

## Lo común y lo eclesial. Apuntes sobre la concepción del espacio en el pensamiento cristiano oriental

### RESUMEN:

La teología ortodoxa ha conocido un importante renacimiento a partir del siglo XX, inducido por la relectura de los padres griegos y el redescubrimiento de la tradición del ícono. La revaloración de estas dos fuentes, que ha tenido un impacto significativo en el mundo occidental, está en estrecha relación a su vez con los procesos de modernización cultural de los países de tradición ortodoxa. Este ensayo aborda la concepción del espacio en el pensamiento cristiano oriental a partir de una breve exposición de sus presupuestos ontológicos, así como algunas implicancias epistemológicas y socio-culturales. En alguna medida, este texto intenta mostrar un lado oriental del asunto.

*Palabras clave:* Teología ortodoxa; individuo; persona; espacio; perspectiva

## The Common and the Ecclesial. Notes on Conception of Space in Eastern Christian Thought

### ABSTRACT:

Orthodox theology has had an important development since the twentieth century, induced by the rereading of Greek Fathers and the rediscovery of the icon's tradition. The revaluation of these two sources, which has had a significant impact on the western world, is closely related to the processes of cultural modernization in Eastern European countries. This essay approaches the conception of space in Eastern Christian thought from a brief exposition of its ontological presuppositions, as well as its some epistemological and socio-cultural implications. To some extent, this text attempts to show an eastern side of the matter.

*Keywords:* Orthodox Theology; Individual; Person; Space, Perspective

## 1. A modo de introducción

La tradición cultural del Oriente cristiano —de la Iglesia Ortodoxa, en su dimensión institucional— reconoce un florecimiento a partir de finales del siglo XIX. En países como Rusia, Grecia o Rumania, dicha tradición cultural asumirá un rol activo en el proceso de modernidad cultural, convirtiéndose en correlato objetivo del mismo e involucrándose en el nacimiento de las Vanguardias artísticas. A través de la diáspora, la semilla de este florecimiento se trasladará al corazón de Europa y a EEUU, floreciendo a su vez en la obra de destacados artistas y pensadores occidentales, tales como Rainer Maria Rilke, Hugo Ball o Vasili Kandinski.<sup>1</sup>

Durante todo el siglo XX, el hallazgo de esta especificidad oriental seguirá operando en el desarrollo de la cultura contemporánea, a veces explícitamente —como en el caso de diversos pensadores ortodoxos contemporáneos—, a veces implícitamente —como en el caso del “personalismo”, del “existencialismo” o, más recientemente, del denominado “giro teológico” de la fenomenología.<sup>2</sup>

Las dos principales fuentes de este descubrimiento son, por una parte, la tradición patrística griega y, por otra, la tradición pictórica del ícono. En la actualidad, ambas tradiciones —que en el fondo son una y la misma tradición— concitan creciente interés al revelarnos el lado oriental de la cultura occidental —a veces de manera excesivamente confrontacional y desconociendo la índole moderna de este proceso.<sup>3</sup> En lo que sigue presentamos una reflexión en torno a la noción de lo común a partir de lo eclesial. Una reflexión que intenta situarse en la parte oriental del asunto.

## 2. Lo común: el ámbito del individuo

La palabra “común” significa “lo que es de todos, pero no es de

1. Para una reseña histórico-hermenéutica del proceso en cuestión vid. Aguirre 2018: 19-43.

2. Vid. Restrepo 2010.

3. Pienso en algunos pasajes de la obra de Leonidas Uspensky o Vladimir Lossky, entre otros (Vid. Uspenski 2013 y Lossky 2009).

nadie”. En este sentido, lo común es lo que está ahí, a la vista y al alcance de todos, pero sin reivindicar ninguna relación con nadie. De aquí su acepción de “ordinario”, “corriente”, “sin gracia”, que se ha convertido en su sentido dominante. Aun cuando pertenezca al mismo campo semántico de palabras como “comunidad”, “comunión” o “comunicación” —palabras que presuponen una relación vinculante—, lo común pareciera haber perdido toda especificidad comunional, y esto debido precisamente a su falta de carácter. Y es que la relación presupone el carácter y la libertad. De lo contrario hablamos simplemente de tolerancia, yuxtaposición.

En las antípodas de lo común pareciera situarse el individuo, en tanto que unidad irreductible e irrepitable. Si bien suele asociarse el individuo con el ámbito de lo privado, sólo la presencia del individuo da lugar a lo común. En el fondo, su particularidad extrema y autorreferente es la que origina el mundo indiferenciado de lo común, de donde resulta lo privado como una mera parcelación. No es casual que la palabra individuo se emplee para referirse a alguien de quien no se sabe mucho o a quien no se quiere aludir de manera directa, que puede ser todos, pero no es nadie.

El individuo y lo común, pues, definen un modo de concebir las dos esferas en las que se desenvuelve el quehacer humano: lo público y lo privado. El drama de nuestra época en gran medida pasa por la oposición de estas dos esferas, por la ofuscación del individuo moderno, sus instituciones y su cultura.<sup>4</sup> El resultado: la objetividad indiferenciada de lo común y el solipsismo extremo del individuo. ¿Pero de dónde tal confrontación?

### 3. La esencia (*οὐσία*) y la hipóstasis (*ὑπόστασις*)

En términos de la metafísica tradicional, lo común es la “esencia” (*ἡ οὐσία*), el género más general (*τὸ γενικότατο γένος*), aquello que queda una vez despejado todo accidente de la existencia concreta o “hipóstasis” (*ὑπόστασις*). El individuo (*τὸ ἄτομον*) es la unidad irreductible de lo común, la especie más específica (*τὸ εἰδικότατο εἶδος*). Sócrates

4. Vid. Gadamer 1991: 51-52.

tes es un individuo perteneciente a la especie humana. Así, al decir «El hombre es un animal racional» estamos hablando de la esencia; al decir «Sócrates es un hombre» estamos hablando del individuo; al decir «Sócrates es taciturno» estamos hablando de la hipóstasis. En cada caso estamos hablando del ser (*τὸ ὄν*), sólo que en el primero y en el segundo lo hacemos desde lo común de la esencia y el individuo, y en el tercero desde lo caracterizante de la hipóstasis.<sup>5</sup>

El pensar entendido como un hablar del individuo y lo común da lugar a una ontología de la esencia, donde lo caracterizante constituye un obstáculo para la dilucidación de la verdad, entendida como lo general. Lo real de verdad (*τὸ ὄντως ὄν*), en este caso, no es aquello que se puede ver, oler, oír y tocar, sino aquello que puede ser concebido por el entendimiento. El origen de este modo de pensar se suele situar en la Grecia clásica y su acabamiento en la Ilustración, cuando se sientan las bases de la epistemología moderna y se impone la matriz gnoseológica sujeto-objeto. Visto como una totalidad, el pensar de la esencia constituye la denominada tradición metafísica occidental.<sup>6</sup>

#### 4. La perspectiva matemática

Existe una relación directa entre los presupuestos gnoseológicos de una civilización determinada y su manera de concebir el espacio. Esta es la tesis de base del estudio de Erwin Panofsky titulado *La perspectiva como forma simbólica* (1927), donde se vincula el surgimiento de la perspectiva matemática durante el Renacimiento con el desarrollo de la ciencia moderna.<sup>7</sup> Siguiendo a Panofsky, podríamos aventurar que la fórmula gnoseológica sujeto-objeto, aun cuando se consolidará más tarde durante la Ilustración, se encuentra ya prefigurada en la pintura del Renacimiento —e incluso antes.<sup>8</sup> Sólo el sujeto pensante (*res*

5. Para una exposición más detallada de esta terminología vid. Aguirre 2018: 250-287.

6. Vid. Heidegger 2012: 157-198.

7. «[...] el “espacio estético” y el “espacio teórico” traducen siempre el espacio perceptivo *sub specie* de una única y misma sensibilidad, la cual en el primer caso aparece simbolizada y en el segundo caso sometida a las leyes lógicas.» (Panofsky 2010: 28).

8. Ya desde el siglo IX en el incipiente arte carolingio (vid. Panofsky 2010: 32). Entonces, se

*cogitans*), asépticamente aislado de todo lo que le rodea, puede concebir el espacio como una extensión infinita (*res extensa*) e indiferenciada donde aislar sus objetos de estudio a través de la fantasía matemática o la fantasía artística (fig. 1).

Este modo de pensar y la concepción del espacio que resulta de él, aun cuando en alguna medida se considere superado, sigue regentando las epistemologías de nuestra época. La muerte de Dios, que se promulga como la superación de toda metafísica normativa, en muchos casos ha dado lugar a un pensamiento que simplemente invierte los términos de la ontología de la esencia, donde la preponderancia de lo objetivo sencillamente se extrapola en la autonomía del arte.<sup>9</sup>

De este modo, el Nihilismo y el Suprematismo —que surgen como una reacción al pensar esencialista y a la pintura naturalista— han resultado muchas veces en un paroxismo de la esencia y de la perspectiva matemática, respectivamente. En este sentido, en las antípodas de lo objetivo no se encuentra el sujeto, del mismo modo que en las antípodas de lo común no se encuentra el individuo. Aquello que en verdad plantea una alternativa al pensar de la esencia y, conecuentemente, a la concepción lineal del tiempo y el espacio es el pensar entendido como un hablar de la hipóstasis.

## 5. Lo eclesial: el ámbito de la persona

El pensamiento cristiano se fundamenta en la siguiente premisa gnoseológica: todo lo que se puede conocer se conoce en parte (*ἐκ μέρους*) o, lo que es lo mismo, todo conocimiento es relativo.<sup>10</sup> Esta premisa no supone que el conocimiento sea una empresa destinada al fracaso, sino que establece una clara diferenciación entre la verdad, que siempre es una experiencia —y, por lo tanto, se da en lo particular—,

reconoce una clara voluntad de recrear una tradición de pensamiento propiamente “latina” que otorgue al nuevo Imperio una impronta que lo distinga de Bizancio.

9. Vid. Heidegger 2012: 11-62.

10. 1 Cor 13, 12.

y la formulación de la misma —que tiende a la generalización.<sup>11</sup> En pocas palabras: no hay conocimiento sin relación personal. Conozco en parte hasta que puedo ver —experimentar— cara a cara (*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*). Entonces, además de conocer, soy conocido (*ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*), es decir, me relaciono. Y así sucesivamente, como en el caso de un círculo hermenéutico.<sup>12</sup>

Ahora bien, la premisa en cuestión no constituye un *a priori* sino que surge de la experiencia directa y siempre actual del Evangelio, experiencia registrada en las Escrituras y transmitida de generación y generación por la tradición eclesial.

En el Oriente cristiano esta premisa dará lugar a un sistema de pensamiento caracterizado como “apofático” (*ἀποφατικός*), un pensar que desiste de la definición generalizante de la esencia en vistas de lo caracterizante de la hipóstasis.<sup>13</sup> Y es que tal como se ha dado a conocer en la experiencia eclesial, Dios no permanece aislado en una trascendencia autorreferente sino que irrumpe en la historia como una existencia concreta. En otras palabras: Dios no es Dios por una simple necesidad lógica —no es una mera causa primera— sino que es Dios porque es Padre, porque en un acto de infinita libertad y donación engendró al Hijo y envió al Espíritu. Dios, en definitiva, no se da a conocer como esencia sino como persona (*πρόσωπον*), como relación.

En vistas de despejar toda confusión entre los términos “esencia” (*οὐσία*) e “hipóstasis” (*ὑπόστασις*), los cuales muchas veces se confunden en la terminología metafísica tradicional, en el contexto del pensamiento cristiano oriental se empleará el término “persona” (*πρόσωπον*) para referirse a la “hipóstasis” en el sentido descrito hasta aquí. A su vez, no obstante, el término “persona” aporta una fuerte significación antropológica, de la cual carece el término “hipóstasis”

11. Vid. Felmy 2002: 27-55.

12. Es decir, el círculo descrito por el conocimiento y la experiencia: siempre que voy a conocer algo ya lo he experimentado en alguna medida. Sólo que éste no se trata de un círculo “vicioso”; cerrado sobre sí mismo, dado que entre el haber conocido y el volver a experimentar se produce un “incremento” del conocimiento. ¿Cabría hablar, si acaso, de un “espiral” hermenéutico?

13. Sobre el término “apofatismo” en la teología ortodoxa contemporánea Vid. Felmy 2002: 57-74, Lossky 2009: 175 y Aguirre 2018: 238-250.

En este punto vale la pena fijarse en el paralelismo presente entre el individuo y la persona. El individuo constituye la unidad irreductible de lo común, la especie no caracterizada de la esencia, la *res cogitans* ante la *res extensa*. La persona también constituye la unidad irreductible de lo común —Padre, Hijo y Espíritu son las hipóstasis o personas en las que se da a conocer la esencia divina común—, sólo que lo es únicamente a partir de lo caracterizante de su existencia concreta: el Padre no es Padre por definición, porque es “Dios”, sino que es Padre primeramente porque es Padre del Hijo. A diferencia del individuo, en el caso de la persona lo común tiene un carácter eminentemente relacional —comunional—, dado que el Padre no puede —no quiere— ser Padre sin el Hijo y sin el Espíritu, y ambos de modo recíproco. Lo común, pues, en el caso de la persona se da al modo de una relación y no de una mera contraposición.<sup>14</sup>

El carácter comunional que asume lo común en el caso de la persona se expresa históricamente con el término “Iglesia”. Iglesia (*ἐκκλησία*) quiere decir asamblea del pueblo. La Iglesia de Cristo no se limita, ni mucho menos, a ser una tipología arquitectónica, la estampa institucional de una idea de Dios o la extensión de su poderío despótico sobre la tierra. Ante todo, esta asamblea llamada «Iglesia de Cristo» define el ámbito en el que tiene lugar la experiencia fundacional del ser personal. Aquello que vincula a sus miembros no es un determinado atributo aplicable a cada uno de ellos, ni siquiera un sentir común o un estar de acuerdo, sino un evento: el ágape o convite comunional. En él las personas comulgan, y no por arte de magia sino a través de dos actos muy concretos: el comer y el beber. Sólo que este comer y este beber no apuntan a satisfacer simplemente una necesidad de la naturaleza sino que transforman dicha necesidad en libertad de relación, en amor.<sup>15</sup>

## 6. La perspectiva relacional

Poco más de un lustro antes de la aparición del estudio de

14. Vid. definición del término “persona” ( ) en 2006: 21.

15. 2010: 46.

Panofsky sobre la perspectiva como forma simbólica, el teólogo y matemático ruso Pavel Florenski redacta el ensayo titulado *La perspectiva invertida*. Este trabajo, cuya primera redacción se remonta a 1920, está íntimamente relacionado con el surgimiento de los «Talleres Superiores Artísticos y Técnicos del Estado» (VKhUTEMAS), utopía artística y pedagógica rusa semejante a la Bauhaus alemana. En esta escuela, Florenski estuvo a cargo durante cuatro años del seminario «Teoría del espacio».

En una primera instancia, en el texto de Florenski se constata lo mismo que en el de Panofsky: la perspectiva matemática es sólo “una” manera de representar el espacio, pero no la única ni la más exacta respecto a la percepción psicofisiológica del hombre.<sup>16</sup> A diferencia del carácter estático y unifocal de la perspectiva matemática, la visión humana es bifocal y móvil, y se encuentra integrada a un sistema perceptivo que cuenta con otros cuatro sentidos a lo menos. Si reconocemos la imposibilidad de trasladar todos los puntos de un espacio tridimensional a un espacio bidimensional y si consideramos además el hecho de que la percepción humana se consume siempre en una experiencia —el hecho de que no hay comprensión sin proyección mental, sin imaginación—, nos daremos cuenta de lo limitado que resulta plantear la perspectiva matemática como único principio de verosimilitud y, por extensión, como única “construcción correcta”.

Ahora bien, como destacan ambos autores, el recurso de la proyección perspectiva fue conocido y empleado ya desde los albores de la Antigüedad. Durante la época del Renacimiento sólo se sistematizará y, lo más determinante, adquirirá un carácter normativo —es decir, se estatuirá como premisa de verosimilitud. En este sentido, la adopción de la perspectiva matemática como único modo válido de representación no “simboliza” sencillamente un “nuevo” modo de pensar y concebir el espacio sino también —y sobre todo— intenta establecer de modo apriorístico el carácter absoluto del mismo. En este punto, Florenski asumirá una postura más crítica que Panofsky, dedicando la mayor parte de su ensayo a denunciar esta tendencia absolutista del pensamiento occidental —en particu-

16. Vid. Florenski 2005: 54 y ss. y Panofsky 2010: 12-13.

lar de Kant— a través de una apología de la perspectiva invertida del ícono bizantino.

Aquí, no obstante, cabe ser muy cauteloso para evitar caer en un simple paroxismo. La perspectiva del ícono no es una mera inversión de la perspectiva matemática como tampoco la ontología de la persona constituye una antítesis de la ontología de la esencia. De hecho, lo determinante en el caso del ícono no es tanto la inversión como la multifocalidad. Es decir, además de una inversión del punto de fuga de la imagen —la imagen no se proyecta al infinito de un espacio matemático puro sino al espacio del espectador—, en el ícono se observa la existencia de múltiples puntos de fuga, como si cada elemento de la composición dispusiera de su propio espacio, como si el espacio no fuera un mero recipiente sino un espaciar, un modo de ponerse en relación, propio de los cuerpos (fig 2).

Es este espaciar el que configura tanto el espacio del espectador como el espacio pictórico. Y este espaciar no se agota ni en la subjetividad del espectador ni en la objetividad de la cosa representada, sino que debe ser entendido sobre todo como un relacionar. Dicho de otro modo: cada cuerpo no está en el espacio de manera autónoma sino heterónoma, espacia en la medida en que adquiere un punto de referencia concreto, en la medida en que se encuentra, es mirado, se toca, se relaciona con otro.

Por su parte, la ontología de la persona no se limita a contraponer lo particular de la existencia concreta a lo común de la esencia, no plantea una disyuntiva entre Nominalismo y Realismo, sino que destaca el hecho de que la esencia siempre se da en una existencia concreta, poniendo de relieve el carácter eminentemente relacional del ser y el conocer. El Padre es Padre porque es Padre del Hijo, y viceversa. Conocemos al Padre a través del Hijo, en el Espíritu. Cada uno de ellos existen al modo de una *περιχώρησις* o “compenetración mutua”.<sup>17</sup> Y dado que la Iglesia constituye en la creación el ámbito de la persona, la *περιχώρησις* o “compenetración mutua” también define el modo en el que acontece la comunión eclesial. Esta comunión, como hemos

17. El término griego *περιχώρησις* también se emplea para describir la relación en la que se encuentran las dos naturalezas que constituyen la existencia concreta de Cristo, humana y divina, ambas perfectas y sin confusión.

destacado con anterioridad, no se da a un nivel puramente psicológico o sentimental sino a un nivel ontológico: constituye el modo de ser del ser personal.

La concepción del espacio que se plasma en la pintura de íconos está directamente relacionada con esta ontología existencial. En efecto, la palabra *περιχώρησις* tiene una connotación eminentemente espacial: de la preposición *περι*, que significa “alrededor” y el verbo *χωρῶ*, que significa “caber”, “espaciar”. Así, a diferencia de la contraposición entre sujeto y objeto inherente al espacio de la *res extensa*, el espacio de la *περιχώρησις* se configura sólo en virtud de una compenetración, de modo que aquello que da lugar no es el vacío sino el contacto. Por esta razón, el espacio litúrgico de la Iglesia en estricto rigor es un espacio no-dimensional (*ἀδιάστατος*), un espacio que revoca (*ἀναιρεῖ*) la distancia espacial por la inmediatez de la relación personal.<sup>18</sup>

## 7. A modo de conclusión

La persona y lo eclesial, al igual que el individuo y lo común, definen un modo de concebir las dos esferas en las que se desenvuelve el quehacer humano: lo público y lo privado. Es en esta dimensión pragmática, en efecto, donde se juega la Salvación del hombre para el cristiano: «Si alguien dice que ama a Dios y odia a su hermano es un mentiroso; pues el que no ama a su hermano, a quien ha visto, no puede amar a Dios, a quien no ha visto».<sup>19</sup> En este sentido, en la misma medida que la Iglesia constituye la posibilidad objetiva del conocimiento personal de Dios, este modo de conocer —que no es otro que la relación personal— da lugar a un auténtico “proyecto social”.<sup>20</sup>

18. «El culto es la posibilidad de manifestación, pero también la medida de la dimensión personal del espacio, del no dimensional y el unitario “delante’ de la referencia personal, la realización de la unidad erótica del espacio mundano, de la referencia erótica del mundo que responde a Dios.» ( 2006: 172).

19. 1 Juan 4, 20.

20. Cf. Schönborn 1999: 45: «la Trinidad es el *arquetipo de la comunión personal*, o como dicen de buen grado los filósofos rusos de la religión, el *arquetipo de todo programa social*. Ya que aquí, en el modelo arquetípico de la Trinidad divina, se ve claramente que igualdad y orden van de la mano y en armonía».

Esta dimensión “comunional” de la existencia, que se encarna en una determinada comprensión del espacio, constituye el núcleo de la Revelación cristiana y, consecuentemente, el corazón de la vida de la Iglesia. Se podrán construir templos suntuosos, sistemas teológicos, realizar liturgias imponentes y estatuir todo tipo de jerarquías, pero si se ausenta la comunión como realidad de vida, Iglesia no habrá. Cercenada de su centro vital, la institución eclesial no es más que una cáscara, un espasmo, una neurosis colectiva. Así, podríamos decir que la Iglesia no existe sin el mundo. La Iglesia es una transfiguración del mundo. Es el mundo en su dimensión comunional.

Planteamos, pues, esta descripción de lo eclesial como una tentativa de retrotraer lo común al campo semántico de lo comunional. A través de este ejercicio hermenéutico, a su vez, intentamos poner de relieve la dimensión epistemológica —y en último término ontológica— que entraña a toda concepción del espacio. De este modo, el espacio eclesial no es sólo el espacio de la Iglesia, en tanto que tipología arquitectónica: es, ante todo, el espacio de la comunión personal. Y todo acto del hombre conlleva la posibilidad de la comunión —todo acto del hombre conlleva la posibilidad de transformar la necesidad en libertad de relación—, de donde la comunión se llegaría a constituir en horizonte de toda forma arquitectónica.

FEDERICO AGUIRRE  
federico.aguirre@uc.c

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE  
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Recibido 22.01.2020/ Aprobado 15.02.2020

El autor es Vicedecano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es profesor en esa casa de estudios y se ha desempeñado como investigador del Centro de Estudios de la Religión de la misma universidad.

## 8. Figuras



1. Piero della Francesca, *La città ideale*, s. XV



2. San Lucas pinta el ícono de la Virgen, ícono ruso del s. XVI

## Bibliografía

Aguirre, Federico, *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna*. Santiago de Chile: Ed. UC, 2018.

- Arboleda, Carlos, “El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía”. *Escritos* 20/45 (2012): 257-273.
- Felmy, Karl Ch., *Teología ortodoxa actual*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Florensky, Pavel, *La perspectiva invertida*. Madrid: Siruela, 2005.
- Gadamer, Hans Georg, *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Lossky, Vladimir, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρήστος, *Ενάντια στη θρησκεία*. Αθήνα: Ίκαρος, 2010. (traducción al inglés: *Against Religion: The Alienation of the Ecclesial Event*, N. York: Holy Cross Orthodox Press, 2013).
- Το πρόσωπο και ο έρος*. Αθήνα: Δόμος, 2006. (traducción al inglés: *Person and eros*, N. York: Holy Cross Orthodox Press, 2007).
- Heidegger, Martin (2012). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2012.
- Panofsky, Erwin, *La perspectiva como forma simbólica*. Barcelona: Tusquets, 2010.
- Schönborn, Christoph, *El ícono de Cristo. Una introducción teológica*. Madrid: Encuentro, 1999.
- Uspenski Leonidas, *La teología del icono*. Madrid: Sígueme, 2013.