

Caamaño, José Carlos

*La materia transfigurada :
perspectivas teológicas de Pavel
Evdokimov*

Revista Teología • Tomo XLVI • N° 98 • Abril 2009 : 95-107

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

CAAMAÑO, José Carlos, *La materia transfigurada: perspectivas teológicas de Pavel Evdokimov* [en línea]. *Teología*, 98 (2009)

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/la-materia-transfigurada-pavel-evdokimov.pdf>> [Fecha de consulta:]

(Se recomienda indicar al finalizar la cita bibliográfica la fecha de consulta entre corchetes. Ej: [consulta: 19 de agosto, 2010]).

LA MATERIA TRANSFIGURADA

Perspectivas teológicas de Pavel Evdokimov

RESUMEN

En estas páginas, Caamaño nos ofrece algunos trazos fundamentales de uno de los autores más interesantes de la teología del siglo veinte en Oriente: Pavel Evdokimov. A la vez que lo pone en relación con sus fuentes principales, nos alcanza una serie de perspectivas de importancia para la interpretación de una estética teológica.

Palabras clave: imagen, icono, luz, apofatismo, conocimiento.

ABSTRACT

On these pages, Caamaño presents us some fundamental outlines of one of the most interesting authors of Twenty Century's oriental theology: Pavel Evdokimov. As he considers him in relation with his principal theological sources, he also reaches a series of important perspectives in order to interpretate a theological aesthetics.

Key Words: Image, Icon, Light, Apophatism, Knowledge.

Quiero proponer, en estas páginas, algunas pinceladas sobre la lógica simbólica de Pavel Evdokimov¹ y su interpretación de las imágenes y los iconos. Su importancia reside en que, además de recuperar los grandes temas de la tradición oriental, tiende puentes teológicos hacia la reflexión latina, tornándose un autor de sumo interés a la hora de reflexionar una teología que encuentre estas *ratios* del pensamiento cristiano.

1. Pavel Evdokimov nació en 1901, en una familia noble de San Petersburgo. Tras la revolución de 1917 se refugió en Francia, donde estudió en la Sorbona y Saint-Serge. De un fuerte compromiso ecuménico, participó en calidad de observador en la última sesión del Concilio Vaticano II. Supo integrar la gran tradición palamita, con toda la patrística y las demandas hechas por la teología contemporánea, lo que lo constituyó en un puente de diálogo y encuentro. Fue profesor en el Instituto de Estudios Ecuménicos de la Universidad Católica de París. Murió en Meudon, cerca de París, el año 1970.

1. La *ratio* teológica de Oriente

Será difícil comprender la posición de Evdokimov sin ponerla en referencia con toda la tradición cristiana de Oriente. Un tipo de contemplación de la realidad que también se hace diáfana en Dostoievski. Éste, a diferencia por ejemplo de Kierkegaard, mira la estética y la ética en estadios integrados; en Dostoievski estética y ética se estrechan de manera inextricable en el gozo insondable de los “dobles pensamientos”.² Así en la belleza, hay una polaridad que hace que no sea la pura evidencia la que resuelva la aparente tensión entre armonía y desarmonía: ambas pueden convivir en lo bello.³ En la aparente oscuridad surge la luz, y allí donde hay pecado se revela la salvación. El mundo está en manos de Dios y esto lo torna icónico.

Evdokimov nos pone ante una perspectiva escatológica de la imagen, del icono como síntesis de la materia transfigurada. Así, “como en toda la tradición teológica oriental, también en él es la luz tabórica quien guía la contemplación teológica (...) en este tipo de conocimiento teológico la contemplación precede y nutre la vía especulativa”.⁴

Desde allí se vuelve falsa la oposición entre dimensión cultural y dimensión pedagógica de la imagen. La opción no parece ser una alternativa. La pedagogía establece una dimensión de presencia tal que provoca un vínculo cultural: “poderosa cultura del espíritu, «imagen conductora», el icono se emparenta con la experiencia de los grandes espirituales, «teodidactas», «enseñados por Dios». En su cumbre, esta experiencia trasciende hacia lo indescriptible”.⁵ El icono entonces no es una pedagogía sustitutiva de la forma escrita. Aquí la pedagogía de la imagen no se sustenta des-

2. B. FORTE, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia, Morcelliana, 2000, 57.

3. “El sentimiento religioso que tiene el hombre de Occidente parece caracterizarse por el hecho de que ese hombre tiene conciencia de que Dios ha creado el mundo de un modo perfecto y acabado en sí mismo, de que lo ha creado enteramente en su libertad absoluta de suerte que ese sentimiento queda informado por la acción religiosa de distancia entre el creador y la criatura (...) En el universo de Dostoyevski, no parece verificarse ese sentimiento de una creación acabada, concluida en sí misma. En ningún sentido, el mundo de Dostoyevski puede interpretarse como una creación que tiene su estado propio, sino como un mundo que pende enteramente y de manera particularmente inmediata de las manos de Dios. Ese mundo parece estar siempre en el movimiento incesante del devenir, en el fluir permanente y Dios, suscitando en él ese misterioso acontecer, es concebido por el hombre como ligado a ese movimiento en el cual por otra parte, está sumergido el hombre”. R. GUARDINI, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München, Kösel, 1951, 20.

4. FORTE, op. cit., 71.

5. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid, Claretianas, 1991, 235. En adelante TB.

de la necesidad del ignorante sino desde la actitud del contemplativo, entonces “la luz tabórica no es solamente el objeto de la visión, sino también su condición”. Esto significa que luz y apofatismo, imagen y tiniebla, palabra y silencio aparecen constituyendo el equilibrio de la forma mística:

“Hay que comprender que la teología apofática, contrariamente al agnosticismo, constituye un modo particular de «conocimiento por el desconocimiento». Es la tiniebla divina concebida como una experiencia positiva de Dios en cuanto Existente. *Metanoia* radical, inversión del intelecto, ésta no limita nada, pues sobrepasa todo límite hacia la *pleroma* de la unión mística (...). Justamente el icono santifica los ojos de los que ven y eleva la inteligencia a la teognosia mística.”⁶

Por tanto, la luz del icono proviene de que así como la Palabra es revelada, el iconógrafo es inspirado y expresa lo inasible en colores y formas. Presencia y trascendencia determinan su movimiento interno:

“El icono es una representación simbólico-hipostática que invita a trascender el símbolo, a comulgar en la hipóstasis, para participar de lo indescriptible. Es una vía que hay que pasar para sobrepasarla. No se trata de suprimirla, sino de descubrir su dimensión trascendente.”⁷

En la expresión simbólica hay una potencialidad que permite trascender y comulgar con aquello que existe más allá de toda determinación empírica. La aporía entre lo sensible y la indescriptible y la convocación a un trascendimiento –y no a una anulación– ubica la mirada en una teología de la presencia que proviene de la relación que se establece, en el pensamiento de Evdokimov, entre materia y luz. Podemos decir que en el icono se sintetiza la potencialidad espiritual de la materia creada. La materia expresa la luz pues no existe la materia que sea puramente empírica.⁸ La luz vuelve sobre la materia tornándola reveladora y tornándose revelable. Este movimiento fundamenta una gnoseología teológica que pone

6. Idem., 237.

7. Idem., 239.

8. Esta captación espiritual del cuerpo procede de la visión unitaria del hombre a la vez que revela una perspectiva escatológica de la materia. Esta integración escatológica de la materia encuentra un punto de realización privilegiado en el icono. “Si se piensa al cuerpo naturalísticamente, esto no puede revelar de ningún modo su estructura metafísica de organismo espiritual, y entonces en el siglo futuro su totalidad completa en sus partes es superflua... el icono es imagen del mundo futuro, salta sobre el tiempo y hace ver, aunque de modo vacilante, el mundo que viene”. Expresión de PÁVEL FLORENSKIJ, en *Stolp i utverzdenie istini*, editado en Moscú y traducido como *La colonna e il fondamento della verità*, Milano, Rusconi, 1974. Tomamos la cita de S. BABOLIN, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica*, Padova, Gregoriana, 1990, 86-87.

al icono como un espacio de descendimiento, es la puerta de ingreso al conocimiento de la luz. No es el sujeto que va al icono, sino el icono que irrumpe a la experiencia del conocimiento y se constituye entonces como condición de posibilidad del acto de conocer. Esta irrupción provoca un cambio, una “*metanoia* radical, inversión del intelecto”:

“Justamente el icono «santifica los ojos de los que ven y eleva la inteligencia a la teognosia» mística. Por encima del discurso, se sitúa la iluminación divino-modo, lo invisible, lo inaudible, lo indecible. La contemplación, en su término, es de tipo unitivo, inefable y transdiscursivo, es «generadora de unidad». La iconosofía lo ilustra admirablemente.”⁹

Esto significa que el icono se sitúa aún más allá de la vía negativa y que su intensidad de presencia procede de una expresión divina que está más allá de toda forma. No es ni la vía positiva, imposibilitada de por sí de provocar este encuentro, ni la vía negativa, las que justifican gnoseológicamente este proceso:

“la vía negativa pura es una intelección de todo lo que es diferente de Dios; no es suficiente, pues Dios está por encima también de toda negación (...) Por eso su presencia «generadora de unidad» no se expresa ni en términos positivos ni en términos negativos, simplemente está más allá... Por lo tanto el icono no conduce hacia la ausencia pura y simple de la imagen, sino por encima y más allá de la imagen.”¹⁰

Trascender no significa anular, el icono permite un movimiento de lectura desde una dimensión nueva: *en y por encima* en un mismo dinamismo, en un retorno y elevación. La historia está penetrada de la Parusía, lo escatológico lejos de ser una dimensión antagónica al tiempo es una dimensión de la historia:

“La escatología es una de las dimensiones del tiempo inherente a la historia; permite un conocimiento místico de las primeras y de las últimas cosas y presupone por consiguiente cierta inmanencia del paraíso y del reino de Dios.”¹¹

La escatología está *en*, y en este sentido es inherente a la historia, interior a ella, a la vez que *presupone*, y está *antes* no en un sentido meramente cronológico sino que es la medida; en cuanto medida debe tener una cierta

9. EVDOKIMOV, TB 237.

10. Idem., 238.

11. P. EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu selon la Tradition Orientale, l'enseignement patristique, liturgique et iconographique*, Lyon, Mappus, 1966, 98. Trad. Cast.: *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, Madrid, Paulinas, 1969.

inmanencia y prioridad ontológica a lo medido. Por tanto, desde esta comprensión de la realidad percibimos que el tiempo litúrgico es ya la eternidad; y el espacio sagrado del templo, litúrgicamente orientado, es ya el oriente del reino. El tiempo y el espacio litúrgicos revelan y realizan la misteriosa inmanencia de lo eterno en el tiempo y el espacio. Toda la creación deviene realidad icónica y el icono expresa una concentración de presencia de esta realidad. La eternidad no es ni anterior ni posterior al tiempo sino su medida.¹²

Este itinerario está intensamente determinado por la teología palamita. Evdokimov cita a Gregorio Palamas en un sugestivo pasaje acerca de la transformación del hombre en luz:

“Aquel que participa en la energía divina (...) se vuelve él mismo, de alguna manera, luz; está unido a la luz, y con la luz ve lo que permanece oculto a quienes no tienen esta gracia; así sobrepasa los sentidos corporales y todo lo que puede ser conocido (por la inteligencia).”¹³

Es la *perijoresis* entre la materia y el espíritu que torna luminosa la sensibilidad e inmanente la luz a la historia. Este autor nos exige detenernos brevemente en algunas consideraciones de su pensamiento.

2. Gregorio Palamas: la materia y la luz

Me interesa, en este momento, precisar algunos aspectos de la teología palamita que están sosteniendo la reflexión de Evdokimov.¹⁴

12. La obra citada en la nota anterior desarrolla en el contexto antropológico y gnoseológico de oriente. El texto brota de las doce lecciones que Pavel Evdokimov dio en la cátedra de Ecumenismo de la Facultad de Teología de Lión entre el 28 de febrero y el 5 de marzo de 1966. En lo esencial estas lecciones se encuentran ya en la obra *L'Orthodoxie*, editada por Delachaux et Niestlé, en Neuchatel-Paris, el año 1959. Evdokimov entiende que el tema del conocimiento de Dios es uno de los mejores para captar la perspectiva teológica entre oriente y occidente y servir al diálogo ecuménico. El conocimiento de Dios no es un *problema*: no surge simplemente de la reflexión filosófica o teológica, “es el misterio de la revelación divina” y por tanto “brota de la experiencia directa de ésta”, así “es evidente que nunca se puede racionalizar un misterio; por el contrario, se le puede hacer «luminoso» según la expresión de Gabriel Marcel”.

Pertenecería, al ámbito que Marcel denomina «*metaproblemático*». Es significativa la inclusión de Marcel, que desde occidente piensa la totalidad de la realidad bajo la categoría de *misterio* y evita el objetivismo exagerado de los esencialismos occidentales. Detrás de estas perspectivas están las reflexiones de Marcel, particularmente en sus obras *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique* y *tre et Avoir*. En Marcel misterio y metaproblemático son nociones equivalentes. Ver S. PLOURDE, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Montreal-Paris, Recherches-Bellarmin-Du Cerf, 1985, 367- 375.

13. La luz tabórica no es sólo el objeto de la visión, sino también su condición. Esta idea que expresa el sentido más hondo de una teología de la luz es ilustrada por Evdokimov por esta cita de la *Homilía sobre la Presentación de la Santa Virgen en el templo*, del palamita.

Evdokimov entiende que quizá se deba al desconocimiento de la teología de Gregorio Palamas en Occidente lo que fundamentalmente el desconocimiento de la profundidad del icono en el mundo latino.¹⁵ Es indudable que la teología de la Trinidad y la de la Gracia del palamismo establecen un ámbito de reflexión particularmente favorable para este tema. No hay dudas que más allá de los límites del palamismo y su distancia de las posiciones clásicas de la gracia entre los latinos, el contacto con Gregorio Palamas le permite a Evdokimov, y en conexión con toda la primavera trinitaria de oriente estructurar una reflexión en una clave más existencial y pneumatológica.¹⁶

Jesucristo es luz, y esta dimensión se manifiesta en el misterio de la transfiguración,¹⁷ que revela la luz divina en la sensibilidad del cuerpo del Señor.¹⁸ Esta capacidad de expresar en el cuerpo la luz insensible pone de relieve otro aspecto fundamental del pensamiento de Palamas que sellará la estética de Oriente: “El nombre del hombre no es aplicable al alma o al cuerpo separadamente, sino a los dos juntos, juntos han sido creados a Imagen de Dios”.¹⁹ Esta perspectiva unitaria de la antropología permite hablar de una percepción visiva del misterio, fundamentada especialmente en la expresión sensible de la humanidad del Verbo. El hombre en su mis-

14. Al momento de volver la mirada sobre el palamismo hay que tener en cuenta el estudio de Jean Meyendorff que rescata el valor de este cuerpo doctrinal: *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, editada en París en el año 1959. Por otro lado tener en cuenta la exposición que el mismo palamismo hace de sí en el año 1341, en el sínodo convocado por Andrónico III en Constantinopla. Es lo que se ha llamado el *Tomus Hagioriticus*. Allí se ofrece un resumen invaluable de la doctrina. Cf. J. Bois, “Le synode hésichaste de 1341”, *Echos d'Orient* (1903) 50-60.

15. Idem., 234.

16. Coincido con M. González, que “la Tradición oriental lega una teología trinitaria equilibrada, no abstracta, íntimamente ligada al ser humano y su proceso de edificación. Siempre en íntima relación con la Iglesia como comunión y con una clara conciencia del carácter doxológico-apofático de todo acercamiento teológico (...). La teología ortodoxa propone una penetración pneumatológica de todos los misterios del cristianismo (...). Si hay una Persona divina Espíritu Santo, hay una obra histórica salvífica propia de él, única, inconfundible y no reconducible a ninguna otra (...)”. M. GONZÁLEZ, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio. La conmoción, la explosión creativa y la consolidación de la sistemática trinitaria en la segunda mitad del siglo XX”, en AA.VV., *El Misterio de la Trinidad, en la preparación del Gran Jubileo*, Buenos Aires, San Pablo, 1998, 63-64.

17. “L' Oriente cristiano attribuisce una notevole importanza all' icona della Transfigurazione. Dall' insegnamento esicasta in poi, in particolare quello di Gregorio Palamas, essa è diventata l' archetipo e la chiave di tutta l' arte dell' icona, che si propone come arte teologica della metamorfosi del Cristo e della partecipazione alla restaurazione gloriosa dell' immagine di Dio nell' uomo”. F. BÖSEFLUG, “La Trasfigurazione nell' arte medievale in occidente (IX- XVI secolo)”, en J. RIES y CH. M. TERNES (eds.), *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, Milano, Jaca Book, 1997, 218.

18. Cf. GREGORIO PALAMAS, PG 151, 444ab.

19. GREGORIO PALAMAS, PG 150, 1361c.

ma estructura natural es una unidad automanifestativa. El hombre es automanifestación, expresión de su interioridad. La persona no reside en el alma –como expresa la teología de corte platónica hegemónica en el tiempo de Palamas– sino en la totalidad, lo cual dispone al cuerpo mismo a ser expresión de la condición personal. Y, en este sentido, cuando se contempla la condición humana del Verbo es a su persona a quien se contempla –¡como sostiene el mismo Santo Tomás!–.

Al celebrar el misterio de la encarnación, al contemplar la cruz, es la persona lo que se contempla. No es la simplemente condición humana sino la expresión sensible, histórica de la persona del Verbo. En este sentido, “la persona humana no es una parte del ser humano como las personas de la Trinidad no son partes de Dios”.²⁰ La *perijoresis* trinitaria encuentra una analogía en la relación que se establece entre la persona, el alma y el cuerpo en el hombre. El hombre es la persona y la persona es una totalidad. Los alcances de esta visión tocan a una teoría de la materia en donde lo sensible, lo “extenso”, no puede ser interpretado sólo materialmente.²¹ Efectivamente la materia no es sólo material; la reflexión del palamita en torno al misterio de la Transfiguración del Señor nos pone en la pista de esta idea: “luz no sensible que los apóstoles han sido juzgados dignos de percibirla con sus ojos”.²² Esto que los apóstoles perciben es la *energía*²³ divina.²⁴ Pero “la Transfiguración del Señor se sitúa en el centro

20. V. LOSSKY, *La teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona, Herder, 115.

21. Es importante tener en cuenta que “el palamismo, como reacción a un espiritualismo demasiado platonizante, procuró concientemente rehabilitar el cuerpo como templo del Espíritu Santo”. A. SANTOS, “Espiritualidad Ortodoxa”, en AA.VV, *Historia de la Espiritualidad*, T 3, Barcelona, Juan Flors, 1969, 49.

22. GREGORIO PALAMAS, PG 151, 424a.

23. Sobre la noción de *energía* en Palamas nos ayuda una expresión de VLADIMIR LOSSKY: “la luz divina es un dato de la experiencia mística. Es el carácter visible de la divinidad, de las energías por las cuales Dios se comunica y se revela a los que han purificado sus corazones”, en “La théologie de la lumière chez Saint Grégoire Palamas de Thessalonique”, *Dieu Vivant* I (1945) 93-118. Tengamos en cuenta que, a diferencia de la tradición latina, en la teología palamita se establecía una distinción real entre la esencia divina y sus atributos, entre la naturaleza de Dios y sus energías. La gracia pertenece a ese grupo de propiedades o energías que, increadas como Dios, sin embargo se distinguen de su esencia. Cf. SANTOS, op. cit., 95. Esta posición marca la visión de un importante número de teólogos ortodoxos dispuestos a una relación más tolerante con el mundo católico y la cuestión del Filioque: “Esta posición de crítica tolerante se relaciona... con una gran construcción teológica de oriente: la síntesis palamita. Gregorio Palamas distinguiendo *in divinis* el plano de la existencia del de las energías increadas, afirma que el Espíritu Santo procede “del Padre solo” en cuanto a su existencia, pero que sus energías proceden del Padre y del Hijo”. B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca, Sígueme, 1996, 119.

24. Cf. EVDOKIMOV, TB 300-301.

de la teología contemplativa de los Padres. Así Gregorio Palamas busca precisiones doctrinales y da una fórmula incisiva y fundamental para el Oriente: “Dios es llamado luz no por su esencia sino por su energía” y por tanto la luz es la energía divina, Dios en su manifestación.²⁵ A su vez Evdokimov combina este elemento, expresión de la esencia divina inaccesible, con el de la manifestación en la historia:

“la superesencia divina es radicalmente trascendente al hombre y obliga a una afirmación antinómica, pero nunca contradictoria, de la absoluta inaccesibilidad de Dios en sí, y, por otra parte, de sus manifestaciones participables, de sus operaciones immanentes en el mundo”.²⁶

Por tanto la energía, y en este sentido la luz de Dios, es la forma de presencia de Dios en el mundo.²⁷

Debemos considerar, al menos brevemente, algunas cosas. Por un lado, saber que Gregorio Palamas no es el creador de la doctrina acerca de la distinción real entre la esencia y las energías divinas: aunque no con su precisión dogmática, esta doctrina se encuentra ya en la mayor parte de los padres griegos de los primeros siglos.²⁸ Por otro lado, en la concepción de esta distinción hay que evitar dos malentendidos: pensar que la energía divina es una función divina con respecto a las criaturas, y por tanto hacer depender su existencia de la existencia de las cosas; o pensar que el mundo creado se vuelve infinito y coeterno con Dios por el hecho de que las energías divinas lo sean.²⁹ Dios se hace presente en su energía pero no en el orden de las simples evidencias naturales.

25. Esta manifestación tiene en Palamas dos dimensiones: eterna e histórica. En ambas manifestaciones el Hijo es el *medio*, entonces “aunque excluye el Filioque en el plano de la Trinidad santa, la interpretación palamita permite cierta recepción del mismo en el plano de la manifestación tanto eterna como histórica de las persona divinas, ya que en ese nivel (que es el del obrar trinitario, de las energías «increadas») no resulta afectada la monarquía del Padre, del que viene todo por el Hijo en el Espíritu santo. En FORTE, op. cit., 119-120.

26. EVDOKIMOV, TB 302.

27. En definitiva la cuestión suscita interés por la combinación de dos elementos aparentemente antinómicos: “San Macario de Egipto habla de la «trasmutación del alma en la naturaleza divina», Dios sería pues totalmente inaccesible y al mismo tiempo realmente comunicable a los seres creados, sin que se pudiera suprimir o reducir en cierta medida uno de los términos de esta antinomia... la unión real con Dios y, en general, la experiencia mística ponen, pues a la teología cristiana ante una cuestión antinómica, la de la accesibilidad de la naturaleza inaccesible”. LOSSKY, op. Cit., 52.

28. Cf. LOSSKY, op. cit., 54.

29. Idem., 55-56.

Esta presencia no es evidente, y la comunión con ella “sobrepasa tanto lo inteligible como lo sensible” pero “permite al ser entero del hombre participar de las cosas divinas”.³⁰ En esta perspectiva, al ser el hombre una totalidad espiritual y corpórea sucede que “el cuerpo tiene la experiencia de las cosas divinas”.³¹ El cuerpo supera el marco de la mera evidencia fáctica para ubicarse en el cono de la luz y de evidencias nuevas.

El texto palamita nos habla de *luz no sensible* y que los apóstoles han sido juzgados dignos de *percibirla con los ojos*; esto significa que esa luz que se torna inmanente no es sin embargo un derecho de los sentidos, sino que los sentidos bajo el ámbito de la gracia “experimentan” la presencia de Dios. Los sentidos se vuelven luz,³² son transfigurados, se potencian. Comentando el relato de la transfiguración dirá que los discípulos que “reciben la gracia de ver la humanidad de Cristo como un cuerpo de luz”.³³ No es en Cristo en quien acontece lo nuevo.³⁴ Ven lo que no veían. Y en este sentido

“El hombre verdadero, dice Palamas, cuando la luz le sirve de camino, se eleva sobre las cimas eternas; contempla las realidades metacósmicas, sin separarse de la materia que la acompaña, desde el principio (...) llevando a Dios, a través de él, todo el conjunto de la creación”.³⁵

30. Es importante tener en cuenta la teología de la gracia del palamismo que se desarrolla fundamentalmente en el debate doctrinal con el calabrés Balaarm: “los palamitas sostenían que la gracia comunicada por Dios al hombre como una participación de su naturaleza divina, no es en modo alguno aquella cualidad o hábito de un orden trascendente, es cierto, y superior a toda realidad creada, pero en último análisis creada, finita y limitada en su esencia como querían y defendían los latinos y con ellos los barlaamitas. Muy al contrario, según ellos, los palamitas o los hesicastas, la gracia está constituida por una participación real y esencial de la divinidad misma; en su propia realidad es una realidad increada, infinita, un algo de Dios que se comunica sustancialmente a la criatura. Naturalmente no llega a identificarla con la esencia misma de Dios, que tienen como absolutamente trascendente e incommunicable; pero la tienen como una propiedad, una energía divina, distinta, aunque no separada, de la esencia divina, que es su principio y su fuente. En esta teoría hesicasta o palamítica, la gracia que santifica al hombre y en cierto modo lo diviniza elevándolo al estado sobrenatural, no es tan sólo, como en la concepción occidental, un efecto creado y finito de la acción de Dios sobre el hombre, sino que está constituida por esa acción misma, distinta de la esencia divina, pero infinita como ella en su ser, e increada en su origen, que se comunica directamente al hombre sin ningún otro intermediario”. SANTOS, op. cit., 94-95. Observar las anteriores notas sobre las nociones de *energía*, su distinción de la *esencia* y su vinculación a la *manifestación*.

31. Idem.

32. Como dice Lossky “La luz divina se convierte en el principio de nuestra conciencia”.

33. SANTOS, op. cit., 95.

34. Cf. M. ELIADE, *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Labor, 1984.

35. EVDOKIMOV, TB 304.

El ver se vuelve acto espiritual, pero no despojado de su condición sensible, sino que expresa la realidad más honda de la sensibilidad, la de trocarse en posibilidad de manifestación y percepción de lo sagrado. Por tanto, atravesada por la luz, la materia se vuelve “evidente e insondable”.³⁶

3. Las instancias del mundo

A la luz de esta percepción icónica de las cosas pretendo ahora volver la mirada sobre lo que propongo llamar las *instancias del mundo* en Evdokimov; esto significa el modo cómo el ser de la materia se presenta en sus diversas significaciones en relación a su fundamentación trascendente. Momentos graduales y armónicamente vinculados desde una totalidad.

Hay un punto de partida central implicado en lo ya desarrollado, que:

“creado por la palabra de Dios, lo sensible tiene su principio en el Verbo (Jn1,1; Heb 1,9), no se opone de ninguna manera a lo inteligible, más aún, es inteligible por constitución. Lo sensible es un «lenguaje» (Gn 2, 19) y una «lectura» sin ninguna opacidad para el espíritu.”³⁷

La dimensión sensible no es meramente instrumental, lo cual haría del mundo material el escenario pasivo del mundo espiritual. El mundo es cosmos, y esto significa –para Evdokimov– que es inherente a él un sentido que le otorga destino sacramental; así entre lo sensible y lo inteligible hay una mutua implicación:³⁸ “san Ireneo subraya fuertemente que el hombre entero fue creado a imagen de Dios y le sigue san Gregorio Palamas al afirmar que «también el cuerpo tiene experiencia de las cosas divinas».”³⁹ Esta perspectiva sacramental del cosmos nos abre al aspecto eclesiológico de la cosmología, ya que “el mundo (...) es un templo cósmico en el que el hombre ejerce su sacerdocio”.⁴⁰ Esto hace que Evdokimov piense al templo-construcción como *imago mundi* y destaque la importancia del espacio sagrado, ya que “en su totalidad se vuelve la figura plástica del

36. Tomo una expresión que pertenece a Crispino Valenziano refiriéndose a la manifestación visual del misterio cristiano. Cf. C. VALENZIANO, “Evidente e insondabile, La comunicazione visiva del mistero cristiano”, *Quaderni* 2 (2001) 1-15.

37. EVDOKIMOV, TB 108.

38. Cf. *idem.*, 109.

39. *Idem.*, 121.

40. *Idem.*, 117.

cielo que desciende sobre la tierra”.⁴¹ Justamente esta trascendencia del Reino encuentra, en el icono, su dinámica plástica. El templo “reproduce la estructura interna del universo”⁴² y se convierte en traducción de la presencia de Dios en el mundo.⁴³ Sin embargo, como expresión de que la estética cristiana dista de la mensurabilidad y de la relación *orden y medida estáticos*, la visión de lo estético ahora se torna hacia lo interior y supera la mera perfección exterior. Por eso, el templo es expresión de una presencia que convoca a la conversión, “el Templo en su totalidad ya es un fragmento de la eternidad que predica solamente por su presencia y llama a una *metanoia* radical de las relaciones humanas, al «sacramento del hermano» y al corazón henchido de piedad y de «ternura ontológica» hacia toda criatura”.⁴⁴ En su construcción se vuelve figura plástica del cielo que desciende sobre la tierra⁴⁵ y en su orientación revela su naturaleza escatológica.⁴⁶

Estas imágenes nos revelan que la percepción estética se asienta sobre el “pensamiento indirecto”.⁴⁷ Justamente la imaginación simbólica se ubica en este tipo de perspectiva y es lo que desaparece cada vez más –según el juicio de Evdokimov– en occidente luego del románico. La influencia del aristotelismo desde su física desafectada de trascendencia y su reposo en la *imitación*, en la *mimesis*, hacen que occidente abandone a oriente después de la Edad Media. Incluso la genialidad de Giotto, Masaccio, Duccio, Cimaue, está –para Evdokimov– bajo la influencia notable del intelectualismo que hace que el arte rompa con los “cánones iconográficos (y) vuelve a encontrar su independencia; su visión, cada vez más objetiva, ya no está integrada en el misterio litúrgico”.⁴⁸ Él entiende que la distancia se manifiesta en el surgimiento, en occidente, de la tridimensionalidad iconográfica que no expresa con la fuerza de la bidimensionalidad la dependencia del misterio.⁴⁹ Expresiones de este proceso son, para Evdokimov, la

41. Idem., 155.

42. Idem., 149.

43. Idem., 151.

44. Idem., 153. Con la expresión “ternura ontológica” está revelando una mirada reverencial sobre todo lo creado, sobre el ser en su estructura más íntima.

45. Idem., 155.

46. Idem., 157.

47. Idem., 172.

48. Idem., 173.

49. Quizá debamos percibir un poco más adelante en qué medida esta afirmación es una crítica o una simple constatación: el surgimiento de la tridimensionalidad en occidente no está asociada a la independencia del misterio, sino a otros factores fundamentales como la veneración de las reliquias. De hecho recuperará en Santo Tomás un horizonte estético en el que misterio y tridimensionalidad no se desafectan.

distancia en las definiciones del Concilio de Trento, más utilitario y regulador con el Concilio de los Cien Capítulos,⁵⁰ que declara la canonicidad del icono trinitario de Rublëv. Ambos contemporáneos y ya expresivos de la distancia de direcciones. El proceso que culmina en occidente con la ruptura cartesiana que “sustituye lo razonable por lo racional”⁵¹ se trueca más tarde en el valor que se otorgará a la imaginación con la psicología profunda y la reflexión de “Bachelard, Lavelle, Ricoeur, Durand y Corbin, (que) sitúan el símbolo en el centro de su reflexión.”⁵²

Creo altamente valioso resaltar una expresión de gravitación para el momento actual:

“la universal inflación de imágenes, que tiende a reemplazar el libro por lo «ilustrado» y la televisión, culminan en ídolos gigantes de las estrellas de cine o de los jefes de estado. Esta liberación es una contraofensiva de lo imaginario, pero sin ninguna reconducción simbólica”.⁵³

El arte se transforma en imitación y rompe con el código visual de la presencia.

Los temas de la tradición común aparecen fundando su teología del icono⁵⁴ y fundamentalmente el de la analogía entre la palabra y la imagen. Por tanto el icono deviene una expresión canónica de la revelación y entonces “lo que el evangelio nos dice a través de la palabra, el icono nos lo anuncia a través de los colores y nos lo hace presente”.⁵⁵

Finalmente la apropiación existencial de esta realidad será la figura del santo: impacta percibir que

“Frente al activismo, un santo es absolutamente inútil, como inútiles son la belleza y sus iconos, como Dios es inútil (...) y sin embargo ¡Dios salva, un santo aclara y explica! Ninguna estructura sociológica prevé un ser cuya existencia total se redujese a no ser más que una teofanía. Y sin embargo es lo único serio, pues pone fin a lo absurdo y establece otro *eón* como un sello en el corazón del mundo”.⁵⁶

50. Concilio realizado en Moscú en el año 1551 “en el cual fue declarado canónico el icono de la Trinidad de Rublëv y fue rechazado el icono de la Paternidad. La cuestión de la iconografía de la Trinidad es tratada en el capítulo 41, que entre otras cosas afirma explícitamente: “los pintores deben pintar los iconos según los antiguos modelos, como los pintaban los pintores griegos, Andrej Rublëv y otros notables; la inscripción después debe ser: «la Santa Trinidad».” BABOLIN, op. cit., 276.

51. EVDOKIMOV, TB 174.

52. Idem., 175.

53. Idem., 175.

54. Cf. Idem. capítulos 3 a 6.

55. Idem. 182. Cita los textos del Niceno II y el Constantinopolitano IV.

56. Idem., 46-47.

Si la revelación por la palabra es la expresión de la voluntad de Dios de llevar al hombre a la salvación, en virtud de la analogía establecida con el icono, el icono es presencia para la salvación; pero la plenitud de la iconología es la existencia del santo. Así, nuevamente, la teología del icono en Evdokimov se ubica en el horizonte de la teología de Oriente sobre el conocimiento y la comunión con Dios. Citando a Teodoro de Estudios, “la imagen es diferente del prototipo en cuanto a la esencia, pero le es semejante en cuanto a la hipóstasis y el nombre”.⁵⁷ Revelando hace presente. Entonces, el icono representa a la persona y no fragmenta las naturalezas del Verbo, sino que representa la totalidad. El icono es plasticidad canónica, la revelación en color y figura.⁵⁸

Balthasar, quien en su estética teológica adolece de esta percepción –discusión que no deseo abrir aquí– sin embargo, como Evdokimov percibirá en el santo, en la vida entregada, el tipo particular de existencia que revela en la historia la forma, la armonía de lo escatológico que está presente. Y en definitiva, para ambos, Cristo es el espacio en el cual se resuelve la estética teológica. Pero Evdokimov destaca que la imagen es una puerta, el punto de apertura de conocimiento para la unión con Dios, el movimiento es hacia la unión con Aquel que en el icono se hace presente y, por tanto, quien verdaderamente contempla lo hace desde la mirada del Espíritu que nos une a Dios. Esta última perspectiva se emparenta con la visión de los capadocios y en especial, con la experiencia de la *memoria de Dios* y la capacidad de comunión en Basilio de Cesarea. Búsqueda de equilibrio entre sujeto y objeto que hace de la reflexión, de este excepcional teólogo bizantino, un encuentro de caminos con algunos aspectos de la reflexión del medioevo occidental. A la vez que de una notable actualidad para la sensibilidad religiosa de nuestro tiempo.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

20.01.09 / 30.01.09

57. Idem., 210.

58. “El icono, punto material de este mundo, abre una brecha; lo trascendente irrumpe en ella y las olas sucesivas de su presencia trascienden todo límite y universo. Los iconoclastas no lo comprendían y se cerraban en una falsa cuestión teológica: ¿es posible la imagen en cuanto retrato de Dios hombre? La respuesta evidentemente no puede ser sino negativa. En efecto, si la naturaleza divina no es descriptible, la imagen de la sola humanidad incurre en la separación nestoriana de las dos naturalezas; o si sólo se toma una naturaleza para los dos, se desemboca en la confusión monofisita”. Idem., 200.