

Introducción

Para comprender la cultura de la imagen y de lo visual, en el siglo pasado se inauguró lo que se ha llamado una *Bildwissenschaft* o *Ciencia de la imagen*. Sus precedentes se encuentran en autores como Walter Benjamin o Erwin Panofsky; y más recientemente, Mitchell ha desarrollado una *Teoría de la imagen*¹. Existe aquí una denuncia a la tendencia de proponer imágenes para saber qué es una imagen. La multiplicación de las imágenes es lo que presentaría un mundo *de imágenes*, pero sin *imagen*. En esta “realidad virtual” las imágenes se suceden y acaecen más allá de un horizonte significado.

Este libro pretende estudiar las bases sobre las que la filosofía, desde sus inicios, ha ido elaborando una noción consistente de imagen; noción esta que se aleja tanto de una figuración representacionista –denunciada por Richard Rorty²–, como de una concepción de la imagen como algo huido que pasa fugazmente

1. W. J. T. Mitchell, *Teoría de la imagen. Ensayos sobre la representación verbal y visual*, Akal, Madrid 2009.

2. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey 1980.

ante la vista. La filosofía de la imagen es al mismo tiempo una filosofía del sentido que trata de averiguar qué cosas tienen valor existencial como para lograr la unidad biográfica que requiere una vida humana bella.

La imagen es representación visible de lo invisible; en cuanto tal es también manifestación y expresividad. Por esta caracterización su estudio corresponde, por una parte, a una teoría del conocimiento que pueda explicar de qué tipo de visibilidad y de invisibilidad se trata; y entonces mostrar cómo opera el entendimiento humano a partir del ojo que ve las cosas manifiestas y, de ahí, mostrar cómo se accede a una mirada intelectual que muestre lo invisible de la primera mirada. Teniendo en cuenta este motivo, se hace necesaria una noética de la imagen que dé cuenta de esa manifestación intelectual que acontece más allá de los denominados *phantasmata* de la imaginación. Como representación, debe presentar tanto lo que ella es como aquello de lo cual procede y, con ello, es imprescindible que la imagen sea algo *ex alio expressum*. En cuanto procedente de *imitago* denota una relación, pero nunca es mera imitación.

Por otra parte, el estudio acerca de la imagen conviene a una antropología metafísica que pueda acercarse a aquel pasaje bíblico de *Génesis*, 1, 26, que relata desde arcano la posición del hombre en el mundo. Según este pasaje el ser humano ha sido hecho a imagen y semejanza del más excelso de los seres; cuestión que aparece desde las raíces helénico-judaicas del pensamiento y que las primeras teologías orientales y occidentales tradujeron como alocución de un Dios Trino que dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza*, y declaran a la persona humana como *imago Dei*, habiendo de averiguar el rasgo de la semejanza. Se abre así una brecha de difíciles problemáticas alrededor de la cuestión de si Dios puede realmente quedar expresado en esa imagen que es la persona humana. ¿Cómo podría representarse al que es inefable y

está más allá de cualquier ojo? Porque, según otro relato bíblico, la mirada cara a cara conlleva la muerte de aquel que mira (*Éxodo*, 33, 20). Juan, Pablo y Moisés aseguran que la visión de Dios es imposible y que, en todo caso, ella es la vida eterna.

A Dios no le ha visto nadie jamás. Dios mismo se declara trascendente a toda imagen que pudiera dar a conocer su naturaleza; sin embargo, no reusa la relación personal y viva con los hombres. Al *henoteísmo* antiguo se opone una relación de personas que da cuenta asimismo de la diversidad de expresiones que pueden entrar en diálogo con lo que ellas no son.

Por supuesto, una filosofía de la imagen tiene que habérselas con las cosas del mundo, pues ellas son susceptibles de aparecer inteligibles a un entendimiento humano que es capaz de hacerse inmaterialmente con ellas. La pregunta aquí no es tanto “¿qué son las cosas?” sino más bien “¿cómo aparecen las cosas al entendimiento?”. Lo cual, en cierto modo, supone la idea un pensamiento anterior en el que las ideas de las cosas se hallen representadas. También supone que el conocimiento humano es capaz de ver y, por lo tanto, desvelar el sentido –simultáneamente encubierto y manifiesto– que el rostro de las cosas indica. El hombre ha intentado siempre leer el rostro de la naturaleza.

Noética, metafísica y fenomenología de la imagen se entrecruzan entonces para configurar esto que llamamos aquí “filosofía de la imagen”, sin descuidar el apunte teológico que conlleva la noción misma de imagen. Es preciso resaltar que por debajo de todas estas consideraciones se halla una posición filosófica fundamental y esta es la convicción de que el entero orbe de lo real, en el que el ser humano se inserta interpreta y actúa, esconde tras de sí un sentido último, oculto y manifiesto a la vez, y que el hombre descubre y desvela a la vez.

Ciertamente no se trata aquí de una imagen en un espejo – aunque la metáfora especular es muy recurrente en las filosofías

de la imagen— pues esa no posee entidad alguna, ya que exige la presencia continua de aquello de lo cual pretende ser imagen. Pero en el nervio mismo de la idea de imagen está el que no se halle presente ante ella aquello de lo cual es imagen, implicando así necesariamente una relación de “parentesco” hacia su origen. Para estudiar la imagen hay que dejar de lado el espejo, pues de cualquier modo que queramos definir una imagen especular, siempre se halla determinada, en su origen y en su existencia física, por un objeto que debe en todo caso estar presente y que es el referente de la imagen y nunca puede ausentarse; por esta razón la imagen especular no tiene estatuto o consistencia propia.

Si se quisiera encerrar el mundo en el espejo, este no podría dar cuenta de la finitud; entraríamos en el reino de la multiplicidad, del devenir y de la semejanza, región, la de la semejanza, que hace al hombre un extraño respecto del pensar. El mundo se resuelve en destello y la imagen se aleja y se desvanece cuando se atiende solamente a la opacidad del instrumento brillante.

El significado de la imagen, haciendo sin duda alusión a lo visual, no se detiene en lo que el ojo ve. El elemento visual es el punto de partida para la reflexión filosófica y, al menos en la tradición del Platón histórico, se ha considerado como un medio para la transformación interior y, en definitiva, para una “conversión” del alma hacia lo que está más allá de sí misma, pues la visión representa el caso más espiritual dentro del conjunto de conocimiento sensible. En efecto, la visión ocular, por causa de la incidencia en ella del rayo de luz que refracta en la pupila, forma una imagen que se proyecta ante ella y que se forma en la retina; y ante esa imagen ocular que pasa a ser representada en la imaginación, el entendimiento tiene la capacidad de visualizar la imagen sin los elementos sensibles que posee la imagen ocular. Esta posibilidad de acceder a lo inmaterial —lo invisible a los ojos— es lo que eleva al hombre al anhelo de la contemplación. En Plotino, por ejemplo,

la búsqueda filosófica sobre los fundamentos divinos de la realidad implica ella misma una particular forma de existencia cuyo fin último consiste, según la imagen de Ulises en la *Odisea*, en el retorno del hombre a su verdadera patria, esto es, a aquel lugar que se conforma propiamente con su esencia y que en Plotino es el Intelecto y lo Uno (*Enéada* I, 6, 8).

Recordemos de paso que la *Odisea* en su conjunto enseña que todos los trabajos emprendidos por Odiseo, rey de Ítaca, tras la toma de la ciudad de Troya, tienen un único fin: volver a Ítaca; llegar al lugar del encuentro de sí mismo. El comienzo del poema (*Canto* I, 1-10) es extremadamente significativo: *Musa, dime de aquel varón de multiforme ingenio que en su largo extravío / tras haber arrasado el alcázar de Troya, / vio las ciudades y conoció el género de innumerables gentes. / Y padeció en su ánimo gran número de trabajos por las rutas marinas luchando / por sí mismo y su vida y la vuelta al hogar de sus hombres.*

Odiseo es reconocido en todos los ámbitos por su inteligencia: *ve*, *conoce*, y también *padece*: maneja todos sus recursos en las diversas batallas que encuentra en su camino con el ardid del pensar en cada situación el modo de llegar a la patria, sin reparar en los afanes que a ello habrían de conducirlo. Así también quien se conoce y reconoce en sí mismo la impronta de una imagen, no tiene otro anhelo sino el de descubrir su raigambre espiritual. Lo cual no puede cumplirse sin un gran esfuerzo, como decíamos, de transformación y de conversión. Precisamente de Ulises nos habla Platón al término de la *República* —a través del mito de Er— como de un alma que se goza en ser ella misma.

El retorno a Ítaca se realiza en Plotino a través de una vía filosófica que no olvida el camino ético: “Sin la práctica de la virtud, el discurso sobre Dios no es más que un nombre vacío” (*Enéada* II, 9, 15, 40). Esto permite al alma la asimilación a lo divino y vivir su propia vida. Pero lo que es semejante a lo divino no puede desapa-

recer; así la filosofía se presenta como el cumplimiento auténtico de la vida intelectual y espiritual. Puede afirmarse que en las filosofías de corte platónico existe sin duda una motivación escatológica. Son claras las implicaciones ético-prácticas de la filosofía de la imagen. El *conócete a ti mismo* deriva en *sé lo que eres* y culmina en *asciende a Él*. Se trata del “más bello” de los caminos y conlleva una tensión de la imagen hacia un modelo del cual participa.

Podría pensarse que en esta filosofía hay un claro primado del origen, modelo o arquetipo. Pero primar ese camino conduciría finalmente a una negatividad de la imagen en pro de un original que quedaría sumido en el aislamiento; lo cual no procede en el pensar de la imagen. No se trata de acentuar una diferenciación que hiciera imposible una noción metafísica de semejanza por la vía de la participación. Lo absolutamente otro no puede inspirar el camino de la imagen. Tampoco podría ser la imagen una mera imitación; el término *mímesis* incluye la *methéxis*.

La imagen se entiende aquí con un estatuto ontológico propio que no es el del reflejo especular. Se trata del reino de lo finito que reivindica para él una independencia que se cumple a través de la relación.

Desde la filosofía de la imagen, el pensamiento se retrata como un conducir al hombre a encontrar la semejanza original. Su *télos* es llevar a la persona al conocimiento de sí, sin el cual no podrá encontrar aquella. Gregorio de Nisa es un buen ejemplo de este modo de pensamiento. Por su parte, Pablo sitúa el conocimiento de sí en el “haber sido conocidos por Dios”³. Y en Agustín “el término de referencia no es el conocimiento que Agustín tiene de sí mismo, sino el que Dios tiene de él”⁴ y el conocimiento del

3. *Gálatas*, II, 9-11.

4. A. M. González, *Descubrir el nombre. Subjetividad, identidad, socialidad*. Comares, Granada 2021, p. 224.

hombre interior requiere el abandono de toda imagen especular, *el alma no puede verse en un espejo*⁵.

En el horizonte que vamos describiendo la comprensión de la imagen tiene mucho que ver con la idea de un diseño divino del mundo. La idea del diseño apunta a dos cosas. En primer lugar, a una causalidad diferente de la cuádruple causalidad aristotélica. Se refiere más a la causalidad del bien de la *República* de Platón. En el libro VI, 18-19, después de hablar de la principalidad de la luz como un tercer elemento posibilitante de la relación entre la facultad de ver y la propiedad de ser visto, análoga la fuente de luz sensible que es el sol con el origen causal de esta luz, el cual es el bien; de tal modo que “el uno se comporta en la esfera de lo visible, con referencia a la visión y a lo visto, no de otro modo que el otro, en la esfera de lo inteligible, con relación a la inteligencia y a lo pensado por ella”; y de aquí se eleva a la idea de bien, que es “causa del conocimiento y de la verdad. Es ella misma la que procura la verdad a los objetos de la ciencia y la facultad de conocer al que conoce. Además, siendo muy hermosas ambas cosas, esto es la ciencia y la verdad, pensarás con razón si juzgas aquella idea como algo distinto y mucho más bello. Y al modo como en el otro mundo puede pensarse rectamente que la luz y la visión se parecen al sol, así también debe pensarse en este que la ciencia y la verdad se parecen al bien, sin llegar a creer por ello que sean el bien mismo. Sin embargo, la posesión del bien ha de requerir mucha más estima” (508 b). Sigue diciendo que el bien posee una extraordinaria belleza.

Sin embargo, la idea del diseño podría dar lugar a un equívoco si se plantea solamente como una determinación externa que definiera el camino que debe tomar la imagen. Para enfrentar esta postura, es necesario introducir la libertad en las nociones de ima-

5. *De Trinitate*, X, 3, 5.

gen y semejanza y concebirlas como un dinamismo, en la expresión de Robert Javelet.

Esa libertad se refiere a lo que los griegos llamaron *eleutheria* y que constituye la dignidad de un ser sin servidumbre. Y es que, en la tensión implícita que conlleva el término de imagen, la perfección de esta exige el paso de la desemejanza a la semejanza y supone entonces que la existencia puede ser un fracaso o un éxito: todas las cosas pueden ser otras. El hombre, en la medida que es responsable de su desemejanza, puede actuar con rectitud o no; se trata de la historia de cada alma. Por lo tanto, imagen y semejanza no son nociones fijas, sino que comportan un dinamismo vital. La libertad reside en la elección de una orientación de vida, pudiendo decidir el destino personal. La *autonomía*, que se refiere al hombre que lleva en sí su propia ley y la reconoce, puede ser interpretada desde un punto de vista teológico como libertad real (del rey). Gregorio de Nisa presintió que la razón de imagen reside en la libertad inalienable. Puede ponerse el acento en el *alfa* originante y participable, o bien en el *omega* como *télos* y también participable. La libertad se aprecia quizá más en la primera postura, pero también puede aparecer en la segunda, como cuando Agustín de Hipona sostiene que la imagen es tensión hacia Dios según la norma del Verbo: aquí abre toda una especulación sobre la propia voluntad. Bernardo de Claraval es quien liga claramente imagen y libertad metafísica con el fin de evitar la igualdad del hombre con Dios, apelando a la noción agustiniana de “capacidad”, se trata de la capacidad que tiene el alma de desenvolviéndose (*Sermón* 80, P. L. 183, 1126 D) y deriva en el principio: *imago in libertate, similitudo in rectitudine*. Parece haber entonces un dinamismo existencial que se expresa en la libertad de la imagen y un anhelo de perfección que está ligado razonablemente a la semejanza. Y es que ser competente para sí mismo en todo ser es la gran posibilidad del espíritu humano. Es *intelligentia*. En la

lectura interna de sí mismo (*Intus legere*) se ve a sí mismo como un ser-capaz-de-ser.

Con los apuntes anteriores observamos que el estudio de la imagen requiere asimismo una investigación acerca de la creación. Pues, desde lo alcanzado hasta ahora, la imagen implica, no solamente la visibilidad de lo invisible, sino una dependencia a su origen y ello en su terminología propia, tanto como *eikon* y como *imago* y también como *methexis* o participación.

Desde otros presupuestos, Hans Georg Gadamer se ha referido en el siglo XX a la idea de la expresividad de la imagen, con pasajes muy lúcidos. En este momento interesa exponer algunas definiciones que él da de la idea de expresión y que, en su significado fundamental, acogemos. Para Gadamer es necesario ante todo desligar el sentido meramente lingüístico que en la historia se ha dado a la noción de expresión, emparentándola así con la retórica y la poética. Y es que, en efecto, ese tratamiento no alcanzaría jamás el núcleo de la cuestión; es preciso, pues, elevarse a un nivel de ideas anterior que decide, fundamentalmente, sobre la estructura del universo que el ser humano, en definitiva, desvela en sus intentos de interpretación. Cuando uno entra en la temática de la imagen-expresión lo que descubre enseguida es la urgencia de situarse detrás de los objetos que se pretenden conocer para abarcarlos en su fundamentalidad. A mi juicio, esto es lo que dejan ver las siguientes palabras de Gadamer: “El concepto de interpretación histórica tiene más bien su correlato en el concepto de expresión, concepto que la hermenéutica histórica no entiende en su sentido clásico tradicional como término retórico referido a la relación del lenguaje con la idea. Lo que expresa la ‘expresión’ no es sólo lo que en ella debe hacerse expreso, su referencia, sino preferentemente aquello que llega a expresarse a través de este decir y referirse a algo, sin que a su vez se intente expresarlo; ese algo así como lo que la expresión ‘traiciona’. En este sentido amplio el

concepto de ‘expresión’ no se restringe al ámbito lingüístico, sino que abarca todo aquello detrás de lo cual merece la pena llegar a situarse para poder abarcarlo, y que al mismo tiempo no resulte imposible intentarlo. *La expresión tiene que ver aquí no tanto con el sentido intentado, sino con el sentido oculto que hay que desvelar*⁶. La tarea atribuida por Gadamer a la expresión de la una imagen está, ciertamente, brillantemente expuesta en este texto.

Lo que a Gadamer le interesa es proponer una teoría ontológica del arte y, en este sentido, disociar las nociones de: obra de arte y representación; esto es, dotar de una validez propia a la obra de arte y eliminar su tradicional carácter representativo e imitativo. Aunque el intento de Gadamer se centra en la teoría estética, elaborada a partir del método hermenéutico, su “nueva ontología de la imagen” revela una cierta autonomía de la obra de arte y, por ende, de la imagen.

¿Qué es una imagen? ¿Es solamente algo que imita a algo? La imagen puede llevar hacia otra cosa que ella representa, pero tiene validez en sí misma, puesto que su propio ser es una presentación –normalmente al intelecto, pero también a los sentidos– o manifestación de ella misma y de su remitencia. ¿Es un signo? El signo es aquello que, además de la forma –*species*– que presenta al cognoscente, conduce también a alguna cosa de la que él es signo. Imagen y signo representen y reenvían, pero el signo acentúa menos la relación de origen que define a la imagen y subraya la intencionalidad. Según Olivier Boulnois, la semejanza en la causalidad equivale al concepto de imagen.

Dentro del amplio panorama expuesto en esta introducción puede advertirse hoy la necesidad de hacer hoy una filosofía de la

6. H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (Tr. A. Agudo Aparicio y R. de Agapito), Salamanca 1977, p. 409. El último subrayado de la cita es mío.

imagen cuyo propósito sea dejar de lado una ontología estática y devuelva a los entes el intrínseco dinamismo que les permite realizar su esencia, esto es, aquello que ya son y que debe ser repensado desde una originaria unidad de relación. Recuperar así una filosofía de la relación en la que lo entitativo y lo relacional se integren en una concepción del mundo cargado de valor.

En terminología de Nicolás de Cusa, la imagen es aquello que se refiere al *relucere* y al *resplendere* y esto quiere decir que está relacionada con la luz. La luz indica principalmente al intelecto, pero también a los principios constitutivos de la realidad, puesto que —otra vez según el relato bíblico— es lo primero que fue hecho.

En este libro relato unas ideas bastante trabajadas sobre una cuestión —la de la imagen— que sin duda pueden iluminar el quehacer filosófico en la actualidad; pero que también interpelan al ser humano en el modo de concebir su existencia.