die Wirklichkeit der werdenden neuen Schöpfung herangeführt werden könne”. En R. GUARDINI, *Kultbild und Andachtsbild*, 149.