

CHRISTOS GIANNARÁS: *SEIS BOCETOS FILOSÓFICOS.*
APORTÉ AL ARTE. ()*
(Traducción del prólogo a la segunda edición)

FEDERICO JOSÉ XAMIST
España

A modo de introducción.

Christos Giannarás nace en Atenas en 1935. Al final de su educación secundaria accede a la cofradía teológica «*Zoi*», donde comienza su formación como teólogo. Luego del descubrimiento de los teólogos rusos de la diáspora y a raíz de la profunda decepción que suscita el ambiente ideologizado que predomina en el movimiento en cuestión, Giannarás abandonará la Cofradía en 1964, habiéndose licenciado en teología por la Universidad de Atenas¹. Durante el segundo lustro de la década de los 60, el autor griego realizará estudios de filosofía y teología en Alemania y Francia, doctorándose en filosofía en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Sorbona. De regreso a Grecia intentará obtener el doctorado en teología en la Universidad de Atenas, con una tesis titulada *La metafísica del cuerpo en san Juan Clímaco*, tesis que será rechazada por el tribunal por su contenido «extremista» respecto a ciertas convenciones morales². En 1970, no obstante, obtendrá el grado de doctor en teología por la Universidad de Tesalónica con la obra que sellará su carrera filosófica: *La Persona y el Eros*³. Después de estancias como docente en París y Ginebra, en

(*)Introducción, traducción y notas por Federico José Xamist (Universitat de Barcelona.E. mail: mail@xamist.com

¹ El testimonio de su traumático paso por “*Zoi*” dará lugar a la publicación *Refugio de ideas* (Καταφύγιο ιδεών, Αθήνα: 1987), volumen donde el autor griego describe el ambiente teológico neoheleno de la primera mitad del siglo XX, polarizado entre “movimientos” religiosos de carácter fundamentalista y el pensamiento teológico academicista y anodino de la Facultad de Teología de la Universidad de Atenas (vid. Giannarás: 1994).

² Vid. Giannarás 1995: 62-4.

³ Como subraya el mismo autor en el prólogo de la obra en cuestión, su principal objetivo en esta obra es: «Examinar las implicancias de la ontología de los autores griegos cristianos

1981 es nombrado profesor de filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Panteion de Atenas, institución donde enseñará hasta su jubilación en el año 2002 y de la cual en la actualidad es profesor emérito.

La obra de Giannarás cubre diversos campos filosóficos, como la ontología (*La persona y el Eros*, 1970), la economía política (*Lo real y lo imaginario en la economía política*, 1989), la epistemología (*Metafísica postmoderna*, 1994), el derecho (*La inhumanidad del derecho*, 1997) y la ética (*La libertad del ethos*, 1970)⁴. Además de haber sido traducida a once idiomas, la obra del autor griego ha sido reconocida internacionalmente a través de la concesión de tres doctorados *honoris causa* (Universidad de Belgrado, St. Vladimir's Orthodox Seminary of New York y Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Boston). Por otro lado, un rasgo determinante de su labor filosófica será el vínculo que establece con la actualidad socio-político de Grecia y Europa. En este sentido, desde muy pronto, además de en el ámbito académico, el pensamiento de Giannarás será expuesto en diferentes medios de prensa escrita y televisión, en columnas de opinión y programas de debate. Cabe destacar también su labor como director de la revista *Synoro: ortodoxia y política*, importante plataforma para la difusión de la obra de los pensadores rusos de la diáspora y el desarrollo del pensamiento griego durante la década de los 60, y su membresía en instituciones como la Academia Internacional de Ciencias Religiosas y en el comité directivo de la revista *Concilium*.

de la Antigüedad Tardía y la Edad Media, es decir, las respuestas que esta ontología otorga a las preguntas de la investigación ontológica contemporánea» (Giannarás: 2006, 12, la traducción es nuestra). La publicación en 1970 de *La Persona y el Éros*, sin lugar a dudas, marcará un hito en el desarrollo de la filosofía griega contemporánea; además de haber sido traducida a siete idiomas —inglés, francés, alemán, italiano, ruso, rumano y serbio— ha dado lugar a una discusión bibliográfica que se extiende hasta la actualidad. Para un análisis pormenorizado del contenido de la obra vid. Williams: 1972; para una reseña sobre la discusión bibliográfica vid. Lubardić: 2011¹ y 2011².

⁴ Para una reseña sobre la trayectoria filosófica del autor griego vid. Petrà: 2010; para una reseña bibliográfica de su obra en inglés vid. Louth: 2009; para una reseña autobiográfica vid: Giannarás 1995.

Como apreciaremos en las líneas que siguen, la obra de Giannarás se sitúa en la encrucijada de dos cuestiones fundamentales para la filosofía contemporánea: por una parte, el desafortunado cisma de la cultura entre tradición y modernidad y, por otra, la inverosimilitud del pensamiento que se deriva de una ontología de la ausencia (pregonada por Nietzsche y brillantemente descrita en la analítica existencial de Heidegger)⁵. Para responder a ambas cuestiones, Giannarás sacará a la luz y actualizará los presupuestos ontológicos de la teología del oriente cristiano, en la cual reconoce la continuación natural del pensamiento griego antiguo y un punto de partida común a la empresa heideggeriana: la prioridad metodológica de la existencia respecto a la esencia. Si bien en el redescubrimiento de la patología oriental le preceden los filósofos rusos de la diáspora de principios del siglo XX, Giannarás dará un paso determinante para la efectiva comprensión de dicho legado al vincularlo con el devenir filosófico contemporáneo.

Ya desde finales del siglo XIX en Rusia, la tradición cultural cristiana oriental se convertirá en un catalizador entre tradición y modernidad, cuyo resultado serán obras universales como las de Fiódor Dostoyevski, Kazimir Málevic, o el cineasta Andrei Tarkovski. En Grecia, por su parte, se observará un fenómeno análogo desde principios del siglo XX, cuando poetas, músicos, arquitectos y pintores encuentren en el denominado arte popular (“ilegítimo” vástago del recién descubierto arte “bizantino”) el eslabón perdido entre Grecia antigua y Grecia moderna. Esta búsqueda decantará en un movimiento generacional (la denominada generación del 30) y dará lugar al nacimiento del arte que hoy reconocemos como arte griego moderno (Kazantzakis, Pikionis, Theodorakis, por nombrar algunos).

Esta suerte de “renacimiento” de la cultura del oriente cristiano, sin embargo, no se trata de una simple nostalgia del pasado, sino que (como lo demuestran multitud de obras) se constituye en correlato objetivo del

⁵ El texto del autor griego que presentamos aquí constituye una suerte de recapitulación de su trayectoria filosófica.

presente. Por su parte, dicho “renacimiento” tampoco se ha limitado a pueblos históricamente ortodoxos, sino que se ha difundido por todo el mundo occidental a través de un interés creciente hasta nuestros días por el arte del ícono. Como destaca el filósofo francés Jean-Luc Marion, las consecuencias y las repercusiones para el *estado del arte* de este “renacimiento” están aún por descubrir. En este contexto, pues, germina la obra de Christos Giannarás.

Comencé mi itinerario filosófico a partir de la comprensión de la importancia del apofatismo⁶ Fue la clave para evitar caer en el relativismo, en el agnosticismo, clave para salvar la prioridad de la verificación empírica del conocimiento. Definí el apofatismo: significa negarse a agotar el conocimiento en su formulación. Negarse a identificar la comprensión de los significantes con el conocimiento de los significados.

Indagué la fuente histórica del apofatismo. La encontré en la Grecia antigua: principio meridianamente expresado por Heráclito, tácitamente presupuesto en la totalidad de la literatura griega antigua. Vi las consecuencias del principio del apofatismo en la lengua del arte, de la Grecia antigua y la Grecia cristiana (“bizantina”). Lo vi como el factor que unifica los diferentes medios de expresión del arte, que les otorga un modo de ser común, funcional y reconocible —desde la escultura y el ícono hasta la arquitectura y la dramaturgia; hasta el “arte de la política”.

Esto me condujo a la delimitación del criterio griego para la verificación del conocimiento: a la verificación comunitaria⁷—

⁶ ἀποφατισμός, ó: concepto conocido principalmente a través del término “teología apofática” o “negativa”, la cual se refiere a Dios a partir de atributos privativos como “inmutable” o “atemporal” (Cf. Dionisio Areopaguita, *Sobre los nombres de Dios*, PG 3). En el contexto de la teología ortodoxa actual, no obstante, constituye el principio gnoseológico según el cual la verdad no se agota en ningún tipo de formulación (Cf. Lossky: 2009, 19-33).

⁷ Tanto el adjetivo κοινωνικός (comunitario) como el verbo κοινωνώ (estar en comunión) y el sustantivo κοινωνία (comunión) constituyen nociones fundamentales en el pensamiento de Giannarás, en tanto que expresan la realización de la existencia humana como relación, como *participación de* y *uniónen* lo común. Por esta razón, de los dos sentidos que presenta el campo semántico de la palabra griega κοινωνία, uno vinculado al ámbito secular de lo “social” y el otro al ámbito religioso de la “comunión” cristiana, nos

en la medida que estamos en comunión nos movemos en la verdad, en la medida que existimos individualmente vagamos en el error.⁸ *El conocimiento viene dado por la experiencia, la experiencia se verifica cuando se está en comunión, el modo de poner la experiencia en estado de comunión es la lengua. La lengua funciona simbólicamente: com-pone (συν-βάλλει), reúne, pone en relación las experiencias individuales, convoca-provoca a una transición desde el significante inteligible al significado empírico. El conocimiento es verdadero cuando, a través de los significantes del código lingüístico o de cualquier otra expresión artística, se pone en comunión (es participado por todos unitariamente⁹) la experiencia de conocimiento del significado.*

Determiné qué ontología presupone en la Grecia antigua la verificación comunitaria como principio para una teoría del conocimiento: la verdad del conocimiento se deriva de la verdad de la existencia. El conocimiento es verdadero cuando se está en comunión, dado que la única realidad existente, que el griego antiguo acredita empíricamente como verdadera (no cambia, no se corrompe, no muere), es una realidad en comunión: es el logos común («ξυνὸς λόγος»¹⁰), la palabra-modo de la existencia y coexistencia de lo existente, de la forma dada de cada existente y de la configuración total de lo existente.¹¹

Las existencias particulares cambian, se corrompen y mueren, mientras que la palabra-modo de su existencia (su forma, su especie) y la palabra-modo de su coexistencia (la

inclinamos por el segundo dado que la raíz latina *communio* (comunidad, participación en común) recoge de manera más precisa que *societas* (asociación en vistas de un objetivo común) el carácter no utilitario de la relación en cuestión. Conviene, no obstante, no perder de vista el horizonte “social” y “político” de la reflexión de Giannarás.

⁸ καθ' ὅτι ἂν κοιωνήσωμεν ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδῶσωμεν ψευδόμεθα (Heráclito, Diels-Kranz, A 16).

⁹ ὑπὸ πάντων μετέχεται ἐνικῶς (Dionisio Areopaguita, *Sobre los nombres de Dios*, PG 3, 825 A).

¹⁰ Cf. Heráclito, Fr. 2: “Aunque el logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia individual.” (τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνού ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν).

¹¹ La palabra (λόγος) denota referencia (ἀναφορά), relación (σχέση) y manifestación (φάνερωση) de lo existente. La palabra (λόγος) es un modo de ser (τρόπος) de lo existente.

armonía y el orden de la relaciones entre ellas) son constantes inmutables, incorrompibles e inmortales. Las especies o formas y las relaciones (coherencia) de lo existente presentan un carácter lógico, el carácter de un logos común («ξυνὸς λόγος»), logos que constituye el **modo en que se ordenan todas las cosas: el orden universal (orden, armonía y belleza).**¹² Es el elemento eterno de la realidad y como eterno es también lo realmente existente (τὸ ὄντως ὄν) —la palabra-modo de la verdad, el criterio para reconocer algo como verdadero.

Dilucidé el apofatismo como la principal característica de la gnoseología de la Grecia antigua y la conexión de esta gnoseología, de su carácter empírico, con la ontología de los griegos antiguos. El modo de discernir lo correcto del error, el conocimiento válido del conocimiento falso, se deriva en la tradición griega de la ontología: de la experiencia de la **relación**¹³ inmediata con lo realmente existente, la percepción directa del **modo de ser** de lo realmente existente. La gnoseología y la ética de los griegos se deriva de su ontología.

Destaqué, no obstante, que cuando cambia la ontología (la versión común de lo realmente existente) no cambia necesariamente también la civilización. La civilización cambia necesariamente cuando cambia la gnoseología (la instauración común del **modo de verificar el conocimiento**). Con la aceptación de la buena nueva del cristianismo por parte de los griegos, lo realmente existente no es ya la racionalidad no interpretada (causal, como si fuera fatal) que realza el universo como un «mundo»-orden de armonía y belleza. **Modo de ser** de lo realmente existente es ahora la libertad de la existencia respecto a cada predeterminación, a cada necesidad de una determinada palabra-modo de la naturaleza o la esencia.

¹² Las especies o formas y las relaciones entre ellas existen como palabra.

¹³ σχέση, ἦ: como veremos más adelante, la “relación” no constituye un mero comportamiento del individuo entre otros sino un modo de ser de la existencia (Cf. en Heidegger, *Ser y tiempo* § 9, la distinción entre “categoría” —aquello que predica un sujeto de un objeto— y “existencial” —modo de ser de la existencia.

La continuación histórica de la civilización griega (modo de ser verdadero, modo del arte, modo de la política, modo de jerarquizar las necesidades) se asegura con la continuación de la fidelidad a la gnoseología apofática, a pesar del hecho de que con la cristianización de los griegos cambie la ontología, es decir, el sentido del actuar y de la existencia. Planteé (como propuesta interpretativa, sujeta a verificación o refutación) el carácter unitario (en virtud del principio del apofatismo) de la gnoseología de los griegos, en una continuidad histórica desde Heráclito hasta Gregorio Palamás —duración y continuación de la especificidad de la civilización griega.

*Mi propuesta es desde cualquier punto de vista incompatible con la certeza axiomática que presenta, ya desde su oscura Edad Media, el pensamiento occidental: que en la antigua Grecia nació el intelectualismo individualista, el cual fue continuado y aprovechado de manera admirable por el Occidente postromano. (Los occidentales confunden hasta el día de hoy el **pensar correctamente**, es decir, el método de la lógica, las condiciones de un pensar cuyo objetivo es el **entrar en comunión**, con el **intelectualismo individualista**: la primitiva necesidad de «**ídolos conceptuales**» para acorazar el «yo» con certezas «**objetivas**» concebidas por el intelecto del individuo.)*

*La gnoseología individualista produce en el Occidente postromano (The Barbarian West) una civilización que malversa los términos griegos —produce modos del arte, modos de la política, modos de jerarquizar las necesidades que se encuentran en las antípodas de los griegos. Indefectiblemente, la gnoseología individualista altera en Occidente también la ontología de la buena nueva del cristianismo, regresa a la «**pobreza del judaísmo monoteísta**», a través de la comprensión de las personas como «**relaciones internas**» de la esencia —a través del Filioque.*

En Heidegger encontré la más consecuente subversión de la aproximación intelectualista a la problemática ontológica —

*aproximación que dominó en Occidente, desde san Agustín a Hegel, por lo menos. Heidegger puso en evidencia los atolladeros ontológicos del intelectualismo, pero se quedó atrapado en el individualismo cognitivo que lo hizo nacer. Nunca se percató, a pesar de su notable conocimiento de la lengua griega (como otros tantos destacados helenistas occidentales), de la perseverancia griega en el apofatismo. Por esta razón, su incorruptible empeño en la negación de los «**ídolos conceptuales**» lo condujo consecuentemente a un agnosticismo, a una verificación del conclusivo **no-saber** que resulta de la **ausencia** como experiencia existencial, cuyo resultado es la negación de cada «sentido» del existir.*

*Sin embargo, la filosóficamente consecuente ontología nihilista de Heidegger se constituyó para mí en un fecundo desafío. Si el intelectualismo de los teólogos-filósofos de Occidente condujo inevitablemente al nihilismo, a la «muerte de Dios» que perspicazmente dignosticó Nietzsche, ¿podría acaso el apofatismo griego conducir a una ontología filosóficamente coherente y asequible empíricamente a partir del testimonio de la experiencia eclesial? El testimonio de la experiencia eclesial nunca fue sistematizado en una propuesta ontológica filosóficamente coherente de interpretación de lo existente —quizá la conciencia del peligro de caer en el intelectualismo productor de ídolos funcionó restrictivamente. No obstante, la experiencia eclesial conlleva una perspectiva ontológica, una propuesta concreta de **sentido** para la existencia y lo existente.*

*Buscando el paralelismo (o la analogía metódica) con los términos **Ser** (Sein) y **Tiempo**(Zeit) que resumen la ontología nihilista de Heidegger —o con los términos **Ser** (Être) y **Nada** (Néant) del correspondiente intento de Sartre—, el estudio de textos representativos del testimonio de la experiencia eclesial me condujo a los términos **Persona** (Πρόσωπο) y **Eros** (Έρως): a comprenderlos como claves o síntesis de la ontología que se*

podría derivar desde la perspectiva de la experiencia eclesial¹⁴. Derivar y componer una propuesta ontológica con la rigurosidad de la empresa heideggeriana —coherente y capaz de cubrir cada faceta de la pregunta ontológica y rigurosa respecto a la perseverancia en el principio gnoseológico de la «verificación comunitaria» de las respuestas, principio de empirismo.

*El término **persona** declara el razonable y autoconsciente modo de ser existencial de la libertad —libertad respecto a cada necesidad de la existencia: a cada predeterminación conclusiva, a cada preexistente palabra-modo de la esencia o la naturaleza. El testimonio de la experiencia eclesial remite a un Principio Causal de lo existente que es **personal**, es decir, libre respecto a la necesidad de existir, libre respecto a una predeterminación de divinidad —predeterminación a existir al modo de una esencia o naturaleza divina dada. Dicho testimonio remite a la experiencia de la presencia de una persona histórica concreta, Jesús de Nazaret, cuya libertad respecto a las limitaciones de la naturaleza humana (testimoniada por una multitud de «**signos**» acreditados de su vida) pone de manifiesto la libertad de Dios respecto a su divinidad: la libertad de su amor que se identifica con su modo de existir y hace posible su encarnación, sin distorsión o alteración de su Ser.*

*El amor, como principio causal de lo existente, no es un comportamiento particular entre otros, es un **modo** de la existencia. Y este **modo** que es voluntario y no dado, no obligatorio, la existencia como causa de sí misma, se declara, en el relativismo de nuestro código lingüístico, con tres nombres: **Padre, Hijo y Espíritu**. Los tres declaran la existencia no como individualidad sino como **relación**, declaran el Principio Causal del existir como amante-erótica comunión existencial de tres **personas**¹⁵.*

¹⁴ Al igual que la palabra “relación”, en el pensamiento de Giannarás la palabra “eros” (ἔρως) y sus derivados no declaran un determinado comportamiento sino un modo de ser. Como veremos más adelante, el eros destaca el carácter extático de la relación, que de ningún modo se limita al impulso sexual, como denota el significado moderno de “eros”.

¹⁵ Especialmente reveladora respecto a la propuesta ontológica de Giannarás resulta la

El amor que no es un modo de comportamiento individual sino modo de libertad existencial, modo de realizar la existencia como comunión, se declara más exactamente con la palabra eros. El eros rescata el carácter ex-tático del amor, el éx-tasis en su sentido primordial (de ἐξ-ισταμαι, estar-fuera, salir de mi «yo», me libero de las necesidades que determinan mi individualidad natural).

*Con los términos Persona y Eros elaboré una propuesta para responder coherente y metódicamente a la pregunta ontológica, propuesta ontológica centrada en la persona, **ontología de la persona**. Se hizo inmediatamente evidente que esta ontología, basada en el realismo empírico del apofatismo, respondía a una segunda y elemental, pero a la vez irresoluta, exigencia de la indagación filosófica: a la exigencia de la verificación crítica de las sentencias ontológicas. Kant descartó la posibilidad de un acceso crítico (empíricamente verificable) a la realidad existente en cuanto tal, excluyó cualquier respuesta empíricamente verificable a la pregunta ontológica. Las verdades filosóficas «metafísicas» o*

respuesta que nos da el autor griego (entrevista del 29.01.2013) a la pregunta sobre cuáles son las principales características de la ontología que se deriva de la experiencia eclesial: “De manera completamente concisa diría que es la absoluta prioridad de la *relación*, tanto respecto al conocimiento como respecto a la existencia. La *relación* no como correlación, no como simple coexistencia, sino la existencia como relación, lo cual ha sido declarado por la Iglesia con estos tres términos, estas tres palabras, que aparecen desde el primer momento en el evangelio de la Iglesia: «Padre», «Hijo», «Espíritu». Estas palabras *significan* relación, es decir, «Padre» es una palabra diferente de «Zeus» o «Apolo». Estas últimas palabras son nombres que nos remiten a una individualidad concreta. La palabra «Padre» nos remite a una relación. ¿Qué es el Padre? Es el Padre *del* Hijo, el Padre *del* Espíritu. El Hijo es Hijo, es aquello que es *en relación* a y no *en sí mismo*. Es decir, *existe en relación*. Existe porque es en relación. El Padre, el principio causal de lo existente, es lo que es no porque sea Dios sino porque es Padre. Si aquello que es se encontrara en la palabra «Dios», la palabra «Dios» significaría una predeterminación de su existencia: es lo que es porque es Dios, no tiene otra salida. Quiero decir que la divinidad es obligatoria, es necesidad. La paternidad es libertad. Por amor, libremente, el Padre engendra al Hijo y envía al Espíritu. Estas palabras declaran un festín de libertad existencial. El evangelio de la Iglesia dice exactamente esto: principio causal de lo existente es la libertad en tanto que amor, entonces plenitud de vida significa libertad en tanto que amor y, por tanto, la salvación del hombre, aquella que espera el hombre, es la libertad respecto a las necesidades de la existencia, esto es, existir no porque estamos obligados a existir, como ahora que nos han tenido nuestros padres en un país concreto y en una sociedad concreta, sino existir porque queremos existir y querer existir sólo porque amamos”.

«absolutas», dijo, resultan a partir de razonamientos analíticos e inductivos y constituyen «juicios sintéticos», es decir, posibilidades intelectuales, no realidades. Los juicios sintéticos funcionan como derivados del genio individual y se legitiman con la verificación empírica sólo en el ámbito de la física o a través de la necesidad utilitaria en las matemáticas y en la Ética —nunca en la afirmación de la realidad existente en cuanto tal.

*En los libros **Propuestas para una ontología crítica y Ontología de la relación** intenté demostrar que la exclusión planteada por Kant es revocada en el caso de la ontología de la persona, de la realización erótica y del conocimiento de la persona. El contenido ontológico del concepto de relación (la relación como modo de la existencia y modo de conocimiento) otorga la única posibilidad para elaborar una ontología crítica y coherente, excluyendo las inducciones a priori y dando acceso cognitivo de modo empíricamente verificable (como comunión) a la realidad existente en cuanto tal.*

Creo que con la ontología de la persona se pone de relieve que tanto la naturaleza como la hipóstasis son palabras que declaran modo de la existencia: el modo de una semejanza formal (las existencias que tienen en común la forma o especie) y el modo de la alteridad (sólo formal o también existencial) de cada realización hipostática particular de la forma o especie común¹⁶.

El modo de ser se ejecuta [ἐνεργείται] existencialmente como naturaleza y como hipóstasis, es una realidad energética.¹⁷ Y cada energía es palabra-manifestación de la naturaleza y la hipóstasis. Esta distinción se da por sentada y a menudo

¹⁶ La distinción entre “naturaleza” (φύσις) e “hipóstasis” (ὑπόστασις) constituye una de las bases del pensamiento cristiano oriental, y jugará un rol fundamental en la definición de la doctrina cristiana en los siete Concilios Ecuménicos (s. IV - s. VIII) reconocidos por la Iglesia Ortodoxa. Aquí nos limitaremos a consignar que mientras la naturaleza hace referencia a lo general y común a muchas existencias, la hipóstasis hace referencia a lo particular, único e irrepetible de cada existencia concreta.

¹⁷ Otra noción fundamental para el pensamiento cristiano oriental es el concepto de “energía” (ἐνέργεια), el cual, si bien se presenta desde muy temprano en la literatura patristica,

se reitera en la literatura que registra el testimonio de la experiencia eclesial. Mostré que la distinción de la naturaleza y la hipóstasis respecto a las energías de la naturaleza que realizan y manifiestan la hipóstasis, puede fundar también una ontología del Arte: responder a la pregunta de cómo y por qué la obra de arte es palabra reveladora de la alteridad personal (hipostática) del artista, inmediata posibilidad empírica de relación, es decir, la palpación cognitiva del carácter único, singular e irrepetible de su existencia.

Con estas breves consideraciones he intentado exponer la justificación que debía al lector respecto al kaváfico subtítulo del presente libro (Aporté al arte). Espero que el lector encuentre una más completa justificación a partir de la lectura del libro.

costrará protagonismo a finales del siglo XIV durante la querrela entre “escolásticos” y “hesicastas”. En el contexto de nuestra presentación, nos limitamos a destacar que tanto la naturaleza como la hipóstasis y todo modo de ser de lo existente no constituyen realidades abstractas sino que tienen un carácter “energético”, es decir, existen realizándose, ejecutándose, en acto.

Bibliografía de referencia

- GIANNARÁS, CH. (³1995). *Το καθ' εαυτόν*. Αθήνα: Ίκαρος.
- (⁷2006). *Τοπρόσωποκαιερός*. Αθήνα: Δόμος (traducción al inglés: *Person and eros*, N. York: Holy Cross Orthodox Press, 2007).
- (²2011). *Έξι φιλοσοφικές ζωγραφιές*. Αθήνα: Ίκαρος.
- HEIDEGGER, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- LOUTH, A. (2009). «Some recent work by Christos Yannaras in english translation». *Modern Theology*, 25: 2: pp. 329-340.
- LOSSKY, V. (2009). *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder.
- LUBARDIĆ, B. (2011)¹. «Orthodox Theology of Personhood: A Critical Overview (Part 1)». *The Expository Times*, 11: pp. 521-30.
- (2011)². «Orthodox Theology of Personhood: A Critical Overview (Part 2)». *The Expository Times*, 12: pp. 573-81.
- PETRÀ, B. (2010). «Christos Yannaras. Un'introduzione alla sua vita e al suo pensiero». En Ch. Yannaras, *Ontologia della relazione*. Troina: pp. 7-27.
- WILLIAMS, R. D. (1972). "The theology of personhood. A study of the thought of Christos Yannaras". *Sobornost* 6, pp. 415-430.