

José Carlos Caamaño, *La visión del Invisible. Teología de la imagen y del conocimiento simbólico*. Buenos Aires: Agape libros, 2021, 211 pp.

Figueroa, Lucas

Lucas Figueroa

revista_teologia@uca.edu.ar

Arquidiócesis de Mercedes Luján, Argentina

Revista Teología

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los

Buenos Aires, Argentina

ISSN: 0328-1396

ISSN-e: 2683-7307

Periodicidad: Cuatrimestral

vol. 59, núm. 137, 2022

revista_teologia@uca.edu.ar

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8004530010/>

Esta obra del profesor José Carlos Caamaño contiene una larga investigación sobre la realidad del universo de lo simbólico manifestado en la imagen religiosa, aunque aborda temas que superan ese enclave y nos llevan a una investigación interdisciplinaria sobre el tema ya presentada al comienzo de la obra con la enunciación del método de las especializaciones funcionales de Bernard Lonergan.

La obra nace del trabajo que realizara para la obtención del doctorado, el paso de los años y una actualización del tema que toca coordenadas del último tiempo, también observando alguna perspectiva del Papa Francisco. Señalé anteriormente la interdisciplinariedad al comienzo, puesto que el autor nos hace recorrer el camino hacia esta teología de la imagen desde lo histórico, lo dogmático, lo antropológico, lo sacramental, lo genético, lo social, el lenguaje relacional y lo controversial. En este itinerario está presente un conocimiento denso que a veces implica una nutrida especulación. En ese sentido, más de algún párrafo puede contener una densidad acotada en pocas palabras que invita a una búsqueda ulterior.

El autor comienza la obra con una propuesta que es a su vez desafío: la pretensión de abordar la interpretación de un hecho fundamental en la existencia cristiana, la *imagen religiosa* como espacio de encuentro con Dios, con el doble desafío de no esclavizar en ese encuentro la donación de Dios (idolatría) ni destruir la libertad humana (ideología). Tal empresa se inscribe en una posibilidad mayor, la de conocer a Dios en (*in*) lo sensible. Esto convierte al mundo simbólico ya no sólo en una mediación pasiva sino en el espacio vivo y creativo que avanza más allá de las posibilidades meramente deductivas que tienden a racionalizar la experiencia teológica y hacen devenir a la imagen en una representación utilitaria.

Por otra parte, el reconocimiento de la imagen como un espacio así hace de la experiencia una fundación social, puesto que el símbolo es también un modo de lenguaje, de código social. Es en ese código social se

adentra la posibilidad de la relación entre un Dios que se dona y un hombre que —movido— se acerca. Una estructura teologal así reconfigura la noción de imagen religiosa inscribiéndola ya no solo en un inicio que debe llevar a una experiencia individual *racionalizante*, sino que adentra en las posibilidades de una decisiva hermenéutica de la teología de la encarnación. En este punto, el Dios con nosotros de la historia nos hace más *nosotros*.

Para acometer tal pretensión, el autor, invita a recorrer un camino que avanzando diacrónicamente va desarrollando un proceso de entendimiento de la teología de la imagen religiosa que parece avanzar en la especulación teológica y la práctica litúrgica e involucrar en medio de controversias históricas. La clave interpretativa de la primera parte de la obra es referida por el autor a las posibilidades hermenéuticas del II niceno.

El autor va presentando —desde la explosión teológica que significó la crisis iconoclasta— el desarrollo de las ideas y las espiritualidades en debate en torno al culto de las imágenes y lo que ello significa en el marco de la realidad cultural. La primera parte hace ver que en oriente la imagen es adorada desde esta composición que torna a la imagen en un lugar de presencia. Los vaivenes de las posiciones de los diferentes críticos del culto a la imagen religiosa parecen partir desde una idea que enfrenta la posibilidad de la materia como vínculo con la divinidad. Este dato es sugestivo, pues en el fondo lo que está detrás de dicha concepción es una interpretación de la materia que no satisface una adecuada aceptación de la teología encarnativa. Esto no se presenta como un hecho meramente discursivo sino como una realidad cultural: la crítica del culto a las imágenes es entendida como una cesión al paganismo. La preocupación por volver a una *fe pura* manifiesta que no es una preocupación meramente especulativa. Las razones para esta desconfianza —si se me permite la palabra— con la realidad material puede provenir de entender la semejanza como continuidad ontológica con lo representado (univocidad), y en este sentido no puede la materia ser semejante a Dios; o por la imposibilidad de que la materia represente la carne de Cristo porque la divinidad del Hijo absorbió la realidad de su humanidad (equivocidad): La imagen religiosa da un paso atrás de la *encarnación*.

Las repuestas a estas posiciones tendrá tres representantes de los cuales el autor presenta desde una sistematización del pensamiento a dos de estos: Germán de Constantinopla y Juan Damasceno. El desarrollo de las respuestas es presentado a modo de sistemáticas que abrazan, cada una a su modo, el *símbolo* y la *tradición*. De este modo, el autor del libro logra dos cometidos: mostrar la relación entre Palabra e Imagen —*acontecimiento*— como disposición divina de Revelación y la posibilidad de una analogía que comprenda la realidad de la imagen religiosa en sentido relacional y, por tanto, en dinámica cultural, litúrgica.

A esta altura de la obra, el lector comprende el porqué de la densidad de la imagen como lugar de encuentro entre Dios y el hombre. El autor logra hacer comprender que las relaciones entre la imagen y el hombre no puede desentenderse de la disposición divina a revelarse (y por tanto *visibilizarse*, o mejor, *develarse*), del hombre a encontrar a Dios (y no a encerrarlo o encerrarse), y de entender para esto la dinámica de la encarnación. Sobre este fondo se implica una densidad de lo histórico, lugar de la cercanía divina —*encarnación*.

El autor muestra como II Niceno deberá articular entre la visión univoca y la visión equivocada de la imagen que aparecen presentadas en la primera parte. Tal quicio permite situar la concepción del concilio en una perspectiva analógica de la Palabra y la imagen. El autor sigue esa línea de lectura para mostrar la clave interpretativa de la definición. Luego de una interesante y sugestiva concepción de la *tradición*, el autor muestra que la perspectiva litúrgica de la imagen gana valor en la concepción teológica y adelanta la orientación de la Suma de Santo Tomás, en cuanto la imagen no es presentada como *via cognitionis* sino *via adorationis*. Un punto fundamental del niceno engarza el triple nivel de relaciones fundamentales en la consideración icónica: el criterio de visibilidad, «quiasmo cristiano entre el código visivo y el auditivo», el criterio de hagiograficidad (la lección canónica mediante la iconología y la precisión normativa del operar cristiano y litúrgico) y el Misterio del Hijo, «que deviene iconicidad estética, sensiblemente participable en

la iconicidad creada de la carne asumida». Así se implican la teología trinitaria, la antropología teológica y como quicio la cristología.

El autor, luego muestra los vaivenes de las recepciones posteriores. Pasan por las páginas de la obra la recepción carolingia —incisivamente crítica—, la advertencia de Bernardo sobre las configuraciones estéticas, la pérdida del mundo litúrgico como contexto de la imagen, incluso en la teología litúrgica (la polémica eucarística), el avance de la noción del signo operada por Hugo de San Víctor, y la osadía de Francisco de Asís y su recuperación de las consecuencias de la redención, también en lo creado.

La parte que sigue mostrará las sistemáticas de la concepción estética de San Buenaventura y, sobretodo, de Tomás de Aquino, quien a juicio del autor es quien mejor representa la espiritualidad de Francisco en torno a la creación. La *simbólica del uno* empieza a dar paso a una *autonomía de lo creado* que recuperará la densidad de la creación, y con ello permitirá volver a ubicar a la imagen religiosa en el ámbito del lugar en el que el hombre encuentra la posibilidad de llegar a Dios. La parte dedicada a Tomás, de mucho valor especulativo, va llevando a descubrir una concepción renovada de la creación como efecto y ya no como arquetipo. Esto le permitirá al Aquinate desarrollar una teología que establezca la posibilidad del encuentro en la disposición divina y en el deseo del hombre que aspira a él. La analogía se descuenta en la proporcionalidad de ese encuentro. Aquí la obra desarrolla un camino que va llevando a un descubrimiento de la teología de la imagen que implica a Dios y al hombre, en disposición divina y en disposición humana. La imagen, en su mostrar y esconder, asume la espesa realidad donde se da ese encuentro implicando en una teología así la estructura antropología con su corporalidad (no en sentido dialectico de cuerpo-espíritu) y la condescendencia divina y la lectura de la realidad que posibilita la fe. La imagen —*vestigio*— queda posibilitada de *adoratio* en orden a la *religio*: por tanto, carga —en juego de semejanza y desemejanza— lo que significa. La imagen es, entonces, lugar de revelación y contemplación, no como una construcción subjetiva, pero tampoco como objeto independiente que posea vida propia separado de Dios y su pueblo.

La conclusión del autor presenta las aperturas de una teología de la imagen: sus consecuencias sociales —ética—; la consecuencia teológica de la sensibilidad —espiritualidad—; las consecuencias de la representación —estética—; las consecuencias situadas —la evangelización y la fe popular. Debería aclarar que más que consecuencias son disparadores que invitan a pensar.