

**Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía**

**Conflictos ontológicos entre la escolástica tomista y el pensamiento cristiano oriental:
Hacia una reconciliación entre el tomismo y el palamismo en los conceptos de hipóstasis y
esencia divina.**

Christian Cuauhtémoc Hernández Rosado

Tesis sometida al Programa Graduado de Filosofía como parte de los requisitos para obtener el
grado de maestría en filosofía.

15 de diciembre del 2020

Conflictos ontológicos entre la escolástica tomista y el pensamiento cristiano oriental: Hacia una reconciliación entre el tomismo y el palamismo en los conceptos de hipóstasis y esencia divina. by Christian Cuauhtémoc Hernández Rosado is licensed under CC BY 4.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Aprobada por el comité de tesis:

Dr. Carlos Rojas Osorio

Director de tesis

Dr. Raúl Cotto Serrano

Lector

Dr. Luis O. Canting Placa

Lector

Tabla de Contenido

Agradecimientos	5
Abreviaturas	7
Introducción.....	9
Capítulo 1: Semejanzas y encuentros entre santo Tomás de Aquino y san Gregorio Palamás en el concepto de persona.....	19
1. Objeciones en contra de las similitudes.....	19
2. Hallazgos y semejanzas en el concepto de persona.....	22
2.1. Las definiciones de Persona/Hipóstasis.....	22
2.2. Dios Padre: ¿Es una justificación del primado de la hipóstasis compartido inconscientemente, pese a los malos entendidos y enfoques distintos?.....	28
2.3. Encuentros y malos entendidos entre Oriente y Occidente frente al pasaje de Éxodo 3.14: “Yo soy, el que soy”	37
2.4. Santo Tomás de Aquino y san Gregorio Palamás, ¿comparten la relación de acto y persona divina? Un encuentro vis a vis del actus purus y la ενέργεια.....	43
3. Respuesta a las objeciones.....	54
Capítulo 2: El concepto de esencia divina, lugar de conflicto entre la ontología palamítica y la tomista.....	58
1. Objeciones a las similitudes en el ámbito de la esencia divina.....	59
2. Influencia del Corpus Areopagiticum en el apofatismo de la esencia divina, enlace en la epistemología de Dios entre Aquino y Palamás.....	63
3. La simplicidad divina, premisa común, ¿con posturas irreconciliables?.....	80
4. Respuesta final a las objeciones.....	95
Capítulo 3: El problema de la participación en las ontologías palamítica y tomista.....	98
1. Objeciones.....	98
2. La participación de la existencia por parte del mundo creado en el tomismo y el palamismo.....	99
3. Dios, sustento de todo cuanto existe y su presencia en todo lo creado.....	105

4.	Participación en la vida divina.....	109
5.	Respuesta a las objeciones.....	111
	Conclusión.....	113
	Referencias.....	121

Agradecimientos

Ante todo, quisiera agradecer a Dios por la oportunidad de hacer esta investigación en este tema que tanto me apasiona. En particular agradezco al Dr. Carlos Rojas, mi director de tesis, por acoger y apoyar este proyecto; particularmente como guía en cuanto a la viabilidad del proyecto y su ayuda en el discernimiento entre lo que es filosofía frente a lo que es teología, línea muy fina, casi imperceptible en este trabajo.

Quiero reconocer de manera particular al Dr. Raúl Cotto Serrano, que ha sido uno de mis grandes mentores y maestros desde mi época de bachillerato hasta la maestría. Agradezco al Dr. Cotto Serrano por todos estos años de apoyo incondicional, por ser la voz crítica que guió de manera muy particular esta tesis. Gracias Raúl.

También quiero reconocer el apoyo y las aportaciones del Dr. Luis Canting Altieri, el cual colaboró conmigo con diversas orientaciones y por enseñarme griego. Agradezco a la Dra. Dialitza Colón Pérez, directora del Departamento de Filosofía, por su ayuda incondicional como estudiante graduado de dicho departamento bajo su tutela.

Es justo también mencionar y agradecer la obra de los editores de esta tesis, el Prof. Manuel Martínez Nazario y la Sra. Isabel Cintrón Moscoso, T.O.C., los cuales han hecho una gran labor de edición y corrección de la presente tesis. Gracias por su inmensa aportación. Por último, quiero dedicar esta tesis a la memoria de mi difunta madre Miriam Rosado Rohena. Gracias a ella por enseñarme a nunca darme por vencido, aun cuando todo parece estar perdido.

Abreviaturas

STh= Suma de Teología

SCG= Suma Contra Gentiles

Tríadas= Discurso en defensa de los santos hesicastas

Discursos Apodicticos = Discursos demostrativos sobre la procesión del Espíritu Santo

Diálogo entre un Ortodoxo y un Barlamita= Diálogo entre un Ortodoxo y un Barlamita el cual invalida el cual invalida en detalle el error barlamita.

Conflictos ontológicos entre la escolástica tomista y el pensamiento cristiano oriental: Hacia una reconciliación entre el tomismo y el palamismo en los conceptos de hipóstasis y esencia divina.

Introducción

El propósito de esta tesis es investigar, explorar, considerar y estudiar algunos desencuentros que durante siglos ha tenido la escolástica latina con el pensamiento filosófico del cristianismo oriental. El enfoque específico de nuestro trabajo es la búsqueda de evidencia que demuestren las malas interpretaciones que el oriente cristiano formuló de la obra filosófica de santo Tomás de Aquino, en particular, aquellos detractores del tomismo que provienen de la línea de pensamiento de san Gregorio Palamás.

El año 1300 marca un período muy importante en el desarrollo histórico del imperio romano de oriente en cuyo transcurso se va a producir un renacimiento de las humanidades. Este período será el precursor del renacimiento italiano, también se le conoce como el humanismo bizantino. En este contexto surgió una controversia conocida como la controversia hesicasta. Esta fue originada por un monje ortodoxo nacido en Calabria, Italia, llamado Barlaam de Seminara. Barlaam había viajado del sur de Italia hasta la antigua Bizancio para estudiar los textos de Aristóteles en su lengua original (Tatakis, 1952, p.249). El Calabrés era célebre por su erudición en diversas materias, como lógica, filosofía, incluso las matemáticas. También había hecho misiones diplomáticas para los emperadores bizantinos ante los papas de Aviñón.

Durante estos años, Barlaam va en peregrinación al monte Athos, corazón del monacato ortodoxo, donde conocerá la incipiente corriente espiritual del hesicasmo, corriente mística que se dio en el seno del monacato bizantino para ese período. Sus seguidores sostenían que durante la oración, los monjes podían tener la experiencia mística de la luz divina. Barlaam era un monje completamente racionalista, que había recibido una formación escolástica al estilo occidental

durante sus años de juventud en Italia. Ante las posturas de estos místicos, terminó ridiculizándolas, pues ese conocimiento místico que provenía de la experiencia mística y no de la razón. Ello generó una controversia de corte epistemológico sobre la fuente de conocimiento de Dios, es decir, si es la razón o la intuición mística. También Barlaam cuestionó la validez real del conocimiento de Dios: si es de forma simbólica o directa.

Barlaam atacó, la postura de los monjes que sostenían ver la luz divina, acusándolos de que esa luz que decían ver es creada y no divina. La consecuencia de este comentario es que si la luz divina la cual es un atributo de Dios es creada, implica, por lo tanto los demás deben serlo (Tatakis, 1952, p. 250). Lo que lleva a la peligrosa desviación en la teología de pensar que la gracia divina, por la cual el hombre participa de la divinidad es creada. Por lo cual sería accesible al hombre a través de la razón. Esta interpretación concluye que sólo la esencia divina es increada. Esta controversia causada por Barlaam de Calabria se llamará, la controversia hesicasta.

El eje principal del problema del palamismo de cara a la incipiente escolástica bizantina es que el pensamiento metafísico del oriente cristiano no acepta la postura de igualar la esencia divina con sus atributos, en virtud de su simplicidad. Esta postura tiene su raíz en el platonismo cristiano de san Agustín que trata de romper cualquier postura dualista de Dios. La estrategia de Agustín es que en virtud de Dios ser el "*Ser*" por excelencia, necesariamente los atributos de este tienen que ser su esencia. Esta postura es la dominante en la tradición filosófica cristiana occidental, de ahí que la escolástica la haya asumido.

El oriente cristiano en su pensamiento filosófico opta por salvaguardar un apofatismo extremo, siguiendo al gran platónico cristiano Dionisio Areopagita. Además de heredar la distinción esencia-*energeia* de forma incipiente, en san Máximo confesor y en san Juan

Damasceno. Por esta razón es que la relación de la esencia divina con los atributos es distinta. Para los orientales la relación de la esencia divina no es solo con sus atributos sino con los propios actos de Dios. Puesto que el concepto *energeia* recoge tanto atributos como actos. Evidentemente cuando los bizantinos escucharon de la postura de igualar atributos y esencia en Dios, lo vieron como un peligro de panteísmo.

Para el oriente cristiano lo que distingue la actividad *ad intra* de aquella que es *ad extra* en Dios es la distinción esencia-*energeia*. Si borras esa línea y los equiparas para los bizantinos borras la distinción ente los actos inmanentes y transitivos de Dios, lo que conlleva caer en el panteísmo. De manera que cuando desde la teología se hable de deificación ello implicaría ser Dios de facto y no por participación. Lo cual es un gravísimo error teológico. De ahí el rol importantísimo de la filosofía para aclarar esta cuestión.

Lo que plantea Barlaam de Calabria es borrar esa línea de esencia-*energeia* para seguir a santo Tomás. Puede generar la pregunta: ¿Es que occidente mezcla indiscriminadamente la actividad inmanente y transitiva de Dios? La respuesta es no, porque empuja desde la teología a la herejía. Ellos resolvieron el problema metafísico de una forma distinta a los bizantinos, sin caer en la heterodoxia teológica. Tatakis (1952, p. 255) dice que con Barlaam de Calabria se introduce en el oriente ortodoxo estas posturas del aristotelismo escolástico, que en cierto modo fueron sacadas fuera de contexto. Lo que llevó a que amplios sectores de la Iglesia griega condenara las posturas filosóficas del tomismo.

Aproximadamente hacia el año 1338 interviene en la controversia hesicasta la célebre figura de san Gregorio Palamás, el cual buscará defender las posturas de los místicos bizantinos con toda la artillería que tuvo en su formación secular como miembro que fue de la corte del

emperador Andrónico II. Donde fue discípulo del filósofo bizantino Teodoro Metoquita. Además de su formación teológica y patrística como monje.

Antes de la mencionada fecha, ya Palamás había tenido roces con Barlaam de Calabria por el tema del *filioque*, ya que Barlaam decía que no se podía conocer la procedencia exacta de las hipóstasis divinas en la procesión de las personas de la Trinidad, queriendo empujar a la teología a un cierto grado de agnosticismo. A ello Palamás respondió con la obra de los *Tratados Apodícticos del Espíritu Santo*, para defender la postura oficial de la Iglesia Griega. Es importante señalar que esta disputa precede a la controversia hesicastá, y es de donde salen los primeros choques entre la escolástica occidental, reinterpretada por los propios bizantinos, contra la teología tradicional de la Iglesia Ortodoxa Griega.

En la controversia de la Trinidad de estos dos, pese a que es un problema eminentemente teológico sin duda, hay un aspecto de la controversia que es pertinente a la metafísica. Me refiero a la metafísica de la persona, la cual es una herramienta necesaria para que la teología pueda reflexionar sobre el aspecto trinitario de la revelación. Adelanto que esta tesis en parte va dirigida al análisis de esa ontología de la persona divina. Obviamente el problema del *filioque* es uno eminentemente teológico, pero la filosofía tiene algo que decir para ayudar a aclarar la controversia. Además que el estudio de la metafísica de la era patrística es útil para entender, el por qué Oriente asumió una postura distinta a la de Occidente en cuanto al *filioque*. Incluso podría ayudar a que ambas teologías se pudiesen reconciliar.

Continuando con la controversia hesicastá, Palamás dedicará el resto de su vida como monje, obispo, teólogo y diplomático, a rebatir las posturas de aquellos intelectuales que asumieron posturas del tomismo en sus doctrinas y pusieron en aprietos a la teología ortodoxa. Aquí el tema quisquilloso sería que el bando palamítico, y por ende ortodoxo, asumió *de facto*,

sin evaluar directamente la obra de Tomás de Aquino, que ésta era una fuente de errores y que no era compatible con las enseñanzas de la ortodoxia. Por lo tanto, todo lo que fuera escolástico en el Oriente bizantino fue visto como no compatible con la fe ortodoxa.

En esta tesis investigaré las interpretaciones erradas que los tomistas bizantinos sacaron de Aquino, llevando a malinterpretar al doctor angélico por algunos sectores ortodoxos. De manera que esto llevó a una interpretación errada del tomismo, por algunos sectores de la Iglesia griega. Además de como el bando ortodoxo ni siquiera estudió al Aquinate para verificar si en verdad sus posturas eran las de los escolásticos bizantinos. Durante la investigación preliminar para este trabajo me percaté que había puntos entre el pensamiento tomista y el palamítico que no eran tan distintos después de todo, por supuesto desde la parte filosófica, que es lo que en este trabajo nos interesa. Puesto que tienen como patrimonio común los llamados padres de la Iglesia, en especial, los de tradición griega. En particular, hago mención de la fuerte influencia en ambos del llamado autor desconocido del siglo IV o el siglo V que se hizo llamar Dionisio “el Areopagita”.

Otro punto a favor de un posible encuentro entre el palamismo y el tomismo ante la mala fama de incompatibilidad, es que tanto el uno como el otro combatieron herejías antiguas en sus escritos, que tenían su origen en malas interpretaciones metafísicas del dogma, como fue el caso del arrianismo, el eunomianismo y el sabelianismo. Sólo que, ante estos problemas teológicos, los dos enfrentaron la situación en ocasiones con mecanismos metafísicos distintos ante un mismo asunto, con conclusiones distintas, pero salvaguardando la ortodoxia del dogma.

Planteamiento del Problema

Este trabajo de tesis tiene como fin dentro del contexto histórico de las controversias que hubo contra el tomismo en el seno de la Iglesia Ortodoxa Griega, analizar desde el aspecto de la

filosofía, la raíz de los malos entendidos y las visiones erradas que se dieron del tomismo en la ortodoxia. Una de las metas principales es desmontar la percepción errada de no compatibilidad absoluta entre el tomismo y el pensamiento de la Iglesia Ortodoxa, la cual abraza el palamismo como doctrina oficial frente al tomismo de la Iglesia de Roma. De ahí la importancia de que el trabajo de contraste se haga con la obra de san Gregorio Palamás, que es una de las figuras fundamentales de la doctrina ortodoxa después del cisma de la Iglesia de Roma con la de Constantinopla de 1054 d.C.

Para aquellos estudiosos ortodoxos y católicos de siglos anteriores, la relación entre el palamismo y el tomismo es una antagónica por excelencia. Sobre todo, a principios del siglo XX algunos académicos católicos atacaron la figura de san Gregorio Palamás como fuente de errores que llevan al panteísmo y a deformar la simplicidad divina, esto a causa de su doctrina de la distinción esencia/*energeia*. Para los ortodoxos el tomismo es inadmisibles por la importancia que tiene la razón en su epistemología, además de la marcada influencia de la filosofía aristotélica en su teología, cosa que para los ortodoxos, incluso para el mismo Palamás, es inadmisibles, puesto que la ciencia divina no debe ser contaminada por el saber profano de la filosofía.

La gran diferencia fundamental entre el palamismo y el tomismo radica en la incorporación del concepto *energeia* por parte del sector ortodoxo. La *energeia* como concepto que recoge la actividad divina *ad extra*, no fue conocido en el occidente latino, hasta siglos más tarde de la controversia. Santo Tomás de Aquino no tuvo acceso a muchas fuentes de la patología griega a las que tuvo Palamás. Obras como las de san Máximo el confesor donde se expone la importancia del concepto *energeia*, no fueron ni siquiera conocidas por el doctor angélico. Es fundamental de cara a este proyecto tener muy claro que en el tomismo el concepto

de *energeia* tal como lo expone Palamás, no existe. Es un concepto ciento por ciento fruto de la reflexión filosófico-teológica del Oriente bizantino.

Como se puede observar, hay una fuerte tensión entre el tomismo y el palamismo, percepción que es fruto de las lecturas controversiales que han hecho distintos académicos de la obra de ambos filósofos. Ahora bien, esa interpretación de rivalidad entre ambas escuelas de pensamiento, yo tengo la hipótesis que es meramente fruto de lecturas no objetivas de la obra de ambos. Y del escaso esmero de los círculos filosóficos católicos u ortodoxos de buscar más aquello que une a estos dos “rivales”. Mi propuesta de trabajo es buscar en las obras principales de santo Tomás de Aquino y san Gregorio Palamás algún indicio de compatibilidad en su reflexión metafísica.

Basándome en la revisión de literatura que he hecho puedo deducir que hay posibles nexos de encuentro entre ambos filósofos en distintos conceptos, como lo son el de Persona divina o “Hipóstasis” y el de la esencia divina. Un lector familiarizado con el tema podría rebatirme de buenas a primeras que esos dos conceptos son los más conflictivos entre ambos autores. Sin duda, ese lector tiene toda la razón. Pero a medida que uno penetra en la lectura de la obra de ambos se percibe que hay unos lazos que son indiscutiblemente teológicos, pero que están dando indicios de que hay puntos de metafísica y ontología en común entre ambos filósofos. De forma tal que la rivalidad y no compatibilidad tiene un grado de verdad más inferior de lo que el lector aficionado podría pensar.

El problema que estoy tratando de resolver en esta tesis es tratar de encontrar estos puntos que hay en común entre la metafísica palamítica y la tomista, para que se pueda demostrar con certeza que la supuesta no compatibilidad o rivalidad entre ambas es inexistente o meramente parcial. De encontrarse que son compatibles, haría una aportación bastante importante a los

estudios filosóficos bizantinos y escolásticos. Además de que podría ser un trabajo que arroje pistas a la disciplina de la teología para resolver puntos en conflicto entre la teología latina y la teología ortodoxa.

Ahora bien, la estrategia para desmontar los malos entendidos entre el tomismo y el palamismo en sus sistemas de pensamiento es hacer un trabajo comparativo. Pero en gran medida, partiendo de las críticas que los mismos ortodoxos hacen sobre el tomismo. Si bien para ellos las críticas son de corte teológico, tienen un fundamento metafísico y ontológico desde el cual deben ser evaluadas para entender los malos entendidos teológicos. De manera que este trabajo de filosofía, lo que está proponiendo desde esta disciplina es aclarar los malos entendidos de corte metafísico y ontológico, que tienen repercusiones importantes en el campo de lo teológico. Es aquí como podemos ver de manera muy clara el papel importante que juega la filosofía en la reflexión teológica, y en especial, en la reflexión sobre el Primer Ente, Dios.

La metodología para poder hacer esta investigación es identificar las posturas tanto del palamismo como del tomismo que están en conflicto. De esos conflictos hay que identificar aquellos conceptos que pueden ser problematizados desde la filosofía. En este trabajo lo que se logró identificar como conceptos a investigar fueron los conceptos de persona y esencia divina. Luego procederé a buscar en aquellas obras escogidas de ambos autores cual es la postura que tanto Aquino como Palamás tienen de esos dos conceptos.

Las obras primarias que utilizaré para santo Tomás de Aquino serán: *Suma Contra Gentiles*, *Suma Teológica*, *Ente y Esencia*, y por último, el opúsculo titulado: *Contra los errores de los griegos*. Para san Gregorio Palamás usaré las obras: *Las Tríadas o Discursos sobre los santos hesicastas*, *Diálogo entre un ortodoxo y un barlaamita*, también las *Ciento Cincuenta Centurias sobre temas de ciencia natural y teológica, moral, y de vida ascética destinado a*

purgar la corrupción barlaamita. Estas obras constituyen los textos primarios para la tarea de investigación. También entre las obras palamíticas utilicé los *Discursos Apodícticos sobre la procesión del Espíritu Santo*, pero solo de manera parcial, para resolver carencias de algunos temas no encontrados en las obras mencionadas.

En el inicio de cada capítulo tendré un breve apartado donde expondré las objeciones de ambas escuelas de pensamiento referente al tema que se esta evaluando. Luego iré esbozando de forma sistemática la postura de cada filósofo, para luego presentar los puntos de encuentro o semejanzas.

El primer capítulo esta centrado en el problema de la hipóstasis, la intención de mi análisis es demostrar que Aquino da un rol central a la persona frente a la esencia en la ontología de Dios. En el segundo capítulo desarrollaré dos temas en torno al esencia divina. El primero de corte epistemológico analizando el apofatismo como enlace entre la epistemología de Dios de Aquino y Palamás. El otro tema es el problema de la simplicidad divina y sus repercusiones de distinguir o no la actividad inmanente o transitiva de Dios. Este aspecto es fundamental porque es la aparente parte no reconciliable entre Aquino y Palamás. El tercer capítulo es una continuación del segundo. Pues presentaré el problema de la participación, que va unido al tema de la esencia divina. Este capítulo sería un complemento de algunos temas que no pude abordar en el segundo.

La estrategia de trabajo para abordar esta investigación será de tipo exegético. En el caso del primer capítulo es fundamental identificar que entienden por persona para ver el por qué la acusación de esencialismo contra Tomás de Aquino en su reflexión ontológica sobre el ser de Dios. Por eso partiré de tener una definición de persona en Palamás para poder hacer la comparación con Tomás de Aquino. Hay que evaluar la reflexión filosófica de ambos ante el

texto de Éxodo (capítulo 3, versículo 14), donde Dios revela su nombre. Para ver si ambos coinciden en qué es lo que Dios revela a Moisés, su persona o su esencia. Por último tendré en cuenta la relación de la persona y el acto para cerrar la comparación en cuanto al tema de la hipóstasis.

Para el tema de la esencia la estrategia es también exegética. Pero trataré de rastrear en los textos de ambos autores como ambos ponen límites al conocimiento de la esencia de Dios. Para tratar de encontrar si el conocimiento de Dios es inexacto tal como lo plantea Palamás. Cosa que el bando ortodoxo critica de Aquino. Pues ellos dicen que Aquino define a Dios. El propósito de esta parte es evaluar cuán cierta es esa aseveración sobre el Aquinate. Luego me centraré en el aspecto más controversial de ambos el de la simplicidad divina y la relación entre la actividad transitiva e inmanente de Dios. Es importante este tema, puesto que ambos no son en absoluto panteístas. Pero evaden el problema del panteísmo de forma distinta de ahí que al no tener la misma estrategia de evadir el problema, ambas escuelas se condenen la una a la otra.

Para el último capítulo voy a recoger las consecuencias de la necesaria distinción de la actividad inmanente y transitiva de Dios. Para exponer las repercusiones que tiene esa distinción en la actividad divina en el aspecto de la participación por parte de los seres creados.

Capítulo 1

Semejanzas y encuentros entre santo Tomás de Aquino y san Gregorio Palamás en el concepto de persona.

El fin de nuestro trabajo es presentar cómo, pese a las aparentes diferencias entre el pensamiento tomista y el ortodoxo representado en san Gregorio Palamás, hay puntos de encuentro e incluso en que están hablando lo mismo sobre distintos temas de reflexión filosófico-teológica. En ocasiones sólo los distingue un ligero enfoque o acento en los temas que abordan, fruto de las diferencias culturales que existen entre el oriente bizantino y el occidente latino.

Para poder mostrar que las diferencias son en muchas ocasiones aparentes, he decidido comenzar por exponer las objeciones. También subrayo, que en el trayecto del capítulo expondré diferencias entre las partes que son insalvables, dado que el enfoque de cada escuela filosófica se dio en su contexto histórico, llegando a conclusiones o enfoques no compatibles.

1. Objeciones en contra de las similitudes

El tema de la persona divina es uno fundamental en la filosofía cristiana universal. Su importancia radica en que el Dios revelado en la teología cristiana es ante todo tripersonal. La ontología teológica de las personas divinas a lo largo de la historia del cristianismo ha generado muchos conflictos teológicos. Conflictos que curiosamente estaban originados en malas interpretaciones de tipo metafísico del Dios revelado en la Sagrada Escritura. De cara al tema que nos interesa, la Iglesia latina tiene un conflicto con las Iglesias de tradición bizantina por la procedencia de la persona del Espíritu Santo. Hay dos formas de abordar el problema, desde la esencia o desde las personas divinas. Occidente optó por resolverlo desde la esencia y oriente desde la persona. Esto generará grandes disputas teológicas que, tienen su raíz en la concepción ontológica de la persona según la tradición de cada Iglesia.

Este es el contexto donde se dan las diferencias que Palamás y toda la escuela ortodoxa atribuyen a Aquino y a su escolástica. Oriente acusa a los latinos, el haber acentuado la importancia de la esencia divina por encima de las divinas personas de la Trinidad. De ahí la necesidad de evaluar ontológicamente el concepto de persona divina en este trabajo de investigación. Para aclarar más las críticas de la escuela ortodoxa hacia el tomismo y la escolástica hemos recurrido al libro titulado: *The Person in the Orthodox Tradition*, del Metropolitano (obispo) Hierotheos de Nafpaktos. Hierotheos (1999, p.130) reclama que toda la tradición occidental está viciada. El problema para dicho autor y para la ortodoxia, incluido el mismo Palamás, radica en la incursión de la filosofía en campos de la teología, situación que es inaceptable para Palamás en su momento histórico y para sus correligionarios de hoy día.

El pensamiento ortodoxo objeta las características fundamentales del concepto de persona tal como lo concibe la filosofía de occidente dentro y fuera del tomismo. Hierotheos (1999, p.130) menciona dichas características fundamentales de la persona para occidente, las cuales son: autoconocimiento, capacidad de razonamiento, y principalmente la autoconciencia, términos que están bien presentes en la evaluación del concepto de persona que estamos haciendo, tanto en Aquino que refiere el citado autor, como en el mismo Palamás, aunque los ortodoxos no lo acepten.

Hierotheos de Nafpaktos también menciona otro aspecto importante que separa al pensamiento ortodoxo y la escolástica de cara al tema de la persona divina (1999, p. 131). Ambos traen a colación la fuerte influencia de san Agustín en la interpretación del dogma de la Trinidad. San Agustín, basado en la antropología de Platón, presenta el misterio de la Trinidad como *nous* (conocimiento). Partiendo de esta premisa, comienza a explicar las relaciones entre los miembros de la Trinidad desde una relación psicológica en la que el Padre asume el rol de ser

conciencia, el Hijo es conocimiento y el Espíritu Santo es amor. Para los ortodoxos es una relación que es inaceptable, porque es trasponer una realidad antropológica que pertenece al mundo creado, y atribuirla al ser divino que es increado. Puntualizo que, pese a que Palamás es ortodoxo, recurre a ese juego metafórico probablemente por influencia de la lectura de la obra *De Trinitate* de san Agustín.

En el ámbito de las objeciones entra a su vez el aspecto que los ortodoxos acusan a santo Tomás de Aquino de ser esencialista en sus escritos, puesto que ven un valor exagerado por parte del *Aquinate* al tema de la esencia divina frente al tema de las hipóstasis trinitarias que estamos evaluando en esta parte. Esta acusación es uno de los puntos principales cuya falsedad quisiera demostrar. En este escrito, busco demostrar que Aquino le da su justo lugar.

Otra proposición que va unida al supuesto esencialismo tomista es que Palamás y sus seguidores acusan al occidente de afianzar la unidad de la Trinidad en la esencia y no en la relacionalidad de las hipóstasis divinas. Para el oriente el supuesto esencialismo es el origen de la mala interpretación del artículo del Credo, donde hace referencia a la procedencia del Espíritu Santo, y donde se afirma que procede del Padre y del Hijo, lo que Palamás y los demás ortodoxos califican de herejía. Al lector le puede parecer un problema puramente teológico, pero la realidad es que se trata en parte de un problema filosófico de corte metafísico. Para los orientales Dios Padre es $\alpha\tau\iota\omicron\nu$ (causa) única de las otras dos hipóstasis trinitarias, de manera que del Hijo no puede proceder el Espíritu Santo por cuestión de que sólo hay una causa en el *próodos*. De cara a la filosofía, la verdadera raíz del problema del *filioque* está en el rol que occidente, empezando por Agustín y continuando con Aquino, le dieron a la divina esencia y a la simplicidad divina, como veremos en el siguiente capítulo dedicado a esos temas.

2. Hallazgos de semejanzas en el concepto de persona

Procedo a exponer los hallazgos dividiéndolos en subtemas, de manera que podamos tener más claro el hilo de justificación de los hallazgos de cara a la conclusión y justificación de las semejanzas.

2.1. Las definiciones de persona/hipóstasis

En el caso de Palamás estamos en un grave aprieto. San Gregorio no provee en los textos primarios consultados una definición explícita del término hipóstasis. Interpreto que, para Palamás, se da por sentado a sus lectores el concepto de hipóstasis que él trabaja, puesto que escribe para ortodoxos, no para latinos. Pese a esta dificultad, recurrí a la lectura parcial de otro texto palamítico, fuera de los establecidos en la investigación, en este caso usé los *Discursos Apodícticos en favor de la procesión del Espíritu Santo*. La meta es establecer un perfil del concepto de persona, a partir de los textos base de mi investigación y de este otro texto que suplieran las carencias de los escogidos, de manera que se pudiese definir el perfil de hipóstasis que tiene Palamás.

El primer aspecto que es fundamental en el concepto de persona dentro del contexto que estamos trabajando es la subsistencia. La subsistencia es aquello que es incomunicable, que permanece, y al mismo tiempo hace posible la individualidad. San Gregorio presenta ese aspecto en las personas divinas, pero el ejemplo más elocuente que recoge esa realidad es cuando habla de la hipóstasis de Dios Padre. En *Discursos apodícticos sobre la procesión del Espíritu Santo*, discurso 2, número 35, dejo claro que uso la edición italiana contenida en el texto: *Gregorio Palamás, atto e luce divina, scritti filosofici e teologici* (Perrella et al. 2003, p.181).

Palamás, en el citado número 35, expone “Él solo” es común a las tres hipóstasis, refiriéndose a Dios Padre. San Gregorio lo que está presentando es cómo en la hipóstasis del Padre subsisten todos los atributos esenciales que comparten el Hijo y el Espíritu Santo con el Padre, de manera que el Padre es la fuente de la divinidad y el garante de su subsistencia. Es en Él que subyacen los atributos esenciales de esa esencia divina compartida con otras dos hipóstasis. En el número 36 del mismo texto, san Gregorio refuerza ese punto que está presentando con la siguiente pregunta retórica: “¿*Quién no sabe que, en la divinidad, la causa es hipostática?*” (Perrella et al. 2003, p.183). Después de este fragmento contesta, como consecuencia lógica de la afirmación que hizo en la pregunta, que sólo en el Padre es donde subsiste la causa, el principio y la fuente de la divinidad.

Para concluir la cita de textos palamíticos que dan pistas sobre la subsistencia, haré una referencia del *Diálogo entre un ortodoxo y un Barlamita*, capítulo 23. Esta vez, para beneficio del lector que quiera leer los pasajes, la división del texto, tanto en la versión italiana como en la de habla inglesa, es igual. En este apartado del diálogo, el personaje del ortodoxo que representa la voz de Palamás afirma: “*Porque el ser hecho subsistencia muestra sólo la existencia, mas no el modo de la dicha existencia*” (Ferwerda & Denning-Bolle, 1999, p.63) Esa alusión evidentemente es a Dios, donde lo que busca es ponerlo en oposición con el mundo creado. Aquí nos resulta esclarecedor un comentario de Vladimir Lossky (2009, p.39), donde se nos explica que hipóstasis, en el contexto semántico en que lo estamos trabajando, también puede referirse a la existencia general o a la existencia particular. Ese aspecto de existencia está presente en Palamás, y es importante mencionarlo.

Palamás se afianza de ese texto para seguir defendiendo su postura antifilioque, pero para el fin de este trabajo nos aporta un aspecto bastante interesante de la concepción de la

subsistencia palamítica. Esta afirmación es bastante esclarecedora de cara a temas posteriores, porque Palamás no subyuga más la persona a la esencia, sino que la relaciona con la existencia. Subrayo que no niega en lo absoluto la relación del binomio hipóstasis/esencia. En este punto podemos decir que el concepto de Palamás, como era de esperarse, va fundamentado en la subsistencia, como elemento que define el concepto de hipóstasis, de forma que también podemos concluir que hipóstasis puede ser una existencia singular. De ahí que Palamás pueda prescindir de la esencia en un rol primario, contrario a Aquino, que usa la esencia como zapata de su edificio metafísico.

Ahora procedo a presentar la relación del concepto hipóstasis con la esencia. Como elemento necesario para afianzar más esa definición de persona que buscamos dejar clara a partir del texto palamítico. Recurrimos una vez más a *Discursos apodícticos*, discurso 2, número 66 (Perrella et al. 2003, p.237). En este número Palamás aclara que la esencia de algo no existe por su cuenta, sino que pertenece a una hipóstasis. También afirma lo mismo a la inversa, si hay una hipóstasis, necesariamente tiene que haber una esencia.

En las *Tríadas* 3, 3.2, número 6 (Perrella et al. 2003, p.859), donde si bien no hace una mención explícita a la hipóstasis, aporta en cambio un argumento que completa lo que saqué del texto de los *Discursos apodícticos*. Palamás en este número de las *Tríadas* hace una alusión a los atributos divinos, que para él acompañan esa esencia supra esencial y a las hipóstasis divinas. Los atributos/actos divinos (*energeia*) no sólo son continuación de una esencia a secas, sino que necesariamente tienen que pertenecer a una hipóstasis. Lo mismo sucede con el Dios Trihipostático, posee esencia y *energeia*. Los atributos divinos no son autohipostáticos (o sea una realidad ontológica independiente), sino que se deben a alguien que los ostente, de manera que

con estos ejemplos vemos que para Palamás, otro elemento constitutivo de la hipóstasis es que ésta posea una esencia y *energeia* (acto).

Otro elemento que es fundamental en una definición de esencia es la individualidad. Este término Palamás lo tiene en el *Discurso apodíctico*, discurso 2, número 66 (Perrella et al., 2003, p. 237). Allí san Gregorio habla de la individualidad del sujeto, pese a que comparta la esencia, y brinda como ejemplo la humanidad. Cada ser humano es de la esencia de Adán, pero no comparte la hipóstasis de Adán. Así los descendientes de Adán participan de su esencia más no de su hipóstasis, de manera que, aun compartiendo los atributos esenciales, cada individuo es independiente de los otros con los que comparte su esencia, por lo cual queda garantizada la individualidad de la persona en Palamás.

Por último, el elemento constituyente de persona que nos falta sería la voluntad y autoconocimiento. Si se es persona, tiene que tener necesariamente voluntad para actuar y también tiene que tener autoconocimiento o conciencia de sí. Me remitiré a las *Tríadas* 3.2., número 6 (Perrella et al., 2003, p. 859). En este número Palamás trata de demostrar a su adversario que los actos de Dios son increados y no son parte de la esencia. En el hilo argumentativo Palamás sostiene que Dios desde siempre tiene presciencia, no hubo un momento en que Dios, en el sin principio, no tuviese consciencia de sí. Esa presciencia él la define explícitamente como increada. En el mismo hilo, Palamás habla de los demás atributos divinos que él presenta como actos increados e independientes de la esencia, y en esa exposición menciona que Dios posee una voluntad eterna. Por lo tanto, se deduce que Dios es persona desde siempre, por tener voluntad y presciencia.

De todos los elementos constituyentes del concepto persona que he expuesto y justificado con textos de san Gregorio, entiendo que podemos desarrollar una definición de persona. A la luz

de los textos palamíticos, definimos que persona es aquello que existe, que es subsistente e individual en sí mismo, que posee esencia y acto (*energeia*). Que a su vez tiene conocimiento de sí y voluntad.

Pese a este ejercicio de justificación desde la exégesis palamítica y de tener una definición basada en los textos de san Gregorio, quise exponer dos definiciones de persona que encontré, provenientes de la tradición oriental, para poder comparar la de Palamás. La finalidad de mencionar estas definiciones es presentar en todo tiempo que san Gregorio, pese a ser innovador en su pensamiento, no se desvincula de su tradición ni de los conceptos de su contexto greco-ortodoxo.

Las dos definiciones de persona que presento están en la misma hermenéutica de Palamás, en aras de poder hacer la comparación con Aquino. La primera definición es de Teodoro de Raith (siglo IV d. C.) y la segunda es de san Juan Damasceno (siglo VI d. C.). Ambas surgen de la obra *The Person in the Orthodox Tradition* ya citada. Teodoro de Raith define a la persona como algo subsistente y esencial, en la cual la suma total de los accidentes subsiste como una sola subyacente y energía (*energeia/acto*) (Hierotheos, 1993, p.115). El Damasceno aclara que los santos padres usaron los términos hipóstasis, persona e individuo como sinónimos, de forma que es un sinónimo de algo que, por su propia subsistencia, es subsistente en sí de su esencia y sus accidentes, aunque sea numéricamente distinto (Hierotheos, 1993, p.116). En estas dos definiciones se recoge bastante el aspecto de hipóstasis tal como lo pude recoger en las obras palamíticas. Hay que dejar claro que es más que evidente que el aspecto de persona divina carece de accidentes, tal como lo mencionan las definiciones. En Dios sólo hay perfecciones, y eso Palamás y Aquino lo tienen claro.

Santo Tomás, por su parte, nos provee dos definiciones de autores anteriores a él, los cuales cita de manera explícita en la *STh*. La primera definición es de Boecio (524 d. C.), siendo para éste la persona una substancia individual de naturaleza racional. Partiendo de ahí, Aquino presenta la persona como una perfección individual e incommunicable. Incluso más allá de ser una simple perfección, dice que es el culmen de éstas.

Para santo Tomás, ser persona está enraizado con el acto de existir. En la misma línea de la relación del concepto existencia y persona, san Gregorio reconoce que la persona es una de las modalidades de existencia de Dios. A esto, Aquino le añadiría que Dios es el existente por excelencia, de manera que, en este aspecto, podemos ver una cierta sintonía entre Palamás y Aquino en lo referente a que Dios existe como persona, y es él en quien el ser persona es una excelencia.

La segunda definición que Aquino provee es la de Ricardo de San Víctor (1173 d. C.). La cual aparece en *STh* I, cuestión 29, artículo 4 (Martorell et al, 2009, p. 327). El término substancia lo define como una existencia incommunicable de naturaleza espiritual. Vemos presente de nuevo el aspecto de la incommunicabilidad, que lo que denota es subsistencia de la substancia en la esencia.

De cara a las definiciones presentadas, podemos ver unos conceptos que son recurrentes en las concepciones de persona de Aquino y de Palamás. Dichos conceptos son recurrentes en ambas definiciones, lo que indican que están hablando del mismo concepto con distinta estructura en la definición y son: individualidad, incommunicabilidad y subsistencia. Estos tres conceptos traen como resultado que la individualidad lleva la consecuencia lógica de la consciencia de sí mismo. De manera que, si se es consciente de sí mismo, hay de manera implícita una voluntad y una racionalidad. Si hay una voluntad conlleva ésta la facultad de

decidir, lo que implica libertad. Por lo tanto, podemos concluir que el perfil de la definición de persona es el mismo.

Casualmente en la crítica de los ortodoxos a los conceptos de autoconocimiento, capacidad de razonamiento, y de autoconciencia, que son característicos del concepto persona en occidente, todos están presentes en Palamás. Particularmente en el pasaje de *Tríadas* 3.2., 2, número 6, donde aparece la alusión directa a la autoconciencia (Perrella et al, 2003, p. 859). Peor aún, dichos conceptos son necesarios para no desvirtuar el dogma trinitario, ya sea desde la filosofía o de la teología. En los apartados próximos iré exponiendo otros temas que son consecuencia de estos elementos constituyentes de la persona. Por ejemplo, que de la capacidad de razonar se sigue que las personas divinas sean capaces de decidir, tener voluntad y por lo tanto, libertad de obrar *ad intra* o *ad extra* de la Trinidad.

De manera que podemos concluir que, pese a las aparentes diferencias en la definición, hay semejanzas evidentes. Ambas definiciones coinciden en cuanto a los elementos esenciales de subsistencia, comunicabilidad, consciencia de sí, voluntad y libertad. Por lo tanto, establecemos que ambas definiciones coinciden y están definiendo lo mismo.

2.2. Dios Padre: ¿Es una justificación de un primado de la hipóstasis compartido inconscientemente, pese a los malos entendidos y enfoques distintos?

En esta parte del concepto del primado ontológico de la persona, el conflicto lo empieza san Gregorio Palamás. La ortodoxia, en la cual milita Palamás, acusa al occidente latino de ser esencialista, poniendo en el centro de la reflexión trinitaria la esencia de Dios por encima de las relaciones de las personas divinas. Para oriente esto desembocó en la postura errada del *filioque* que adoptó occidente. Además, que los escolásticos bizantinos mal interpretaron el rol de la

esencia divina en la escolástica occidental. De ahí que se piense que Aquino y occidente dicen que el primado ontológico de Dios está en su esencia divina y no en las hipóstasis. De forma aparente, puede parecer una controversia puramente teológica, pero tiene su raíz en un problema ontológico delicado. ¿Cuál es el origen de la divinidad, la esencia o la persona?

La postura de Palamás y de toda la tradición ortodoxa es que las personas divinas preceden a la esencia divina, no a la inversa. De proceder las personas de la esencia, sería desfigurar al Dios cristiano, de forma que se convertiría en el Uno emanantista de Plotino y los neoplatónicos. Ante este peligro de desvirtuar la verdad revelada, tanto Palamás como Aquino tienen la tarea urgente, desde la ontología, de salvaguardar la ortodoxia del dogma trinitario. Oriente en sus escritos posteriores al cisma de 1054 con la Iglesia latina, se dedicó a atacar el esencialismo trinitario de los latinos frente al prosopocentrismo de ellos en el mismo tema. De manera que hay la sospecha de la mala interpretación por parte de algunos círculos teológicos de Bizancio sobre los textos de santo Tomás de Aquino.

El debate subyacente de parte de los ortodoxos representados en san Gregorio Palamás no es directamente con santo Tomás de Aquino, sino con san Agustín, puesto que es este último quien hace su reflexión ontológica de la Trinidad desde la esencia y no desde la persona. Durante siglos, san Agustín fue la autoridad de mayor peso en el tema de la Trinidad. Aquí el abanderado de san Agustín es el propio santo Tomás, como continuador de su tradición. De ahí que santo Tomás lo siga y justifique su postura frente a sus homólogos orientales que con insistencia reclaman el primado de la hipóstasis divina frente la esencia. Dejo claro que los ataques de Palamás a la tradición occidental no son explícitamente anti-tomistas. Tomás de Aquino tuvo y tiene admiradores en el oriente según nos ilustra Plested (2015, p.4).

Es poco probable que san Gregorio haya leído a santo Tomás. Plested (2015, p. 29) nos sitúa cronológicamente, primeramente, Palamás nace dos décadas después de la muerte del Aquinate. El rival más sonado de Palamás lo es Barlaam de Calabria, que sí debía conocer la obra de Aquino, por su formación escolástica en el sur de Italia. Pero éste sería exponente de una escolástica bastante deformada. Hago esta aclaración para justificar que Palamás y demás orientales atacan indirectamente desde su tradición a Aquino, que es el paladín y representante del bando occidental en este trabajo. O sea Palamás no ataca de forma personal al Aquinate, sino a sus seguidores en Constantinopla.

Aquino fue acusado en el oriente de decir que las divinas hipóstasis de la Trinidad provienen de la esencia; de manera subyacente, la acusación es a san Agustín. A eso hay que añadirle que, por esa desvirtuación ontológica del dogma trinitario, los ortodoxos atribuyen a occidente el haber caído en el error del *filioque*. Esa “aparente” desvirtuación dogmática para los orientales es fruto del acento que toda la tradición occidental dio a la divina esencia, desviándose de la ortodoxia y cayendo en el *filioque*. El fin de este apartado es demostrar que, ante todo, en este punto, ha habido un mal entendido y que occidente sí da su justo lugar al rol ontológico a las hipóstasis divinas sin caer en el error del emanantismo esencialista. Culmina este apartado explicando el conflicto del *filioque*, y la contundente respuesta de Aquino en este tema.

Palamás, en los *Discursos Apodícticos*, discurso 2, número 36, parte de la premisa que Dios Padre es la fuente (*πηγή*) y la causa (*αιτιον*) de la divinidad en cuanto al origen de las demás hipóstasis divinas se refiere, y de la esencia divina misma (Perrella et al, 2003, p. 183). En Dios Padre subsisten todos los atributos esenciales que configuran el ser divino, de manera que la persona del Padre es anterior a la esencia. El énfasis está en que en la persona de aquel que es Ingénito, Dios Padre, preexisten todas esas cualidades esenciales antes de cualquier

manifestación de la esencia. Para que haya manifestación, es necesario que haya una voluntad de manifestarse. San Gregorio, para reforzar esta postura, dice en la *Tríadas* 3.2, número 6 que el cimiento del primado de la persona sobre la esencia está en la eterna voluntad de Dios (Perella et al, 2003, p. 859). Puesto que como la voluntad y los demás atributos divinos son sin principio, ello nos debe llevar a concluir que Dios fue desde siempre primero persona antes que esencia, de manera que el primado de la persona es uno lógico no temporal (Perishch, 2001, p. 136). Es aquí donde Palamás ataca a la tradición latina y a los tomistas bizantinos, puesto que Oriente mal interpretó a Aquino, como si de la esencia divina procediesen las hipóstasis. Este mal entendido lo esbozaré en breve, una vez exponga la conveniente explicación de Aquino.

De cara al problema ontológico que representa el *filioque* para mi investigación, es más que evidente que Palamás rechaza esa postura pro esencialista y será tema recurrente en alguna de sus obras principales el rebatir ese punto. Palamás y toda la tradición ortodoxa basan la unidad de la Trinidad entera en la relación que se da entre las hipóstasis divinas. Es ahí donde radica el elemento unificador de la triada en la mónada. De manera que la unidad de las divinas personas no se da por la esencia que comparten, como lo vio occidente gracias a la postura de san Agustín. La unidad de las hipóstasis en el oriente se da por la relación (*schesis*).

El que la unidad de la triada se fundamente en las relaciones y no en la esencia tiene una repercusión de mucho peso en la búsqueda de elementos de reconciliación entre ambos filósofos. Con el fundamento de la unidad en las relaciones entre hipóstasis, Palamás rompe el yugo de la hipóstasis sujeta a existir en los límites de su esencia. Eso desembocará en el Dios supraesencial que evaluaremos en el siguiente capítulo dedicado al concepto de esencia.

Retomando el problema de las relaciones, oriente habla de la monarquía del Padre, no en cuanto a que el Padre esté por encima de las otras dos hipóstasis, sino en que es el origen y meta

de las otras. Monarquía en griego puede tener la connotación de poder, pero en este caso se refiere a principio. Palamás presenta y defiende este punto en los *Discursos Apodícticos*, discurso 2, números 67 y 68, donde expone que sólo el Padre es la fuente única de procedencia de las otras hipóstasis (Perrella et al, 2009, p. 239-240). Los orientales ponen como elemento constituyente de la monarquía del Padre, que es una característica incomunicable de esa hipóstasis, el poder hacer proceder otras hipóstasis. De ahí que sea férrea la oposición al *filioque*.

Concluyendo con el aspecto del *filioque* en este punto, para Palamás, aceptar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, implica que el Espíritu Santo es una hipóstasis sujeta a las otras dos hipóstasis en un grado inferior, puesto que implica que no sería consubstancial, cosa que es inaceptable desde el punto de vista de la teología. Pero claramente vemos que el problema radica en la interpretación ontológica, puesto que es un problema de principios y la esencia divina, como veremos en breve.

Ahora veamos la defensa que puede tener santo Tomás frente a su homólogo oriental. Hay que partir de la premisa que santo Tomás tiene muy claro que el origen de las hipóstasis divinas no se encuentra en la esencia. Aquino sabe las serias implicaciones que ello tendría y la desviación a nivel dogmático. Todo esto se reduce a un mal entendido por parte de los orientales hacia la escolástica tomista.

Santo Tomás es muy claro en la *STh* volumen I, cuestión 33, artículo 2, punto 4 de las respuestas, donde enfatiza que es de Dios Padre la acción de engendrar (Martorell et al, 2009, p. 349). Por lo tanto, es un mal entendido el pensar que Aquino sostiene que la esencia es la fuente de las hipóstasis. Aquino, en las respuestas del citado artículo de la *STh* en el número 1, expresa que en el mundo creado ser padre es una relación personal, pero en el caso de Dios Padre es mucho más que una relación personal. Se refiere a una relación que es subsistente, que, por lo

tanto, está denotando que es persona y que ser Padre es un atributo esencial de esa persona. En otras palabras, está afirmando lo mismo que Palamás, que Dios es primero persona antes que esencia. A esto añadimos que el acto de engendrar y espirar es también un acto personal, de manera que el Padre no es una esencia impersonal de la cual emanan hipóstasis como en el neoplatonismo, ya que engendrar y espirar conllevan el acto de la voluntad y la libertad para poder llevarlo a cabo.

En el artículo 4 de la misma cuestión 33, Aquino reconoce a Dios Padre como ingénito, al igual que Palamás, es decir, que Él no le debe su existencia a nadie y cuanto existe se lo debe a Él, de forma que, en cierta medida, queda tácito el que todos los atributos esenciales estén preexistentes en la hipóstasis del Padre (Martorell et al, 2009, p. 351). De forma que, el Padre es quien ostenta los atributos esenciales de la divinidad y quien los trasmite en las procesiones de las hipóstasis, *ad intra* de sí mismo en su propia esencia.

Hay otro punto importante que los orientales no han tenido en cuenta frente a Aquino, y es que santo Tomás no niega la monarquía del Padre como principio ontológico. Esto está en la citada *STh*, cuestión 33 en el artículo 1, en la parte 1 y 3 de las respuestas (Martorell et al, 2009, p. 348). Aquino reconoce que los padres griegos usaron indistintamente los conceptos de *aitión* (causa) y *arché* (principio) de manera indistinta. Justifica el uso de la tradición latina del concepto principio, ya que el concepto “causa” se prestaba para ambigüedades y confusiones. Aquino deja claro que el concepto “principio”, usado por la tradición latina frente a la oriental, no elimina en nada el aspecto de origen que tiene Dios Padre, que al mismo tiempo es fundamental para Palamás y los suyos. Este aspecto no entra en contradicción con la visión de monarquía que tienen los orientales, puesto que Aquino no la niega.

En una lectura reciente de otro opúsculo de santo Tomás --lectura que no tuvo contemplada en la lista de textos primarios de esta investigación, el cual se titula: *Contra Errores Graecorum*--, encontré más material a favor de la postura de Aquino referente al problema del *filioque*. Aunque el problema del *filioque* no es el asunto central de la tesis, tiene relación indirecta, puesto que va ligado a los conceptos de persona y esencia divina. No deja de ser esclarecedora la aproximación que hace Aquino a dicha controversia con los griegos en lo que se refiere al concepto hipóstasis divina. Santo Tomás, en el citado opúsculo, en la parte I capítulo 4, nos presenta cómo las relaciones que tanto Palamás y los orientales defienden, están ligadas a la esencia que comparten.

De manera más explícita, la relacionalidad que se da entre el Padre y el Hijo es en la esencia, puesto que el Hijo es engendrado en la esencia. Del mismo modo el Espíritu Santo, el cual Aquino reconoce que es ingénito, aunque procedente del Padre, es espirado también en la esencia. El espirar, Aquino dice que es un acto substancial, por lo cual también participa la hipóstasis del Hijo. De manera que las otras hipóstasis que proceden del Padre son consubstanciales a Él. Esto es contrario a como lo ve Palamás.

Resulta sumamente fascinante que Aquino rebata a los propios orientales con los mismos textos que usa Palamás en sus obras a favor del *filioque*; en concreto, recurre a las cartas y homilías de san Atanasio y al llamado *Thesaurus* de san Cirilo de Alejandría, las cuales son fuentes que el propio san Gregorio usa en los *Discursos Apodícticos*. Santo Tomás usa la llamada *carta a Serapión*, de san Atanasio citada en el opúsculo *Contra Errores Graecorum*, en la primera parte, capítulo 4, donde dice: “*El Padre guardando en sí toda su esencia, la ha engendrado de modo inenarrable en su Hijo... Que el Padre y el Hijo tienen la misma divinidad, que de modo natural exhala el Espíritu Santo.*” Con esa argumentación busca justificar la doble

procesión del Espíritu Santo, pues que procede del Padre y del Hijo. Pero lo interesante es que procede también del Hijo puesto que, si éste es consubstancial, también participa del ejercicio de espirar el Espíritu Santo. De ahí que santo Tomás justifique el *Filioque* como un asunto de consubstancialidad, que no afecta la monarquía del Padre como origen del resto de las hipóstasis y hace partícipe al Hijo de la procedencia del Espíritu Santo.

Para ir concluyendo con este tópico y con los puntos expuestos, es más que evidente que tanto san Gregorio Palamás como santo Tomás de Aquino en sus posturas coinciden en que la persona divina es anterior a la esencia. Ambos afirman que en Dios Padre esa proposición es cierta, puesto que en el Padre subsiste la libertad y la voluntad para que se den las procesiones de las otras hipóstasis de la Trinidad. Queda clarificado que la acusación que hacen los orientales -- Palamás incluido--, contra Aquino es falsa. Puesto que en las ocasiones en que Aquino habla de la esencia paterna que engendra se refiere al Padre, puesto que al ser ingénito es fuente de todo, incluidos los atributos esenciales de la divinidad. Pese a ello, no podemos negar en absoluto un acento en la esencia divina en Aquino, pero que no entra en contradicción con Palamás en cuanto a origen de las hipóstasis.

Por otro lado, para los ortodoxos es importantísimo el aspecto del Padre como principio y culmen de las demás hipóstasis de la Trinidad. Palamás y demás correligionarios atacaron a Aquino en este aspecto del marco de la monarquía del Padre, lo cual reconoce y acepta santo Tomás en la *STh* en cuestión 33 en el artículo 1, en la parte 1 y 3 de las respuestas. De manera que ese obstáculo también queda superado (Martorell et al, 2009, p. 348).

En el aspecto del *filioque*, como mencioné, va indirectamente ligado a nuestro trabajo. Vemos que en cierta medida el argumento de Palamás sobre la procedencia del Espíritu Santo que sólo puede tener un solo principio, que es Dios Padre, quedó prácticamente anulado frente a

santo Tomás. Recordemos que para Palamás, hacer que la hipóstasis del Hijo espire junto al Padre, excluye al Espíritu Santo de la consubstancialidad, argumento que para santo Tomás no es válido, puesto que Aquino en *Contra Errores Graecorum* demuestra lo contrario. Es en el engendrar al Hijo en la esencia, que el Padre y el Hijo espiran el Espíritu Santo en la misma esencia, de forma que es consubstancial a ellos. El tema del *filioque*, es un tema que habría que profundizar más en una investigación aparte. Pero, sobre todo, ver con mucho detenimiento los argumentos de san Gregorio en los *Discursos Apodícticos en favor de la procesión del Espíritu Santo*. Desde mi breve lectura de algunos puntos, no he encontrado aun en dicho texto, argumentos contundentes que anulen el argumento de Aquino.

Para concluir el subtema, en el libro la *Teología Mística de la Iglesia de Oriente*, de Vladimir Lossky, hay un esclarecedor comentario que es complementario a lo que presento. Lossky (2009, p.40) menciona que la filosofía latina analiza primero desde la naturaleza para luego ir al agente. En el caso de los orientales el camino es al revés; estos parten del agente para poder penetrar en la naturaleza. De manera que el latino considera la persona como un modo de la naturaleza, mientras que el oriente considera la naturaleza como un contenido de la persona. Es la misma fe que fue reflexionada desde posturas filosóficas distintas. Lo anterior fortalece mi opinión de que más que diferencias reales entre las doctrinas de estos dos personajes, lo que prevalece son malos entendidos.

En lo expuesto no hay ni una sola contradicción entre Palamás y Aquino en cuanto al primado necesario de la persona divina del Padre como ingénito frente a la esencia divina. De manera que occidente nunca cayó en el aparente emanantismo esencialista, de lo cual parece que los orientales se obstinan en acusar a occidente. Al menos en este punto fue un mal entendido de enfoques, y Aquino dice que de lenguaje también.

A pesar de que queda bastante clara la no contradicción del Padre como fuente de la procesión de las hipóstasis para Aquino y Palamás, queda abierta la necesidad de hacer una investigación más exhaustiva sobre el tema de la monarquía del Padre, que, si bien vemos que Aquino la conserva, pese a su acento en la esencia divina, hay conflictos con Palamás en cuanto a que éste asigna la capacidad de proceder sólo al Padre como elemento constituyente solo de la hipóstasis de aquel de es ingénito. De manera que el Hijo no tiene la capacidad de hacer proceder a nadie, anulando así la posibilidad de aceptar el *filioque* de los latinos. Aunque Aquino no niega la afirmación de la monarquía del Padre, entiendo que no tiene previsto ese argumento de Palamás, ya que, para santo Tomás, las procesiones originadas en el Padre son esenciales y no entran en contradicción con la tan defendida monarquía ni la relacionalidad entre las hipóstasis de Palamás.

2.3. Encuentros y malos entendidos entre Oriente y Occidente frente al pasaje de Éxodo 3, 14: “Yo soy, el que soy”.

A tenor del tema investigado, me parece pertinente continuar un poco el problema del primado de las personas divinas sobre la esencia. Palamás y Aquino entran en diálogo sobre este tema ante la cita bíblica de *Éxodo* 3, 14, cuando Dios manifiesta a Moisés el nombre por el cual quiere ser llamado por los israelitas: “*Yo soy el que soy*”. Nombre con una fuerte carga ontológica, pero interpretado de manera distinta por Aquino y Palamás, aunque desemboquen en una misma conclusión, al menos en lo que a la hipóstasis divina se refiere.

En las *Tríadas* 3.2, en el número 12, se está defendiendo del esencialismo férreo del escolástico bizantino y rival de Palamás, Barlaam de Calabria. Barlaam tiene, en cuanto a la postura de la esencia divina, la misma que la tradición escolástica latina: equiparar la esencia divina a los atributos, para poder justificar la perfecta simplicidad divina (Perella et al., 2003,

p.871). A esto san Gregorio contesta con fiereza en ese número a esa postura, argumentando que ello no es posible. Enuncia que la Iglesia no recibió de Moisés que Dios dijera: “*Yo soy la esencia*”, sino lo contrario: “*Yo soy el que soy*”. A lo que añade una cita de san Gregorio Nacianceno: “*Aquel que Es abraza en sí todo el Ser*”. Ante esta cita digo al lector: alerta, porque nos va a recordar un pasaje del texto de Aquino con el que voy a comparar.

Luego continúa su acalorada exposición diciendo que es un engaño esa postura de equiparar la esencia con los atributos, puesto que Dios contiene en sí todo eso más allá de la esencia y que los supera de por sí. Es decir, la existencia hipostática está más allá de esos atributos y no está restringida a lo esencial, como alega Barlaam, y como quizás ellos perciben que piensa occidente. Lo que Palamás trata de salvaguardar de los atributos divinos, a mi parecer, es que su rival diga que son creados.

En el contexto del citado número de las *Tríadas*, Palamás está presentando una acalorada defensa del primado de la existencia de Dios como hipóstasis antes que como esencia. Meyendorff (2010, p. 213) aclara que la postura de san Gregorio en este número es dejar claro, no sólo que Dios se revela de una forma personal, sino que todo el Ser no es esencia. A lo que también Meyendorff añade que la esencia es necesariamente ser, pero no todo el ser es esencia, punto bastante válido y conflictivo ahora que lo confrontemos con la interpretación de santo Tomás sobre el mismo pasaje.

Antes de proseguir, quisiera recordar un elemento que traje a colación en la definición de persona que se desarrolló a partir de los textos palamíticos. Me quiero referir al aspecto de la existencia que dije que era un elemento constituyente de la persona, tanto para Palamás como para toda su tradición. Es necesario que haga una exposición mayor del tema en esta parte e

introduzca los conceptos de *energeia* y *enhipóstaton*, para poder explicar un aspecto complejo de la ontología palamítica que es necesario aclarar para lo que quiero demostrar en este segmento.

Palamás en las *Tríadas* 3.1, número 24 nos muestra que la esencia divina está más allá de todo, es como se diría en el lenguaje del pseudo Dionisio, un *híper* (Perrella et al., 2003, p. 813). Además de estar más allá de todo, ningún ente creado tiene la capacidad de conocerla o poderla definir. Encima de eso, esta esencia supraesencial es capaz de poner todo en acto.

Una vez teniendo clara esta premisa, voy a recurrir al número 23 del mismo apartado de las *Tríadas*. Ahí san Gregorio define un concepto fundamental de su ontología, la *energeia*, que, si bien se traduce como acto del griego al español, tiene también el significado de atributo (Perrella et al., 2003, p. 811). Palamás deja claro que la *energeia* es una propiedad de la esencia, pero no es la esencia. Puesto que para Palamás esencia y atributo no tienen el mismo significado que para la tradición occidental latina. Gregorio hace mención de la obra del Pseudo Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*. En dicha obra el Areopagita expone que Dios es el oculto supraesencial y que ese nombre, junto con una infinidad de nombres se refieren a sus atributos, nunca a la esencia, porque la esencia de Dios no hay forma de conocerla. Esos nombres que denotan atributos, para Palamás son las *energeias*.

Antes de proseguir con el estrecho vínculo entre la persona y la *energeia*, quiero dejar claro que cada hipóstasis de la Trinidad no posee su propia *energeia*, sino que poseen una sola, así como también sólo comparten una sola esencia supraesencial. Este aspecto Palamás lo menciona en *Centurias*, número 122 (Sinkewicz & PIMS, 1990, p. 225). Para el concepto que me falta, me remito a las *Tríadas* 3.1., número 9 (Perrella et al., 2003, p. 785). Palamás introduce un concepto nuevo de cara a la existencia de Dios como un todo donde están las hipóstasis, la

esencia y la *energeia*, donde el primado radica en la persona. Me refiero al concepto *enhipostatón*.

San Gregorio, en su afán de defender las manifestaciones místicas de sus hermanos monjes desde la teología frente a Barlaam de Calabria, acuñó ese término que ya existía, pero que él le imparte un valor nuevo. Palamás define *enhipostatón* como algo que tiene existencia, pero que dicha existencia está sujeta a una hipóstasis, de manera que Dios en sus tres hipóstasis, su esencia supraesencial y su *energeia*, existe de una forma enhipostática, es decir, todo está sujeto a las divinas hipóstasis para poder existir. En otras palabras, la manifestación de *Éxodo* 3, 14, es una manifestación enhipostática, es decir, personal. Además de esto, el aspecto de *enhipóstaton* de Dios significa que su existencia no queda restringida a su esencia.

Comienzo la exposición del punto de santo Tomás con el capítulo XXII de la *SCG* en el volumen I (Robles & Robles, 2007, p.98). Partimos de la premisa que Aquino no tiene el concepto de *energeia* para referirse a los atributos divinos. En este capítulo santo Tomás explica por qué en Dios el ser y la esencia se identifican. Aquino expone los argumentos para decir que Dios no tiene otra esencia que no sea su ser. Contra esta premisa, presenta el argumento en contra esgrimiendo que dicho ser no depende en absoluto de la esencia. De forma que se podría “ser”, sin estar unido a la esencia siempre, sino que la dependencia queda reducida a la unión ocasional con la esencia. Reduciendo esta situación a que el “ser” de Dios es necesario en sí mismo y no tiene necesidad de la unión con la esencia. Santo Tomás dice que, si la esencia del “Ser” necesario no necesita unirse a Él, entonces esa esencia no puede ser su esencia.

Aquino dice que todo es en virtud del Ser divino. Todo cuanto subsiste es por Él, y no le debe a nadie su ser; por ello, es Dios es su mismo ser. De este punto santo Tomás pasa a desmontar aquello que tanto atormenta a Palamás de sus rivales de la escolástica respecto al

énfasis de la esencia: demostrar que la esencia no es la fuente del Ser. Santo Tomás dice que es imposible decir que un “ser” sea causa de su propio “ser”. Un “ser” no se puede concebir a sí mismo antes de “ser”; esto es imposible, puesto que la causa es primera que los efectos. De manera que siendo Dios causa incausada, y no debiendo su ser a nadie, Dios es su propio “ser” (*quidditas*). Después de explicar este aspecto y establecer cómo el ser está enraizado en el acto de existir, comenta la célebre cita del capítulo 3, versículo 14, de Éxodo. En este pasaje Aquino no expresa literalmente la respuesta que Palamás dijo en su interpretación del texto bíblico, sino que santo Tomás expresa que Dios hace explícita cuál es su esencia y su naturaleza: el Ser divino es su esencia o su naturaleza.

De momento se podría pensar que entonces Palamás y Aquino sólo coinciden en que Dios, en cuanto a su trihipóstasis, no es fruto de la esencia. Pero no es así. Vimos que Aquino confirmó que el primer Ser no se pudo haber concebido a sí mismo porque es contrario al orden de los conceptos. También la interpretación del pasaje del capítulo 3, versículo 14, de Éxodo, aun no es satisfactoriamente interpretada de la misma manera por Palamás y Aquino. Puesto que, en el pasaje citado, Aquino usa la cita bíblica para decir que Dios manifiesta lo que es, no hay alusión directa a la manifestación personal. Sin embargo, en la *STh* I, cuestión 2, artículo 3, Aquino hace la siguiente pregunta: ¿Existe o no existe Dios?, a lo que contesta el doctor angélico: “*Contra esto: está lo que se dice en Éxodo 3,14 de la persona de Dios: Yo soy el que soy.*” (Martorell et al., 2009, p.110). Aquino reconoce en esa cita, la manifestación personal de Dios, que no mencionó en el libro I, capítulo XXII de *SCG*.

Por lo tanto, Tomás de Aquino y Gregorio Palamás reconocen ambos en ese pasaje del Éxodo la manifestación personal de Dios a Moisés. Pero más allá de cuestiones de exégesis bíblicas en aras de demostrar una ontología común, Aquino ha justificado frente a Palamás que la

movida de la simplicidad divina, que occidente ha utilizado desde san Agustín, no entra en desavenencia con ese primado de la persona que tanto los propios ortodoxos defienden.

Continuando con el desmantelamiento de malos entendidos entre la tradición ortodoxa y la escolástica. Entra un aspecto muy importante, la existencia de la persona divina más allá de la esencia. Meyendorff (2010, p. 213) dijo, como antes mencioné, que Palamás en su ontología se niega rotundamente a identificar necesariamente todo el ser con la esencia, porque para él terminaría en el emanatismo al estilo de los neoplatónicos.

Gilson hace un comentario más esclarecedor de ese capítulo XXII, libro I de SCG, vinculado con la existencia de Dios más allá de los límites esenciales (2009, p.48-49). Dios no es en sí mismo *ens* (existente), sino *esse* (ser), porque no le debe su existencia a nadie; Dios es el “Ser” en todo lo que ello implica. Pero Gilson dice que llamemos a Dios *existente* en aras de aclarar lo que quiere exponer (2010, p.45). Ser existente es tener existencia actual (*actus essendi*). Hay un algo que es recipiente de ese *actus essendi*, ese algo es la esencia. Esto en la ontología tomista tiene como consecuencia que todo ser que no es Dios es finito, porque es el acto de existir limitado por una esencia.

Gilson dice que, si vemos este postulado al revés, Dios es infinito en virtud de su propio concepto (2010, p.49). Puesto que en el acto puro de existir o de ser, pese a que tiene esencia, ésta no lo limita. De manera que santo Tomás de Aquino concuerda perfectamente con san Gregorio Palamás, en cuanto a que la persona o el ser no están limitados por la esencia. Aunque Aquino equiparó el ser con la esencia y con ello los atributos divinos, el Ser divino trasciende los límites de su esencia sin desvincularse de ella, como dijo en el Volumen I, libro I, capítulo XXII de SCG (Robles & Robles, 2007, p.98). Vemos cómo indirectamente la cita de san Gregorio Nacianceno de las *Tríadas* 3.2., número 12, sirve de encuentro entre Aquino y Palamás: “*Aquel*

que Es abrasa en sí todo el Ser” (Perrella et al., 2005, p. 871). De manera que ambos afirman que la hipóstasis no es fruto de la esencia y que dicha hipóstasis existe más allá de una esencia que la limite porque es infinita. La única diferencia no salvable es que Palamás y toda la tradición ortodoxa, no aceptan un concepto de simplicidad divina basado en la igualdad de esencia y ser.

A manera de recapitulación, tanto Aquino como Palamás, pese a sus diferencias respecto a la esencia, reconocen que la teofanía de *Éxodo* 3, 14 demuestra la existencia personal de Dios. Además, ambos concuerdan en que el Ser de Dios no puede ser fruto de la esencia. Por último, a pesar de tener acentos diferentes en su modelo ontológico de Dios, Aquino en la esencia, Palamás en la persona, ambos reconocen que Dios existe más allá de los límites de la esencia. Y aún me atrevería a afirmar que Aquino estaría de acuerdo con la visión del concepto *enhipostatón* de Palamás, puesto que la razón de ser de la esencia y los atributos divinos son las hipóstasis, ya que afirman que la existencia de Dios tiene que ser personal, puesto que no es una cosa que se manifiesta sino una persona.

2.4 Santo Tomás de Aquino y san Gregorio Palamás, ¿comparten la relación de acto y persona divina? Un encuentro vis a vis del actus purus y la ἐνέργεια.

En este punto de los hallazgos quisiera exponer que tanto Aquino como Palamás comparten la relación estrecha de sus conceptos de acto con la existencia personal. Quiero dejar claro que Aquino no conoció el concepto *energeia* al estilo bizantino, él habla de acto. Palamás usa la expresión *energeia* no corresponde del todo con el acto de Aquino. El acto tomista y la *energeia* palamítica coinciden como concepto que se usa para llamar la actividad divina, pero discrepan en que para Palamás también incluye a los atributos del sujeto. Cosa que para santo

Tomás no aplica. Por eso, para no confundir al lector me referiré al acto que proviene de la persona como actividad.

En el hilo argumentativo iré exponiendo los distintos textos de ambos filósofos, en los que justifican que la existencia de Dios bajo la modalidad de persona es intrínsecamente dinámica y autocomunicativa. Es en este aspecto donde pese a las diferencias Aquino y Palamás tienen puntos de encuentro. Pero al lector puede ser que le parezca extraño y se preguntará por qué acentuar algo que quizás debe ser evidente, ya que la persona es dinámica por naturaleza porque actúa. Si la persona existe entendemos que está presente, de forma que existir es estar activamente presente (Clarke, 1993, p. 609). De manera que existir es la actualidad de cualquier cosa existente, sin duda la existencia va ligada a la actividad (Gilson, 2001, p.70). Lo que quiero exponer es cómo el *actus purus* de Tomás tiene un paralelismo interesante y no contradictorio con la *ενέργεια* de Palamás, aun cuando son conceptos diferentes tienen una estrecha relación. De manera que el fin de este apartado es señalar esa similitud entre ambos pensadores en cuanto a la existencia activa de la persona.

Comienzo mi exposición con las posturas del doctor angélico remitiéndome a *STh I*, cuestión 29, artículo 3 (Martorell et al., 2009, p.325). En esta cita Aquino expone que “*ser persona es el modo de ser perfecto*”. Esta es la premisa de donde estoy partiendo. A ésta quiero añadir la estrecha relación que tiene el ser y el acto, como Aquino expone en *SCG*, volumen I, libro I, cap. XXII (Robles & Robles, 2007, p.98). En dicha cita Tomás de Aquino explica la relación entre potencia y acto. Pero como Dios no admite en sí tipo alguno de potencialidad, Dios es acto puro. El que Dios sea acto puro es consecuencia que en Dios su ser es su esencia. Recordemos lo expuesto en el apartado anterior donde demostré que ambos filósofos piensan que Dios no existe limitado a su esencia. Es decir, que su ser no es sólo esencia. De ahí que la

manera más eminente de Dios existir es la persona, como mencioné en la cita de inicio. Por consiguiente, en Aquino podemos decir que las personas divinas están estrechamente vinculadas al acto puro, aunque no lo mencione de manera explícita, como sí lo hace Palamás con la *energeia*.

Lo que busco justificar, ante todo, es que la existencia personal de Dios es fundamentalmente dinámica y autocomunicativa. Es necesario hacer presente que las hipóstasis de la Trinidad son poseedoras de ese acto puro del cual santo Tomás está hablando. Las divinas hipóstasis son las existentes por excelencia, las que poseen en una sola esencia el puro acto subsistente de existir (Clarke, 1993, p.609-610). Pero además de ser poseedoras del puro acto de existir, también son auto comunicadoras de ese bien desde los atributos personales de la inteligencia y la voluntad. Éstos refuerzan aún más el aspecto del primado de la persona divina en Aquino, sobre la esencia divina, puesto que la autocomunicación es un ejercicio de los dos atributos personales mencionados, y no son fruto de una emanación al estilo de Plotino. La autocomunicación de la existencia se da, no sólo por la voluntad o la inteligencia, sino por el amor. En el aspecto del amor entraré un poco más adelante.

En santo Tomás he encontrado bastantes textos que justifiquen esa existencia del Ser divino como fuente de todo acto, por ser el motor inmóvil. Gilson en *El ser y los filósofos* abunda más en este aspecto de la existencia como algo dinámico no estático que quiero mostrar de Aquino. Él comenta de Aristóteles, que para este “*el ser*” no es mismidad solamente, sino energía y eficacia (Gilson, 2001, p.70). De ahí que se haya dado doble significación a “*ser*”, que los discípulos de Aristóteles en el medioevo harán bajo la distinción de *actus primus* y *actus secundus*. El *actus primus* se refiere a lo que la cosa misma es o al acto de ser. El *actus secundus* es cualquier acción que ejerce aquello que “*es*”. La realidad de la cosa está constituida por todos

los *actus secundus* que aquello que “es” ejecuta. Dejando claro que una cosa es lo que el existente hace respecto a sí mismo como con respecto a los demás (Gilson, 2001, p.70). Con esto que expone Gilson queda claro que ser es mucho más que un estado estático, sino que es intrínsecamente dinámico. Esta distinción es fundamental de cara al análisis que se hará con la distinción palamítica de esencia/*energeia*.

Más allá de *SCG*, libro I, cap. XXII hay más citas que justifiquen este aspecto dinámico de existir. Me remito también a *SCG*, volumen I, libro I, cap. XLIII donde dice: “*por el mismo hecho de que un ser está en acto, es activo*”, cuánto más, Dios que es acto puro (Robles & Robles, 2007, p.147). En la misma obra, libro II, cap. VII, santo Tomás explica que la única forma de potencialidad en Dios es la llamada potencia activa (Robles & Robles, 2007, p.325). Puesto que Dios es la fuente de todo acto, de ahí que lo sean las personas divinas. Luego también en *SCG*, Libro I, capítulo XIII, Aquino presenta al Ser divino como agente y motor de todo movimiento (Robles & Robles, 2007, p.64).

Después de justificar con los textos que Dios es motor inmóvil, fuente y plenitud de todo acto, vamos a la consecuencia lógica de que Dios sea todo esto: la autocomunicación de las perfecciones. Me remito a *De Potentia Dei*, cuestión 2, artículo 1 (Moros & Ballesteros, 2001, p.19). En esta cita Aquino expone que la naturaleza de cualquier acto es comunicarse a sí mismo. Santo Tomás dice también que la naturaleza divina es acto máximo y purísimo, de ahí que ésta busque comunicarse. O sea, que se infiere que Dios en su perfección busca comunicar sus bondades, ya sea *ad intra* o *ad extra* de la Trinidad.

Santo Tomás vuelve a exponer el aspecto comunicativo de la naturaleza divina en *STh I*, cuestión 19, artículo 2 (Martorell, 2009, p.244). El ser supremo o uno inferior por naturaleza va a tratar de buscar de comunicar los bienes que posee, pues cada agente que existe quiere

comunicar su perfección. De esta forma, hasta aquí tenemos que Dios es el motor inmóvil, que empuja todo al acto y el acto lleva a la comunicación. Pero al factor del acto puro y la autocomunicación de las hipostasis divinas va unido el elemento fundamental que hace posible la comunicación de Dios *ad intra* y *ad extra*, y es el aspecto del amor que antes mencioné. El amor es una relación que necesita de dos o más personas para poderse dar, y en breve veremos cómo es la fuente directa del dinamismo de las personas divinas, no sólo entre ellos, sino con el mundo creado.

Santo Tomás habla sobre si hay amor en Dios en *SCG*, volumen I, libro I, capítulo XCI (Robles & Robles, 2007, p.260). En dicho capítulo, Aquino comienza su exposición situando al amor como un ejercicio de la voluntad. Ello conlleva que haya un amante (parte activa) y un amado (parte pasiva), dinámica que, aunque ese pasaje no lo menciona, se da en el seno de la Trinidad. A la luz de la tradición occidental en este aspecto, el Padre es el amante que engendra a su amado, el Hijo. Pero como el Hijo es su substancia, es recíproco en su amor, de manera que en la reciprocidad de ese amor procede el Espíritu Santo. Aquino está claro que, aunque esas relaciones de amor se dan en Dios, no hay posibilidad de pasividad alguna de parte de las hipóstasis divinas las unas con las otras, puesto que, si se asumiese que alguna es pasiva, se le estaría menoscabando la divinidad. De hecho, el concepto de amor como ligadura ontológica de la Trinidad viene de san Agustín.

El amor es el elemento dinamizante que hace que Dios uno y trino busque comunicarse. De forma que Dios se ama a sí mismo (en el seno de la Trinidad) y a lo que es distinto de sí (el mundo creado). Pero la dinámica del amor funciona, según se expone en la cita, tomando en cuenta que el amante quiere el bien del amado, el bien del amado se da con la unión entre el amante y el amado. De ahí que el amor sea presentado como una virtud unificante, como cita

Aquino al Pseudo Dionisio en *De Divinis Nominibus* capítulo 4, número 5 (Areopagita, 2002, p.35) .

En resumen, podemos decir que en la concepción de persona divina de santo Tomás subyace las siguientes posturas: Que la persona es el modo de ser más perfecto. En Dios, como su esencia es su existencia, implica que es acto puro. Y en ese acto puro queda implícito que las personas de la Trinidad de alguna forma tienen que ser dinámicas en su forma de existir. Sí se existe como persona, necesariamente se van a buscar comunicar tus perfecciones, con mayor razón el primer “Ser” que posee todas esas perfecciones buscará comunicarlas. El elemento que empuja al primer Ser, como persona, es el amor. Como el amor es un acto de voluntad, cualquier comunicación necesariamente tiene que venir del consentimiento de la voluntad. De ahí que todo el dinamismo de Dios esté fundamentado en el consentimiento de ese Dios uno y trino que es acto puro. De manera que podemos concluir que, para Aquino, la existencia personal de Dios sin duda es una activa y autocomunicativa.

El aspecto de la relación acto y persona divina en san Gregorio Palamás va vinculado fundamentalmente al concepto de *ἐνεργεία*, que se traduce como acto. Pero el acto tiene más de un valor semántico en la ontología palamítica, porque Palamás equipara otras cosas al acto, como en breve explicaré. Para entender la ontología del acto en Palamás, es necesario examinar qué categorías de Aristóteles reconoció para la especulación filosófico-teológica sobre Dios. Meyendorff (2010, p. 210) nos dice que las categorías que san Gregorio utilizó son la de relación y acción. La categoría de relación la aplicó en el seno de la Trinidad, la de acción la utilizó en la relación de Dios con el mundo creado. Pero ésta última tiene su raíz en la Trinidad misma.

San Gregorio en las *Tríadas* 3, 3.2., número 6, abunda más sobre el concepto *ἐνεργεία*, explicando que dicho concepto, además de significar acto, se refiere a los atributos divinos.

Palamás basa su propuesta de equiparar los atributos divinos con el acto divino, porque así los Padres de la Iglesia que le precedieron lo interpretaron (Perrella et al., 2003, p. 859). De manera que los santos padres los denominaron: *φυσικας ενεργείας* (actos naturales). De ahí que Palamás equipare los atributos o potencias divinas con los actos. Cuando se lee a Palamás en el original griego, puede asumir cualquiera de estos tres significados. Por lo tanto, damos por sentado que Palamás en su ontología nos presenta que los atributos divinos son actos sin principio.

En las *Tríadas* 3.1, número 18, san Gregorio explica que los actos/*energeias* no son autosubsistentes o autohipóstaticos, como él los llamaría (Perrella, 2003, p. 803). Todo lo contrario, los actos están siempre vinculados en origen a una persona. Y aunque Palamás no lo dice en esa cita, también de forma tácita están mediados por una esencia, como veremos en breve.

Ahora es preciso definir la relación de los actos con las personas divinas. En las *150 Centurias*, en el número 112, explica que el acto es común a las personas divinas (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 211). En este número hace también la interesante observación de que Dios es igual a sí mismo en las relaciones que se dan entre sus miembros, de manera que las personas divinas coexisten entre sí en un único acto natural, pleno, eterno, inaccesible, sin confusión. Aquí en este aspecto de unión estrecha, en esta casi fusión de las divinas personas por los atributos, vemos otro concepto trinitario importante para la tradición oriental llamado *περιχώρησις* (compenetración). Palamás lo menciona en el 104 de las *Centurias*, donde abunda más sobre compenetración de las divinas hipóstasis que mencionó en el número 112 (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 201). *Pericóresis* es un concepto importante porque es el que justifica que los actos sean los de una sola entidad con tres personas.

Otro elemento no menos importante a la hora de establecer nuestra conexión con Aquino es el elemento de la voluntad divina y su relación con el acto. En el mismo número 112, Palamás presenta que el acto está enraizado en la voluntad de los tres, de ahí que el acto sea común. Por consiguiente, se da una dinámica donde la iniciativa viene del Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu Santo. Así, la voluntad de los tres es una, al igual que su acto. Con lo aquí expuesto, quiero justificar que el acto está enraizado en la persona, en la voluntad misma de ésta. El acto no es un fenómeno aislado que aparece y desaparece de la nada.

Expuesta la relación del acto y la persona, explico la relación del acto con la esencia. La ontología palamítica afirma que la esencia divina es supraesencial. Está más allá de cualquier atributo que posea, es un *híper*, que es herencia directa del apofatismo del pseudo Dionisio. Esa afirmación de la supraesencialidad de la esencia está presente en todas las obras palamíticas, pero dejo de referencia al lector *Tríadas* 3, 3.1., número 24 (Perrella et al., 2003, p.813). En el citado número también se lee que el acto/*ἐνεργεία* es increado e inteligible, puesto que Dios siempre los ha poseído. Hace la interesante aclaración, que el único atributo creado es el conocimiento del futuro, porque va ligado a la creación del tiempo.

Pero queda la duda: ¿Para Palamás el acto es igual a la esencia? La respuesta es: no. En el número 143 de las *Centurias*, san Gregorio dice que la *ἐνεργεία* es el movimiento esencial de la naturaleza, de forma que el acto es una consecuencia de la esencia, ya que es un reflejo activo de lo que es la esencia (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 249). En la relación de esencia y *energeia* se da una dinámica que recuerda un poco al fenómeno y al noumeno de Kant. La esencia en Palamás asume un rol de noumeno y la *energeia* el de fenómeno. Una cosa es lo que es la esencia supraesencial, que nadie en el mundo creado conoce ni entiende. Y otra cosa es lo poco

que podemos saber de la esencia a través de sus fenómenos (los actos/*energeia*). Sobre esto abundaremos en el próximo capítulo.

Una vez explicada la relación acto y persona, acto y esencia, ¿dónde queda el aspecto de relacionalidad y autocomunicación del acto divino en Gregorio Palamás? El aspecto de la relacionalidad es visible con una mayor claridad en la relación que se da entre las divinas personas. En el número 112 de las *Centurias*, san Gregorio expone el tema de la procesión de las divinas personas (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 211). Es el Padre el origen de las otras hipóstasis, y en quien subyacen los atributos esenciales, y por supuesto, en quien subyace el acto. Es el Padre, quien en la relación que se da en la pericóresis con las otras hipóstasis, transmitiendo el acto a sus pares. De manera que en Dios el aspecto relacional está presente en las dinámicas intratrinitarias que se dan entre las hipóstasis, y, por consiguiente, el acto es parte de esa dinámica.

En el aspecto de autocomunicación y relación con el mundo creado, Palamás recurre a una imagen platónica del Sol que comunica sus bienes. Esta imagen está presente en *Centurias* números 68 y 92, donde presenta a Dios como el sol divino que comunica sus bienes por sus rayos, que serían la *ἐνεργεία*/actos. Palamás lo expone en la siguiente analogía que dice: así como el sol calienta, ilumina, da vida y crecimiento, de la misma manera Dios comunica sus bienes por la actividad divina (Sinkewicz & PIMS, 1988, pp. 163, 191). Así como el sol da sus bienes sin discriminación, Dios también hace partícipes a sus criaturas de sus actos que son a la vez sus atributos participables.

Recapitulo las posturas de Palamás para hacer la comparación final con Aquino en este punto. En la metafísica palamítica, el acto va estrictamente vinculado a la persona. En la relación con la esencia, el acto forma parte de la esencia, pero no es la esencia. El aspecto de relación y

autocomunicación se restringe a la compenetración de las hipóstasis divinas que comparten un solo acto, de manera que cuando proceden a comunicar sus dones al mundo creado, lo hacen, ante todo, voluntariamente y sin distinción.

Ahora bien, ¿podríamos afirmar que santo Tomás y san Gregorio comparten una visión común de la persona divina como fuente de los actos? La respuesta es afirmativa. Ambos en sus escritos parten de la persona divina como fuente de sus respectivos conceptos del término acto. Tanto Aquino como Palamás reconocen a la Trinidad como poseedora de actividad, respectivamente, a pesar que los conceptos de acto comparados no son del todo equivalentes. Otro elemento de encuentro es que para ambos la energía como comunicación es fruto de la voluntad. Aunque si bien Aquino también le añade el intelecto, no creo que Palamás discreparía en la participación de ese atributo personal. Para los dos es claro que la acción es consentido por la persona, no algo que sale de manera involuntaria, al estilo de las emanaciones neoplatónicas. La otra semejanza es que la Trinidad comparte una sola acción. Tomás y Gregorio también estarían de acuerdo en ver al Padre como fuente del acto en la procesión trinitaria, culminando en un solo acto, puesto que, por la compenetración de las personas, pericóresis, tienen una sola esencia, compartiendo los atributos, y, por ende, la actividad.

En el aspecto de la relación energía y esencia, Aquino plantea que el Ser de Dios es su esencia, o sea que Dios es su propia existencia. De forma que Dios es el que posee el puro acto de existir, tiene como implicación de facto que Dios es acto puro y el motor inmóvil. Vemos una relación directa entre el acto y la esencia en santo Tomás. En san Gregorio es una metafísica distinta porque éste no equipara esencia a los atributos, sino que los hace parte de la esencia, pero no son la esencia. Lo que sí equipara es las potencias o atributos divinos a los actos (energía/acción), los cuales sí reconoce que tienen una relación ontológica estrecha con la

esencia, siempre dependiendo en última instancia de las hipóstasis. Palamás, pese a su apofatismo extremo sobre la esencia divina, sí reconoce que la esencia supraesencial pone todo en acto. Ahí podemos ver otro punto de encuentro con santo Tomás.

También hay que señalar el aspecto de autocomunicación de Dios a través de su actividad. Aquino deja muy claro en los textos citados, que del hecho de existir y estar en acto, ello conlleva necesariamente comunicación. Es prácticamente una consecuencia lógica de existir, estar en acto y comunicar aquello que se posee, sea Dios o un ser inferior. San Gregorio, por su parte, nos muestra su herencia neoplatónica mostrándonos la analogía del sol divino, que por sus rayos comunica sus bondades sin restricción alguna. Como diría la cita de Jacques Maritain, que menciona Clarke, es “*la básica generosidad de la existencia*” (1993, p. 605). De esta forma por medio de sus infinitos actos hace partícipe a toda la creación de sus bondades. Por lo tanto, Aquino y Palamás no entran en contradicción con este aspecto. Ambos creen que la comunicación se da por medio del acto, sólo que los dos parten de distintas metafísicas sobre la esencia.

Por último, en un tema un poco más complejo, para ambos el actividad es el garante de la existencia del “Ser” divino. Para san Gregorio las manifestaciones de la divina *ἐνεργεία* son el garante de la existencia de Dios. En el caso de Palamás, éste restringe sólo a hablar de los actos/*energeia*. Recuerdo al lector que, sobre la esencia, san Gregorio cae en el apofatismo de decir que es supraesencial y no podemos saber nada de ella. Palamás sólo se atreve a hablar de las manifestaciones del Dios supraesencial por medio de sus actos/*energeia*. Gregorio sólo habla que Dios existe y se manifiesta por sus atributos (*ἐνεργεία*), los cuales debemos recordar que al mismo tiempo son su actividad. Con un temor reverencial no se atreve a afirmar cómo existe, puesto que no puede afirmar nada de la esencia.

Por otro lado, vemos cómo Aquino en *STh I*, cuestión 2, artículo 3, expone sus famosas 5 vías para demostrar la existencia de Dios, y una de ellas va ligada al acto (Martorell et al., 2009, p.110). Me refiero a la primera, donde vincula todo al movimiento del primer motor. Si se mueve, tiene que existir. A esta premisa Palamás no se opondría, puesto que dice que la esencia supraesencial dota de actividad todo cuanto ha creado. Por lo tanto, santo Tomás y san Gregorio comparten una curiosa similitud en cuanto a que la energía como actividad es el garante de la existencia divina, esto a pesar de que ambos tienen metafísicas sobre la esencia, y conceptos de acto no del todo compatibles que son distintas. Ambos parten de premisas distintas desde sus respectivas metafísicas y llegan a conclusiones prácticamente iguales.

3. *Respuesta a las objeciones*

Después de exponer los hallazgos fruto de las comparaciones entre los conceptos de persona divina que tienen san Gregorio Palamás y santo Tomás de Aquino, puedo concluir en cierta medida que todas las objeciones presentadas al principio de este capítulo francamente son incorrectas. Ha quedado clarificado por medio de los textos de Aquino que éste en ningún momento da un valor excesivo a la esencia divina, de manera que su ontología pudiera desvirtuar el dogma trinitario, sino todo lo contrario. Tanto en san Gregorio Palamás como en santo Tomás de Aquino, legítimos representantes de sus respectivas tradiciones, ambos afirman el primado de la persona divina sobre la esencia. Los dos son conscientes que cualquier acento indebido en la esencia saben que degeneraría al Dios trinitario en una entidad emanantista al estilo de los neoplatónicos.

En la parte de los conceptos de autoconocimiento, autoconciencia o capacidad de razonamiento que para los ortodoxos son meras proyecciones de la antropología filosófica en Dios, lamentablemente para ellos esos elementos están presentes en Palamás, quizás no de una

manera explícita. Pero cuando Palamás habla de omnisciencia o de autocontemplación, podemos decir que son sinónimo de aquellos elementos de la persona que el oriente crítica a la tradición latina en la persona de santo Tomás.

Otro elemento presente en las objeciones es el uso del término: *αιτιον* (causa), el cual santo Tomás objeta. a los orientales y dice que es preferible usar principio, puesto que el término causa se podría interpretar como causalidad en el contexto trinitario, pudiendo provocar el malentendido que las otras hipóstasis son creadas por el Padre. Este problema también va enlazado al del *filioque*. Como dije anteriormente, es un problema que está presente en la tesis, el cual se podría iluminar desde la comparación que hacemos. Pero no corresponde a la filosofía resolverlo, sino a la teología.

No obstante, vimos cómo en el opúsculo *Contra Errores Graecorum* de Aquino, éste da unos argumentos contundentes contra las posturas de Palamás sobre este tema. En su escrito, da la impresión de que, con la justificación de la consubstancialidad del Hijo, queda claro que es una consecuencia lógica que participe en cierto modo en la espiración del Espíritu Santo. Lo lamentable es que no pude encontrar en Palamás al momento un punto que pudiera rebatir ese argumento, por lo que puedo decir que el tema del *filioque* entre san Gregorio y santo Tomás es un tema abierto.

A favor de mi planteamiento de la existencia de puntos de encuentro entre ambos filósofos, creo que los hallazgos han sido bastante positivos, pero tengo la intuición que hay mucho más de lo que encontré. Vemos que las definiciones de persona en Aquino y Palamás reúnen elementos comunes para coincidir en su ontoteología de la persona divina. Luego en el aspecto del primado de la persona sobre la esencia que es tan delicado, se observa que, pese a que Palamás escriba con furia contra los escolásticos bizantinos en ese punto, el máximo

exponente de la escolástica latina dice que la persona va antes de la esencia. De este modo se derriba un mito, que muchos autores ortodoxos repiten sin fundamento sobre el pensamiento ontoteológico de los católicos romanos.

Es fundamental ver que las aparentes contradicciones son fruto de cómo cada tradición reflexiona sobre el mismo tema desde una metafísica diversa. Encontramos que, para los latinos, se reflexiona primero en la naturaleza y luego en el agente que la posee. En el oriente es al revés: primero se analiza la persona y luego la naturaleza como contenido de la persona.

Con la exégesis filosófica del pasaje de Éxodo 3, 14, ambos filósofos nos han provisto puntos de encuentro. Ha quedado demostrado que para ambos la teofanía del Horeb donde Dios revela su nombre: “*Yo soy el que soy*”, es ante todo la manifestación de una persona. Aquino también se aventura a decir que no sólo es una manifestación personal, sino que Dios mismo revela lo que es. San Gregorio estaría de acuerdo con lo primero, pero discreparía de lo segundo. Pero en lo que se refiere a la manifestación personal de Dios, no discrepan. Por otro lado, tanto Aquino como Palamás concuerdan en que Dios no puede tener una existencia limitada a su esencia. También se presentó que ambos llegan a conclusiones iguales en cuanto a que la manifestación de Éxodo 3, 14, refuerza el primado de la persona sobre la esencia, ya que el Ser divino para ambos no puede ser únicamente esencia.

En el aspecto de la estrecha relación de la persona y la actividad, observamos una similitud muy interesante entre el acto puro de Aquino y la *energeia* de Palamás. Ambos tienen nociones de acto distintas, pero presentan como el acto tiene su origen siempre en la persona, puesto que acto por sí mismo no puede tener subsistencia. Para los dos el acto es el vehículo de comunicación de las perfecciones divinas y es al mismo tiempo garante de la existencia del ser divino. Lo anterior nos lleva a concluir que san Gregorio Palamás y santo Tomás de Aquino

comparten muchos puntos en común respecto al concepto de persona divina. Ambos presentan una ontología donde la persona divina desempeña un rol fundamental como cimiento de su propia subsistencia y fuente de la comunicación de sus atributos por medio de la actividad.

Capítulo 2

El concepto de esencia divina, lugar de conflicto *entre la ontología palamítica y la tomista.*

En el presente capítulo tiene el objetivo exponer cómo, pese a las diferencias marcadas entre la metafísica de la esencia divina de san Gregorio Palamás y santo Tomás de Aquino, hay puntos de compatibilidad y hasta de convergencia en ambas metafísicas. En lo que se refiere a muchos de los anti escolásticos bizantinos asumieron que las posturas de los humanistas bizantinos que admiraban la escolástica seguían sus postulados fielmente. Aunque los humanistas bizantinos eran conocedores de la escolástica de occidente, no fueron los representantes más fieles de las posturas de occidente en el oriente. De ahí que haya tantos malos entendidos entre el pensamiento cristiano oriental con el latino.

Palamás y sus epígonos anti latinos lucharon con un humanismo bizantino que según ellos pensaban, “representaba” el pensamiento filosófico de la Iglesia de Roma. Pero en realidad es una escolástica que no es exacta a la de occidente, que también tiene una fuerte influencia de otras escuelas bizantinas, en especial, del neoplatonismo, que en el renacimiento bizantino estuvo tan activo, hasta la caída de Bizancio en 1453; una escolástica oriental que no es un reflejo fiel del pensamiento tomista, salvo en determinados puntos. En el tema de la esencia muestra un problema con dos aspectos: uno epistemológico y el otro metafísico. El problema epistemológico está en si se puede conocer o no la esencia divina, y si es definible. Abordaré este tema en el apofatismo ante la esencia divina, tanto en Palamás como en Aquino. En cuanto al problema metafísico, expondré las diferencias de ambas corrientes metafísicas sobre la esencia divina, las cuales tienen como eje de conflicto la simplicidad divina y la relación de Dios con sus atributos.

1. *Objeciones a las similitudes en el ámbito de la esencia divina*

Las objeciones se originan en dos grandes factores determinantes que generaron las grandes diferencias entre Palamás y Aquino: la interpretación que cada uno hace de las obras del *Corpus Areopagiticum* y las disputas teológicas que cada cual tuvo que enfrentar en sus respectivos contextos históricos respecto a la esencia divina. Como mencioné las objeciones en este tema de la esencia es que las acusaciones contra el tomismo de parte de Palamás y sus seguidores, están basadas en las disputas con humanistas bizantinos que el oriente pensó eran auténticos tomistas..., cosa que no es cierta, puesto que muchas de las posturas de los rivales de san Gregorio, como Barlaam de Calabria o Gregorio Akyndyno, no necesariamente son fieles a la doctrina de Aquino. Esto lo iremos viendo poco a poco en el desglose de los temas.

La primera parte de las objeciones radica en la interpretación de las obras areopagíticas por parte de santo Tomás, en concreto, el tema del apofatismo en ambas tradiciones. Los orientales discrepan que éste reinterpretara las dos vías de conocimiento de Dios, reduciéndolas a la vía de la eminencia. Para efectos de las discrepancias, Aquino optó por la vía catafática, al dar un nombre que mejor recogiese lo que es Dios, y ese nombre es “*Ser*”, cosa que los orientales van a tomar como un intento de definir a Dios. Toca en el capítulo analizar si en verdad esta es la postura de santo Tomás en este tema. La importancia del tema del apofatismo de cara al concepto de esencia que en este capítulo estamos trabajando, es que para Palamás, la esencia de Dios es supraesencial, por lo tanto, incognoscible. La pregunta que aquí surge es, si para Aquino también lo es. Palamás y sus seguidores dicen que la única forma de conocer a Dios es por medio de sus *energeias*. Santo Tomás, aun no teniendo este aspecto de la distinción esencia/*energeia* en su metafísica de Dios, ¿estaría de acuerdo con esto?

De cara al problema más complejo del capítulo, el de la simplicidad divina, quiero exponer de forma resumida la diferencia fundamental entre Palamás y Aquino en este tema. La gran diferencia es a causa de la distinción que hace Palamás en Dios de esencia/*energeia*. Este tema de la distinción es clave para el análisis comparativo, porque es ver de raíz el problema de la participación que abordaré en el siguiente capítulo.

En el contexto de san Gregorio, éste se tuvo que enfrentar al problema teológico de justificar si al modo de participación de la vida divina, a la que hace alusión la *Segunda Carta de San Pedro* (2Pe 1,4): «*Partícipes de la vida divina*», ¿Es ésta una realidad simbólica o real en la vida del creyente? (Lossky, 2009, p.51). Sobre todo, teniendo en cuenta que un problema teológico ocasionó un problema metafísico grave. ¿Cómo se participa de la vida divina? ¿Es de manera substancial? De ser substancial la participación caemos en el panteísmo, que es imperdonable para cualquier filósofo o teólogo cristiano.

Ante esta situación, san Gregorio acudirá a la autoridad de los textos del Pseudo Dionisio Areopagita para buscar una salida ortodoxa al problema planteado. El Areopagita en su obra *Sobre Nombres Divinos*, hace una serie de movidas conceptuales para explicar la realidad divina en cuanto a lo que se puede conocer de esta fuente a lo que no se puede. El Pseudo Dionisio hace la oposición entre las uniones (*ένώσις*) frente a las distinciones (*διακρίσεις*) en la esencia divina. Las uniones son definidas por el Areopagita, como los aspectos secretos de Dios, los cuales se manifiestan poco. En ese aspecto cae la esencia divina, la cual es supraesencial. La esencia concebida así está en reposo absoluto sin ningún tipo de manifestación. Este aspecto de la esencia supraesencial es incognoscible para cualquier raciocinio (Lossky, 2009, p. 54).

Por otro lado, las distinciones son procesiones (*πρόοδοι*) de Dios al exterior de sí mismo, son sus manifestaciones (*εκφάνσεις*). Dionisio Areopagita también las llama virtudes o fuerzas

(*δυνάμεις*), de las cuales participa todo cuanto existe. Palamás las renombrará acto (*ενέργεια*), luz increada o gracia (Lossky, 2009, p. 55). El Areopagita con esta movida lo que busca es definir lo que de Dios se puede conocer y lo que se escapa al conocimiento.

Este aspecto de uniones y distinciones es el cimiento de la distinción que Palamás introduce de manera formal en el pensamiento ortodoxo. Desde esta plataforma, Gregorio establece la distinción esencia y *energeia*, para poder definir no sólo lo que podemos conocer de Dios, sino, además, explicar cómo se comunica con la creación, ya que al mismo tiempo es una herramienta que usa para justificar su concepción de la simplicidad divina. Además, que esta distinción que Palamás introduce, sirve para justificar también que Dios es uno y múltiple simultáneamente en sus actos, algo que sus detractores usaron para acusarlo de doteísta o de politeísta. En resumen, de esta distinción recibe las herramientas necesarias para resolver el problema de la participación que sus rivales le plantearon sobre la vida divina. El problema como está planteado va enraizado en la concepción misma de la esencia de Dios que éste tiene. Más adelante en este capítulo explicaré la distinción de forma más detallada

Evidentemente si se conoce la postura de la contraparte occidental de la escolástica, vemos de entrada que no es compatible con la tradición latina aparentemente. Ésta última concibe la simplicidad divina, como la igualdad de todos los atributos divinos a la esencia divina..., concepción heredada de la influencia platónica de san Agustín. Ni por casualidad hay una postura semejante a la distinción de Palamás de esencia y *energeia*, por lo menos, no en el tomismo.

Ahora, viendo las diferencias fundamentales entre ambas concepciones de la esencia divina, vayamos a las objeciones que hay al buscar similitudes entre ambas posturas. La primera objeción por parte de los orientales descansa en la no compatibilidad del Dios como acto puro de

Aquino, con la *energeia* de Palamás. Esto se debe a que ellos conciben que Aquino restringe a Dios en su esencia y no puede ser Dios algo que exista fuera de su esencia en el tomismo (Lossky, 2009, p.66). La otra objeción que trae la distinción de san Gregorio frente al tomismo es que la *energeia* no es propiamente esencia: ¿Sería Aquino capaz de reconocer la *energeia* como una modalidad de existencia de Dios, de haberla conocido? Aparentemente la respuesta sería negativa, porque es una existencia que, a primera vista, está o radica fuera de la esencia. Pero más adelante veremos si lo es o no.

La *energeia* como manifestación exterior de la esencia, tendría que ser interpretada en el tomismo como un producto exterior de la esencia, el cual sería creado si se trata de ver desde el tomismo, según sostiene Palamás. ¿A qué viene entonces pensar que sería creado? Resulta sencillo que, para Tomás, todo lo que está fuera de la esencia divina pertenece al orden de lo creado. Por lo tanto, hay que revisar en santo Tomás si los atributos divinos como manifestaciones de la esencia divina *ad extra* son necesariamente criaturas.

Otra crítica de la ortodoxia al tomismo radica en que la gracia como atributo por el cual se participa de la vida divina necesariamente implica causalidad. De manera que aquello que para los orientales es increado, como la gracia y demás atributos divinos, para el occidente, según ellos, es creado. Esa proposición hay que tomarla con pinzas y no asumir su veracidad de buenas a primeras, puesto que los orientales no la han debatido con auténticos representantes del tomismo en oriente. Este aspecto de causalidad de los atributos divinos y lo sobrenatural, lo investigaré en este capítulo en aras de presentar si en verdad, santo Tomás piensa eso.

Otra interrogante que surge a raíz de la distinción de Palamás es la relación de Dios con sus atributos. Palamás concibe la relación de Dios con sus atributos como la de un ente igual a las manifestaciones de sus actos (Bradshaw, 2006, p. 238). Ahora, habría que plantearse si la

relación del ente con sus facultades, tal como lo ve Aquino, es compatible con ello o no. Otra cosa que habría que plantearse es: la distinción de esencia y energía, ¿no podría ser conciliada con el tomismo, con la distinción que occidente hace de actividad inmanente y actividad transitiva?

2. *Influencia del Corpus Areopagiticum en el apofatismo de la esencia divina, enlace en la epistemología de Dios entre Aquino y Palamás.*

La esencia divina es algo que no puede ser definido, dada la inmensidad y la inefabilidad del concepto. Ante la dificultad de poder hablar de la esencia divina, tanto san Gregorio como santo Tomás tuvieron el mismo maestro, el cual les dio una doctrina sólida, aceptada tanto en oriente como en occidente. Nos referimos al autor desconocido que se hizo llamar Dionisio Areopagita. Este padre de la Iglesia del siglo IV fue determinante para el pensamiento filosófico cristiano, pues por su medio, el cristianismo asimiló mucho del neoplatonismo. El Pseudo Dionisio fue lectura obligada tanto en oriente como en occidente a lo largo de muchos siglos. En la época de Palamás, muchas de las disputas orientales del momento tenían como raíz la interpretación ortodoxa de dichos textos. Para Aquino también fue una lectura determinante, porque se estudiaba en la Universidad de París, cuando él era estudiante de san Alberto Magno (Toscano, & Ancochea, 2009, p.74).

Una de las grandes aportaciones de las obras areopagíticas a los dos filósofos en cuestión, fue la vía positiva llamada catafática, y la vía negativa llamada apofática. Cada cual, dentro del contexto de su tradición, lo aplicó como mejor entendió. El gran reto que ambos tienen es hablar de una esencia divina, de la cual se puede decir todo y al mismo tiempo nada. El Pseudo Dionisio les dio las herramientas para poder afrontar ese reto.

Quiero comenzar con la postura de san Gregorio Palamás respecto al problema de hablar de la esencia divina. Mi propósito es exponer cómo Palamás afronta el apofatismo, para luego exponer la versión de Aquino. Culminaré exponiendo los encuentros y las diferencias sobre este tema. Me remito al número 5 de las *Tríadas 2.3.*, donde Palamás nos dice que la primera fuente que tenemos de Dios es ante todo la revelación bíblica (Perrella et al, 2009, p. 625). Conocemos aquello que el Padre nos ha querido revelar por medio de su Hijo unigénito. Dios, fuera de la información que provee la revelación, es un Dios oculto, al cual sólo se le puede conocer de manera limitada. En otras palabras, es un Dios supraesencial.

En el número 9 del mismo apartado de las *Tríadas*, Palamás se hace eco de la obra *Sobre Nombres Divinos*, exponiendo que Dios puede ser llamado de muchas formas (Perrella et al., 2009, p. 633). Esto se debe a que la esencia de Dios es indescriptible y por ello puede ser llamada por infinitos nombres. Continuando con este mismo aspecto, en las *150 Centurias*, número 34, Palamás explica que en Dios están contenidas la vida, sus bondades y todo cuanto podamos concebir que la mente divina posee de bondad, pero deja claro que es mucho más que aquello que podemos concebir (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 117).

De manera que como es algo que no se puede concebir, esto nos empuja a la vía negativa. En la obra *Autodefensa contra Barlaam y Akyndyno*, número 14, parte 2, Palamás indica que como en Dios todo es exceso, ello nos lleva a las negaciones (Perrella et al., 2003, p.1005). Llega al punto de afirmar que no se puede hablar ni de esencia ni de acto. Palamás abunda más sobre la supraesencialidad divina en las *Tríadas 2.3.*, número 8 (Perrella et al., 2003, p. 633). Insiste en la negación de cualquier aproximación de los sentidos a conocer la esencia supraesencial de Dios. La esencia divina no es sólo superior a todo ente, sino a sí misma. Dios es todo en exceso, al punto de ir más allá de cualquiera de sus atributos. En una palabra: es inefable.

Ante la inefabilidad de la esencia, esto conlleva la consecuencia de que la esencia divina no se puede conocer por medio de los sentidos, lo que resulta ser una premisa fundamental en el palamismo.

En la misma obra, en la sección 3.2., número 7, san Gregorio cita a san Máximo confesor. Ahí Máximo menciona que Dios trasciende infinitamente su esencia, de manera que aquellos atributos de Dios que son participables, no pueden ser la esencia (Perrella et al., 2003, p. 861). Esos atributos que pertenecen a la esencia, pero no están en la esencia, son los nombres divinos por los cuales Dios es llamado y conocido. En las *150 Centurias* número 118, Palamás explica cómo ninguno de esos atributos puede mostrarnos la esencia, y por eso se usan los nombres de los atributos (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 219).

Continuando con este aspecto que Palamás dice que no hay atributo capaz de englobar lo que es la esencia divina, hay un comentario pertinente al respecto en *Diálogo entre un Ortodoxo y un Barlaamita*, capítulo XX (Ferwerda & Denning-Bolle, 1999, p.60). San Gregorio dice que el nombre divinidad no es lo suficientemente abarcador como para representar la naturaleza divina ni su infinito poder. De manera que el nombre divinidad, es uno más de los que se le atribuyen. Después Palamás justifica su argumento con una cita del *Diálogo con un Macedonio*, de san Atanasio de Alejandría, que dice: “*το θεός είναι, δεύτερον έστι της φύσεως*” (*ser Dios, es secundario a su naturaleza*).

Partiendo de esta cita es que para Gregorio no hay atributo capaz de recoger lo que es Dios. Veremos que Aquino hace mención de que el verbo “Ser” recoge mejor lo que Dios es. Si bien Palamás no usa esa estrategia. Sí hace mención del “Ser” como atributo de Dios. Me remito a *Tríadas* 3.2., número 9, donde Palamás recoge una cita de san Juan Crisóstomo (Perrella, 2003, p. 867). El Crisóstomo expone que el acto esencial de Dios es “Ser” en ningún sitio específico,

puesto que Dios no puede no “Ser”. Lo que san Juan quiere expresar es que el “Ser” divino está más allá del espacio-tiempo y de la naturaleza. En otras palabras, Palamás usa esta cita donde se hace alusión al ser, para justificar la trascendencia de Dios. De manera que Palamás, de otra forma, usa el verbo “ser” como recurso para expresar la trascendencia absoluta de Dios como lo hace santo Tomás.

Ahora bien, si la esencia de Dios es supraesencial y no hay nombre para ella, ¿qué son los llamados nombres divinos que usa el Pseudo Dionisio? Palamás explica en su *Autodefensa*, parte 2, número 9, que el supraesencial sólo se le puede llamar por sus actos (Perrella, 2003, p. 999). Le recuerdo al lector que en Palamás acto y propiedades son lo mismo en Dios. En ese número Palamás trae a colación una cita de san Gregorio de Nisa para justificar que los nombres divinos son los actos. De manera que la cita dice que la esencia sobreesencial no tiene nombre y Dios sólo puede ser llamado en sus actos/*energeia*. En el capítulo XIV del *Diálogo entre un Ortodoxo y un Barlaamita*, menciona otra cita de san Gregorio de Nisa, de la obra *De Beatitudine*, donde el Niseno dice que Dios es invisible en su esencia, pero visible en sus actos (Ferwerda & Dennig-Bolle, 1999, p. 55).

San Gregorio establece en su apofatismo una relación bastante curiosa entre la sobreesencialidad de Dios y las propiedades esenciales. Esa relación la expone en las *Tríadas* 3.1., número 23 (Perrella et al, 2003, p.811). En esta sección Palamás expone que tener propiedades esenciales no es aquello que es esencial, es decir, que los atributos no son la esencia misma. Aquí difiere del tomismo, como veremos en breve. De manera que las potencias/actos son esenciales, pero aquello que las posee es sobreesencial. El fin de esto es justificar la dependencia de los atributos divinos de la esencia divina, pero dejando claro que no son la esencia divina.

Hasta aquí podemos ver con claridad que san Gregorio es un apofático radical. Donde no hay forma de poder conocer la esencia supraesencial para ninguna inteligencia corpórea o incorpórea que sea creatura. Palamás también cierra la posibilidad de conocer la esencia de Dios por medio de su creación. En el capítulo XIV, en el *Diálogo entre un Ortodoxo y un Barlaamita*, explica cómo el pretender conocer la esencia supraesencial es caer en los errores del eunomianismo, el cual es una forma de racionalismo extremo, que es una vertiente más sofisticada del arrianismo (Ferwerda & Dennig-Bolle, 1999, p. 55).

Palamás acude a la obra de san Basilio: *Contra Eunomio*, para dejar clara la imposibilidad de ese conocimiento. San Basilio usa la metáfora de un alfarero que tiene mucha destreza. Podemos apreciar la pieza que ha producido y que tiene una gran habilidad, pero no podemos apreciar por completo la habilidad del artesano por una pieza. De la misma manera pasa con Dios: podemos apreciar las maravillas de su creación, pero nunca su creación será capaz de expresar su inefabilidad. Por último, ¿en qué queda la vía catafática en Palamás? Esa respuesta descansa en las *150 Centurias*, número 123 (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 225). En ésta establece que la vía apofática no niega en lo absoluto a la catafática, puesto que sí se pueden afirmar cosas sobre Dios sin abandonar la ortodoxia.

Ahora bien, las posturas de Palamás se resumen en lo siguiente: la esencia de Dios es supraesencial. Dada su trascendencia, Dios puede ser llamado por infinitos nombres, pues todo lo describe y al mismo tiempo, esos nombres se quedan cortos ante lo inefable de su ser. No es perceptible para criatura alguna, puesto que el conocimiento de qué es Dios está más allá de los sentidos. Siendo un Dios imperceptible, san Gregorio afirma que la mejor forma de conocimiento que podemos tener de Dios viene de las negaciones, vía apofática, puesto que Dios es exceso de todo aquello que podemos afirmar sobre Él. Dios sólo es visible por medio de sus

actos/potencias o atributos. Son al mismo tiempo los nombres que podemos afirmar de Dios, puesto que los posee. Palamás deja claro que, aunque posee esos atributos, ellos no son la esencia, pertenecen a la misma, pero no lo son. Por último, el palamismo no descarta la vía catafática, pero sí cierra del todo a que se conozca la esencia divina tal cual es a cualquier intelecto creado.

Una vez expuesta la doctrina de Palamás en cuanto al apofatismo de la esencia divina y lo que de ella se puede conocer, procedo a presentar las posturas de santo Tomás en esta línea. Santo Tomás nos muestra también su influencia del Pseudo Dionisio a lo largo de sus dos *Sumas*. En *SCG*, volumen I, libro I, capítulo XIV, Aquino presenta cómo es conveniente la vía de la remoción (vía apofática) para el conocimiento de la esencia, porque por medio de la afirmación, sólo da un conocimiento imperfecto de la esencia divina (Robles & Robles, 2009, p. 76). Esto, a causa de la inmensidad de la esencia divina que sobrepasa nuestro intelecto; por ello no tenemos la capacidad de saber lo que Dios es.

El conocimiento perfecto de la esencia divina sólo lo podemos tener por medio de lo que ella no es. De ahí que el mismo santo Tomás nos diga que la *quiddidad* no es útil como género para conocer la esencia divina. En este capítulo lo que santo Tomás trata de hacer es mostrar al lector que la esencia de Dios es otredad absoluta. En *STh I* cuestión 3, artículo 6 en la respuesta 2 a las objeciones, refuerza la poca utilidad de la *quiddidad* para conocer la esencia (Martorell et al, 2009, p.120). En este apartado dice que Dios no es lo primero en género y substancia, sino lo primero en estar por encima de todo género y substancia con respecto a todo ser. Santo Tomás quiere dejar meridianamente claro que ese conocimiento que provee la vía de la remoción es imperfecto.

En el capítulo uno traje a colación el capítulo XXII, libro I de SCG. El fin de la alusión a ese texto y al comentario que del mismo hace Gilson (2009, p. 49), era el de justificar que, aunque santo Tomás no lo afirme de forma directa, Dios existe sin estar limitado a su esencia, de manera que Palamás y él coinciden en este aspecto. Pero en este capítulo quiero traerlo de nuevo a colación para presentar el aspecto apofático que tiene su raíz en este capítulo.

Aquino valiéndose de la cita bíblica de Éxodo 3, 14 en la que Dios se revela bajo el nombre: “*Yo soy el que soy*”, Dios revela lo que es su esencia o naturaleza, o sea, el “*Ser*” mismo.

Ahora bien, santo Tomás nos da un nombre para podernos referir a esa esencia. Pero a ciencia cierta, ¿el ser es representable para el intelecto humano? La respuesta es: no. De ahí que estemos ante un problema apofático, como nos menciona Gilson (2009, p.59). Si Dios es el acto puro de existir, no hay forma que un intelecto humano sea capaz de representar eso a nivel mental. Nuestro intelecto sólo tiene la capacidad de captar aquello que está limitado por la *quiddidad* o esencia, que a su vez participa del acto de existir, y, por lo tanto, es representable. El intelecto humano funciona con imágenes de aquello que puede conocer por medio de los sentidos. Pero en el caso de la esencia divina, le supera por completo. Mucho menos es representable, para un entendimiento que tiene como función natural todos los entes u objetos por las quiddidades que poseen. A causa de esto, el ser humano a nivel mental solo puede hacer una aproximación hasta cierto punto de la esencia divina.

Dios tiene infinidad de nombres para ser llamado, los cuales representan cualidades o atributos que posee, como la bondad, la misericordia, la justicia, etc. Gilson (2009, p. 51) sostiene que Dios tiene derecho a ser llamado por todos los nombres que impliquen perfección, puesto que es la causa de éstas. Pero ¿hay un nombre conveniente para Dios? Esa pregunta tiene

respuesta en *STh I*, cuestión 13, artículo 1: “*Se dice que Dios no tiene nombre o que está por encima de todo nombre, porque su esencia supera todo lo que de Dios podemos entender o expresar con nuestras palabras.*” (Martorell et al, 2009, p. 181). De ahí la necesidad de los nombres divinos. En el artículo 2 de la misma cuestión, santo Tomás dice que los nombres evocan tal cual nuestro entendimiento lo conoce.

Ahora bien, Dios posee todos aquellos atributos que solemos predicar de los seres humanos. El ser humano como criatura conoce por referencia. Si le dices a alguien que Dios es Padre, va a remitirse a la imagen de Dios que esa persona tiene construida, basada en la experiencia de haber tenido un padre. Entonces sé que Dios es Padre, pero ¿en verdad tengo certeza de cómo Dios es Padre? Es la gran pregunta que Gilson (2009, p.51) hace en su comentario. ¿Tenemos la capacidad para concebir el grado sumo de paternidad en su perfección? La respuesta es: no. De manera que sabemos que Dios tiene el atributo de la paternidad, pero nunca sabremos cómo es la paternidad divina con precisión. Lo mismo que sucede con este atributo, ocurre con los otros atributos, los cuales posee de forma eminente, como lo exponen las 5 vías de *STh I*, cuestión 2, artículo 3 (Martorell, 2009, p. 110).

Tomistas del siglo XX, como Gilson (2009), ante el problema que nos plantea esta dificultad de conocer a Dios en lo que es o cómo es, lleva al filósofo al agnosticismo de la representación. El ser humano en cuanto criatura tiene experiencia de todo lo que tiene *ens* (ser), pero no posee experiencia directa de aquello que es *actus essendi*. En *STh I*, cuestión 13, artículo 11, santo Tomás explica que el mejor nombre que se le puede atribuir a Dios es el “Ser” (Martorell et al, 2009, p. 197). Puesto que es el más universal y recoge en sí todo lo que Dios es. Justifica su postura con una frase de san Juan Damasceno donde le cita y dice: “*Entre todos los*

nombres que se dan a Dios, el principal es El que es; pues este nombre todo lo abarca, e incluye al mismo ser como un piélago infinito de inabarcable sustancia”.

Si bien el nombre “Ser” recoge mejor lo que Dios es, nos llevaría a pensar que entonces Aquino encontró un atributo que mejor describa a Dios. De forma que se podría pensar que estamos cerca de tener una definición certera de la esencia. El mismo Aquino en otros escritos rompe esa percepción errada. En *STh*, cuestión 3, artículo 4, en la respuesta 2 a las objeciones dice: “*Non possumus scire esse Dei, sicut nec essentiam*”(Martorell et al, 2009, p. 117). En *De Veritate*, cuestión 2 dice: “*Ignoramos qué es Dios*”. De manera que el nombre “Ser”, simplemente nos da la mitad del siguiente enunciado: Dios es. El problema es que no sabemos qué es (Gilson, 2009, p.52). No tenemos una segunda parte de la proposición que nos provea una información absoluta. De ahí que Aquino también emplee los nombres divinos heredados del Areopagita. Cada nombre es un atributo, que nos dice algo de Aquel que Es, pero de una manera imperfecta.

Ante esta forma de apofatismo, Gilson (2009, p. 55) comenta que es muy probable que también la intención de Aquino, además de salvaguardar la inefabilidad divina, sea evitar cualquier forma de antropomorfismo. Curiosamente, es una de las acusaciones que el pensamiento ortodoxo hace a la escolástica, y vemos cómo uno de sus más preclaros exponentes trata de evadirlo.

Para culminar la postura del apofatismo en Aquino, voy a exponer lo que dice sobre el tema en *STh I*, cuestión 13 en los artículos que entiendo son más pertinentes a lo que estoy investigando. En el artículo 1, santo Tomás expone que Dios puede ser conocido por medio de sus criaturas, en cuanto a que es su principio (Martorell, 2009, p. 181). De ellas puede recibir nombres, pero ninguno de esos nombres puede decirnos qué es Dios. Puesto que no hay nombre

que defina esa esencia. En la parte 1 de las objeciones explica que Dios no tiene nombre porque está por encima de todo nombre. Esto, a causa de que su esencia supera todo lo que podemos entender o expresar con nuestras palabras. El argumento es importante de cara a la comparación con Palamás.

En el artículo 2, Aquino contesta la pregunta: ¿Se puede dar o no a Dios substancialmente algún nombre? Santo Tomás empieza su explicación indicando que toda afirmación que se hace sobre Dios se hace sobre su substancia. Los nombres en negativo o los referidos a criaturas no expresan substancia. Los nombres evocan a Dios tal como nuestro entendimiento los conoce. Si decimos que Dios es bueno, tenemos la imagen de aquello que es bueno y lo asociamos a Dios. En las respuestas a las objeciones número 2, explica que el origen de los nombres divinos está en la participación que las criaturas tienen de dicho atributo. Santo Tomás reconoce que el conocimiento que nos aporta esa participación es imperfecto, porque todo atributo que Dios posee, lo tiene de forma sublime. En el número 3, Aquino menciona que las criaturas son fuente de información sobre Dios, pero de forma limitada.

El artículo 8, tiene una información muy delicada en cuanto a la búsqueda de puntos de encuentro con Palamás (Martorell, 2009, p.193). Este artículo lleva como encabezado la pregunta: ¿El nombre de Dios indica naturaleza? Santo Tomás explica que cuando se asigna nombre a algo, se hace para denominar substancia. Tampoco los nombres denotan acciones. Pero esto sólo aplica en el orden de lo creado. En el caso de Dios, la cosa es distinta. Dios no se puede conocer por la naturaleza, sino que lo intuimos por sus operaciones y sus efectos. Es a partir de éstos que podemos nombrar a Dios. De ahí que los nombres divinos impliquen operación, aunque no esencia.

Santo Tomás da un ejemplo de los escritos de san Juan Damasceno, basado en un análisis etimológico de la palabra *θεός*. El término griego de Dios viene del término *θητιν*, que significa sostenerlo todo. Al mismo tiempo el Damasceno explica que va unido al término *θεασται*, que significa tener presente. Vemos que, en el origen etimológico del término, para Dios en griego todos denotan actividad, no esencia. Aquino trae también a colación el capítulo 12 de *Divinis Nominibus*, donde el Pseudo Dionisio dice que hablar de Dios, implica el acto de velar por todo con su providencia. Este es otro caso en que el nombre de Dios denota actividad y no esencia. Aquino concluye diciendo que los efectos o actos no nos dicen cómo es la naturaleza en sí misma. Los nombres que Dios recibe sirven para llamar a alguien que está por encima de todo lo que existe, que es principio de todo y que está alejado de todo.

En el artículo 12, Aquino habla sobre la validez de la vía positiva (catafática) (Martorell et al, 2009, p.198). Hay proposiciones afirmativas que son fundamentales para la fe, como es el dogma de la Trinidad. Las afirmaciones sobre Dios son reales y verdaderas. Pero a pesar de su validez, Aquino es muy cauteloso ante ellas, puesto que, haciéndose eco del areopagita, dice que dichas afirmaciones son inconstantes e incongruentes, porque ningún mortal puede afirmar lo que Dios es.

A manera de resumen, las líneas principales de la influencia del Pseudo Dionisio en santo Tomás, radica en su apuesta por el apofatismo. La esencia divina tiene una inmensidad que no es capaz de ser expresada en un solo nombre. De ahí la necesidad de los nombres. Aquino entiende que el nombre que más recoge esa realidad inefable es “*Ser*”. El que ese nombre sea el que mejor recoge esa realidad divina es un problema, porque para una mente humana no es representable, puesto que ningún intelecto humano tiene capacidad de representar algo que es el

acto puro de ser. Es muy importante el aspecto de decir que en Dios los nombres denotan acto y no esencia. Por último, Aquino hace una apuesta sutil por la vía positiva, pero con cautela.

Una vez expuestas ambas posturas entre las influencias del Pseudo Dionisio en Aquino y Palamás, podemos entrar de lleno en la tarea de encontrar puntos de compatibilidad entre sus posturas. Ambos filósofos están de acuerdo en que la fuente cierta de conocimiento sobre Dios es la revelación bíblica. Tanto Palamás en *Tríadas* 2.3, número 5 (Perrella et al, 2003, p.625), como santo Tomás en *STh I*, cuestión 1, coinciden en este aspecto (Martorell et al, 2009, p.85). Al mismo tiempo están de acuerdo que no sólo es la única fuente, puesto que los atributos/nombres divinos y la creación, nos dan más información sobre Dios, pero de forma imperfecta.

San Gregorio dice en 150 *Centurias*, número 34, que Dios es todo aquello que podemos concebir y mucho más (Sinkewicz & PIMS, 1988, p.117)). También en el número 14 de *Autodefensa*, segunda parte, dice que como Dios es exceso, por eso la mejor forma de conocerlo es por medio de las negaciones (Perrella, 2003, p.1007). En ese punto Aquino también coincide en *SCG libro I*, Capítulo XIV, donde menciona que la forma de conocimiento más cierta sobre la esencia divina es la vía de la negación (Robles & Robles, 2007, p. 76). En otras palabras, se conoce más a Dios por aquello que no es, puesto que la *quiddidad* no es útil como género para conocer la divina esencia. De forma que podemos concluir que, para ambos, la mejor forma de aproximarse a la esencia divina es por la vía negativa.

Palamás y Tomás tienen otro paralelismo en el problema de cómo expresar la inmensidad divina, aunque quizás las posturas no sean exactamente iguales, pero son bastante cercanas. Según mencioné, Aquino en *SCG libro I*, capítulo XXII presenta cómo el nombre adecuado para la esencia es “Ser” (Robles & Robles, 2007, p.98). Pero esto tiene la dificultad de que “Ser” a secas no es representable al intelecto humano. Que, por naturaleza, está asido a la representación

de la imagen de aquello que tiene *quiddidad* en su intelecto. De ahí que se caiga en un agnosticismo de la representación, como dice Gilson (2009, p. 51). Sabemos que Dios es, y que es una proposición cierta. Lo que nos sabemos es, qué es. Ahí es conveniente recordar la cita de *STh* I, cuestión 3, artículo 4, que dice: “*No podemos saber qué es Dios, ni su esencia*” (Martorell et al, 2009, p.117). También en *De Veritate*, cuestión 2: “*ignoramos qué es Dios*”.

Por su lado, Palamás no tiene la misma estrategia ante el problema de la representación de acudir al verbo ser como concepto globalizante de la realidad divina. Pero sí lo emplea para expresar la trascendencia absoluta de Dios. Para ello alude a la cita de *Tríadas*, 3.2. número 9, donde se recuerda a san Juan Crisóstomo, quien justifica que el acto de Dios es “Ser” en ningún sitio, puesto que trasciende el espacio-tiempo y la naturaleza misma (Perrella, 2003, p. 867).

Palamás continúa justificando esa trascendencia en las *Tríadas* 2.3. número 9, donde menciona que Dios es indescriptible (Perrella, 2003, p. 867). Por ello se le puede llamar por infinitos nombres. Palamás enfatiza ese límite de la representación en su insistencia de la supraesencialidad. Dios es mucho más que sus propios atributos, los cuales, a diferencia de Aquino, no son la esencia misma. Si santo Tomás usó el verbo “Ser” para englobar la realidad divina, Palamás menciona un intento parecido en *Diálogo entre un ortodoxo y un Barlaamita*, capítulo XIV, donde enuncia que la palabra divinidad se queda corta para poder expresar la inefabilidad de Dios (Ferwerda & Denning-Bolle, 1999, p. 64). Podemos ver que tanto Aquino como Palamás pudieron encontrar un término que pudiera recoger en un nombre esa inefabilidad, para luego terminar negándolo, porque Dios es mucho más que ese concepto. Ahí hay otro paralelismo interesante en este tema del apofatismo.

Si bien es cierto que santo Tomás reconoce que Dios es poseedor de todos los atributos por ser fuente de ellos, aquí hay que desmentir un mal entendido entre Aquino y Palamás.

Oriente interpretó que la relación de los atributos con la esencia en Aquino fue de causalidad. ¿Cuál es el problema con esa interpretación? Pues los humanistas bizantinos con los que Palamás debatió, que eran lectores de santo Tomás, presentaron que los atributos divinos eran creados, de forma que el oriente ortodoxo asumió que ésa era la postura oficial del tomismo (Tatakis, 1952, p. 250-251). Pero Aquino no piensa así. De ahí la mala percepción de causalidad que se da entre los palamitas ante este aspecto. Santo Tomás deja claro en *STh I*, cuestión 13, artículo 2 que Dios no sólo posee los nombres divinos/ atributos por ser la causa de ellos, sino en virtud de su simplicidad (Martorell, 2009, p. 182). De manera que la postura oriental frente al *Aquinate* en este aspecto es errada, puesto que los atributos divinos son eternos para Aquino, al igual que para Palamás.

San Gregorio en *150 Centurias*, número 118 (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 219), insiste en que ningún atributo muestra la esencia divina Aquino tiene una proposición igual en *STh I*, cuestión 13, artículo 2, donde en la respuesta a las objeciones número 1, dice que los nombres expresan tan imperfectamente la esencia divina como las criaturas. También coincide con Palamás en *Diálogo entre un Ortodoxo y un Barlaamita*, capítulo XIV, donde se niega la posibilidad de conocer la plena capacidad del divino artesano por medio de sus obras. En consecuencia, también coinciden en esta aseveración sobre la esencia divina (Ferwerda & Denning-Bolle, 1999, p. 64).

Hay una diferencia fundamental que mencionaré en este apartado, pero lo profundizaremos en el tema de la simplicidad divina. Para san Gregorio los atributos son esenciales, pero no son la esencia divina, porque quien posee los atributos es un ente sobreesencial. Esto Palamás lo presenta en las *Tríadas 3.2.*, número 7 (Perrella et al., 2003, p.861). Sin embargo, para santo Tomás la dinámica de la esencia con los atributos es distinta. En

SCG, libro I, capítulo XXI, Aquino sostiene que Dios es su propia quiddidad/naturaleza, de manera que es un Ser que sólo tiene su esencia, todo lo predicado de Él es esencia (Robles & Robles, 2007, p 96). De ahí que veamos que, en este aspecto de la relación con los nombres divinos, no sea igual en Aquino y Palamás. Pero de esta diferencia abundaré en el próximo segmento.

Otro aspecto que es uno de encuentro entre san Gregorio y santo Tomás es que presentan a la esencia divina como una de naturaleza trascendente. En Palamás hay un atributo constante que se menciona junto a la esencia cuando se refiere a la esencia divina. Me refiero al nombre de supraesencial. En los textos palamíticos es una combinación constante: esencia supraesencial. Por ejemplo, Palamás lo menciona en *Autodefensa*, número 9, donde se refiere claramente a Aquel que está más allá de la esencia (Perrella et al, 2003, p.999). En Aquino quizás no es tan explícito ese aspecto de trascendencia, pero no se puede negar que está presente.

En *STh* I, cuestión 13, artículo 1, en las respuestas a las objeciones 1, Aquino sostiene que la esencia supera todo lo definible con palabras por parte del intelecto. Ahí todavía sigue vinculado a la esencia. Pero si nos remitimos a la interpretación que hace Gilson (2009, p. 39) de SCG, libro I, capítulo XXII, la cual dice que en Dios esencia y existencia son una sola cosa. Esto a causa de que en Dios no es posible la composición. Esto implica que solo lo creado, que es compuesto, participa del acto de ser de alguien más. También teniendo en cuenta que el acto de ser en una criatura está limitado por la esencia. Partiendo de estas premisas, en el caso de Dios, el cual es el acto mismo de existir o “Ser”, la existencia no puede ser limitada por la esencia. Lo cual nos lleva a la consecuencia que se dé la aporía de estar contenido en la esencia divina, pero no limitado en ella.

En Palamás sucede igual. Dios es trascendencia absoluta y está más allá de su esencia, pero no está desvinculado de ella. Al mismo tiempo que no está desvinculado de las hipóstasis, ni de sus *energeias*. De manera que Dios es un todo. Si bien Aquino no posee la distinción esencia/energeia, posee la misma percepción de un Dios que trasciende todo y que es mucho más que cualquier atributo que se puede predicar de su esencia. De forma que en el tema del apofatismo, el aspecto de la trascendencia también es un punto de encuentro entre san Gregorio y santo Tomás.

Otro punto de encuentro radica en que ambos no niegan la vía catafática. Aquino en *STh* I, cuestión 12 menciona que es válido hacer afirmaciones sobre Dios. De hecho, algunas son fundamentales para el dogma como es la afirmación sobre Dios uno y trino. Pero Aquino deja clara su preferencia por la vía apofática. En el número 123 de *150 Centurias*, Palamás reconoce que la vía apofática no niega la catafática y también reconoce su validez (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 225). Pero también manifiesta en sus escritos su inclinación por el apofatismo, lo que nos lleva a concluir que la postura de Palamás y Aquino ante el apofatismo es la misma.

Por último, he querido presentar el enlace más fuerte que he encontrado entre san Gregorio y santo Tomás en cuanto a lo que se conoce de la esencia. En concreto, me refiero a la importancia de los actos para poder conocer a Dios. En *STh* I, cuestión 13, artículo 8, Aquino menciona la relación de los actos con la esencia (Martorell, 2009, p.193). El intelecto humano suele asignar un nombre a algo para llamarlo según sea su substancia. En el orden de lo creado, los nombres están previstos para denominar substancia, no actos. En el caso de Dios, la situación es distinta. A Dios no lo podemos conocer de forma substancial, sino que es conocido por las operaciones y efectos. De ahí es que salen los nombres divinos con que es llamado. Es en este mismo apartado donde radica el análisis etimológico del concepto griego: *θεός*.

Este ejemplo explica cómo la etimología de dicho concepto está ligada a otros que denotan actividad. Si bien esta actividad nos brinda conocimiento de Dios, este conocimiento es muy limitado. Quisiera subrayar esa relación de acto/esencia y los nombres, puesto que es extremadamente cercana a Palamás, o, mejor dicho, es exactamente la misma. San Gregorio en *Tríadas* 3.2., número 10, hace un eco exacto de ese apartado de la STh I, cuestión 13, artículo 8 (Perrella et, 2003, p.867). Me refiero a que éste menciona el análisis etimológico de la palabra θεός, el cual hacen los santos padres. Tiene que ser una cita indirecta de san Juan Damasceno, que es a quien Aquino atribuye el análisis.

De hecho, Palamás justifica casi de manera exacta a como lo hace Aquino, la postura de llamar a Dios por sus actos. La única diferencia es que Palamás justifica por este medio su distinción esencia/acto. En este número, san Gregorio ataca a los humanistas bizantinos que leían a Aquino, quienes decían que los atributos divinos eran creados, lo único increado en Dios es su esencia. A ello, Palamás responde que, si fuera así, entonces la deidad sería creada. Un sector del mundo ortodoxo desde esa época siempre atribuyó, de forma errada, ese error en el tomismo al occidente latino. Pero santo Tomás es más que claro cuando dice que los atributos son eternos en Dios, y esto, en virtud de su simplicidad. Lo que de nuevo nos lleva a pensar que muchas de las interpretaciones de Aquino en Oriente son desviaciones de sus posturas. De ahí que el fin de esta investigación sea derribar los malos entendidos entre las partes.

En esta cita se observa que es la misma postura que tiene santo Tomás. De manera que es el aspecto de metafísica de Dios en que he trabajado hasta ahora, donde he querido demostrar a través de esta investigación que Palamás y Aquino están en plena armonía. Es un buen indicio observar este punto de encuentro, pese a que nunca Aquino dio indicio de hacer una distinción como la de san Gregorio de esencia/acto en Dios.

Por consiguiente, nos parece que queda resuelta la acusación contra Aquino de reinterpretar las vías de conocimiento del Areopagita, sacándolas fuera de contexto. En lo más crucial, Aquino concuerda con Palamás. El que Aquino haya sido un catafático en asignar el nombre de “*Ser*” a Dios, no lo aleja de Palamás, puesto que terminó diciendo que después de decir que *Dios es*, en realidad no sabemos lo que es. Y lo llevó de nuevo al apofatismo, como lo ve Palamás. Lo más importante es que se demostró que tanto Aquino como Palamás ven en los nombres divinos, los cuales se refieren a los actos, una fuente de conocimiento limitado de Dios, siendo de esta forma compatibles, pese a que Aquino no tiene la distinción palamítica de esencia/acto.

3. *La simplicidad divina, premisa común, ¿con posturas irreconciliables?*

La simplicidad divina es una premisa filosófica necesaria para la ontología cristiana cuando hace su reflexión sobre la esencia y las perfecciones divinas, puesto que como el “*Ser*” divino posee toda perfección, tiene que ser simple. De ahí la necesidad que, para los pensadores cristianos, éste fuera un tema recurrente en su ontología. El cómo se enfocó la simplicidad divina en la tradición latina es distinta a la tradición oriental. Pese a que la simplicidad es un axioma fundamental en sus metafísicas de Dios, los cimientos de la simplicidad son bastante distintos. De primera instancia, me atrevo diagnosticar que no son reconciliables.

Pero aun cuando la diferencia sea substancial, ello no significa que no puedan hacerse aproximaciones entre Aquino y Palamás en este tema. La búsqueda de esas aproximaciones es el propósito de este apartado en el segmento 3. Para poder hacer el análisis comparativo, quiero comenzar por la metafísica de Palamás, que es mucho más compleja que la de Aquino, y tratar de mencionar un poco el contexto que llevó a Palamás a defender su distinción de esencia y energía, como manifestación perfecta de la simplicidad divina.

Al principio de este capítulo expuse que Palamás tenía el reto de justificar su postura ante sus rivales, un punto importante del debate está relacionado con la participación de los atributos divinos por parte de los seres creados. En concreto, a la delicada cuestión a nivel teológico de la participación de la gracia divina por parte de los hombres, y al acto deíficante de la gracia en éstos. San Gregorio está en una cuestión delicada de justificar la participación de los atributos divinos, sin comprometer: la simplicidad divina, la trascendencia de Dios, y la eternidad de sus actos/atributos. También por supuesto, evitando cualquier forma emanantista que no fuese compatible con la fe cristiana.

Lossky nos da un poco el contexto de las acusaciones de los rivales de Palamás, Barlaam de Calabria y Gregorio Akyndyno, los cuales acusaban a Gregorio de doteísta y politeísmo, a causa de la distinción que éste había introducido en Dios de esencia y *energeia* (2009, p. 58). Según ellos, Palamás estaba rompiendo a Dios en muchas divinidades. Palamás tuvo que justificar con todas sus fuerzas su distinción frente a esa acusación de heterodoxia.

Como he mencionado antes, la diferencia entre el palamismo y el tomismo radica en la distinción de esencia/acto. Pero es necesario contextualizar por qué Palamás introduce la distinción. En las *Tríadas* 3.2., número 23, Palamás está contestando a un ataque de Barlaam de Calabria, el cual dice que no hay nada intermedio entre la esencia divina y el mundo creado (Perrella et al., 2003, p. 887). Concluye que la consecuencia de asumir esa postura es asumir el panteísmo. Además del panteísmo, inaceptable para cualquier pensador cristiano, esta postura deforma en el campo de la teología la verdadera unión de Dios con el alma humana. Para resolver este problema, en las *150 Centurias*, número 75, Palamás afirma que hay tres realidades en Dios: Trinidad, esencia y la *energeia*. En el mismo número explica que esencialmente Dios es

impaticipable y que la unión del alma humana con éste se logra por medio de las *energeias* (Sinkewicz & PIMS, 1988, p.171).

San Gregorio justifica la distinción con citas patrísticas para demostrar que su doctrina no es nueva, sino que es una continuación de la doctrina de los padres de la Iglesia. Encontramos ese tipo de argumento en *150 Centurias*, número 74, donde hace una cita de la *Exposición sobre los salmos*, de san Juan Crisóstomo. La cita dice: “Una gota de gracia llenó todas las cosas de conocimiento; a través de ella se hicieron maravillas, por ella se borraron pecados” (Sinkewicz & PIMS, 1988, p.169). Palamás interpreta esa gota como *energeia*/acto, no como esencia, de forma que recurre a textos con autoridad para justificar su distinción.

Ahora bien, es evidente que tiene que haber un intermedio entre el mundo creado y la esencia divina para no caer en el panteísmo, como mencioné. Pero además de esto, hay otros factores importantes por los cuales la distinción debe ser introducida en la metafísica de Dios para san Gregorio. La justificación está en los sucesivos números de *150 Centurias* que voy a exponer.

Comienzo en el número 96 de la citada obra (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 97). En este número, Palamás justifica que de no distinguir la esencia de la *energeia* ello desemboca en no saber distinguir la generación (procesión trinitaria) de la procesión de la creación. De forma que no se podrían distinguir las hipóstasis divinas que proceden del Padre, de la creación. Para reforzar esto, Palamás acude al *Thesaurus* de san Cirilo de Alejandría, en el cual se dice que lo propio de la naturaleza es engendrar y lo propio de la *energeia* es crear. Lo que san Gregorio busca es poder delimitar la actividad intra divina y *ad extra* de la divinidad.

En el número 98 de la citada obra, Palamás explica cómo la distinción protege la capacidad de volición en Dios (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 197). Si no se distinguiera la

substancia del acto, no se puede distinguir la voluntad de Dios. Ello entonces podría llevarnos a que la esencia del Hijo es creada, y también a que el Hijo es una emanación del Padre. En el número 99, Palamás expone las consecuencias de no aplicar la distinción respecto a los atributos divinos (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 199). Si no se acepta la distinción, ello implica que los atributos divinos son substancia, lo que significaría que Dios tendría infinitas substancias, igual que sus infinitos atributos.

En el número 100, Palamás explica que la distinción es necesaria, puesto que sin ella no habría distinción entre la voluntad divina y la presciencia, por lo cual se limitaría el saber divino o que Dios pueda querer cosas malas, negando de esta forma a Dios mismo (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 199). En el número 101, se justifica que sin la distinción esencia/acto no se podría distinguir la presciencia divina de su potencia creadora, puesto que Dios, cuando comienza a crear en el tiempo, su presciencia tendría inicio en ese momento, cosa que resulta inaceptable, ya que Dios conoce antes del tiempo (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 199).

En el último de los números de las justificaciones que mencionaré es el 103 (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 201). En éste Palamas expone que, si la capacidad creadora no fuere distinta de la presciencia divina, ello desembocaría en el panteísmo, pues la creación no sería fruto de la voluntad divina, sino una necesidad de su naturaleza, al igual que el Uno de los neoplatónicos. Podemos ver hasta aquí la necesidad de la distinción para delimitar la actividad interna *versus* la externa de Dios.

Sobre esta distinción esencia/*energeia*, Palamás explica cómo el que la esencia y la *energeia* no sean la misma cosa es fundamental, de cara a la existencia de Dios. En el número 136 de *150 Centurias*, Gregorio explica que, si la substancia no posee una *energeia* distinta de sí misma, estaría sin subsistencia real alguna (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 243). No dejaría de ser

un mero concepto mental. La actualidad de la existencia de un sujeto radica en que posea un acto distinto de su esencia. En el número 138 de la citada obra san Gregorio lo menciona otra vez:

“Los que sostienen las opiniones de Akindynos no pueden admitir esto porque dicen que no hay una energeia común increada de los tres; más bien, afirman que las hipóstasis son energeias de unos y otros ya que según ellos no hay una energeia divina común. Y así son incapaces de hablar de una energeia de los tres, pero al eliminar ahora una, ahora otra, privan así al Dios tri-postático de la subsistencia real” (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 245).

Hasta aquí he expuesto en qué consiste la distinción esencia/*energeia*. Ahora bien, es necesario exponer cuál es la concepción de la simplicidad divina para Palamás, en el marco de esta distinción. En las *150 Centurias*, número 95, san Gregorio nos provee por medio de una cita de san Juan Crisóstomo, la cual atribuye por error a san Basilio, el formato de simplicidad divina que él apoya. La cita es de la homilía 14, *In Ioannem*, que dice: *“Dios permanece simple en substancia, múltiple en sus poderes”* (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 195).

Podemos ver que el modelo de simplicidad de la esencia divina a la oriental es completamente distinto al de occidente. Éste último basa la simplicidad en decir que los atributos divinos son iguales a su esencia, en virtud de su simplicidad. En *Tríadas* 3.2., número 26, san Gregorio niega cualquier tipo de duplicidad en Dios (Perrella et al, 2009, p. 893). Dios es para Palamás una sola simplicidad, una sola especie sobreunitaria, la cual produce muchas especies y partes divisibles. Para explicar esto mejor, recurre a la metáfora del sol, que habíamos mencionado en el capítulo 1, las cuales son *Centurias* número 68 y 92. Dios es como el sol que es uno, con una sola forma, pero acoge en sí multiplicidad de participaciones.

En este modelo de simplicidad divina, lo que se puede observar es lo siguiente. La simplicidad no sólo va ligada a la esencia, sino al acto. Si recordamos el capítulo anterior, allí se

hablaba de que las hipóstasis, además de compartir una sola esencia comparten un solo acto. De momento se podría pensar que Palamás, como es evidente, protege la simplicidad divina poniéndole el velo de la incognoscibilidad y la imparticipabilidad a la esencia. Lo cual es cierto, de forma que vemos que toda la multiplicidad recae en el acto/*energeia*. ¿Puede ser múltiple el acto único de la Trinidad? La respuesta es sí, el acto/*energeia* es posesión de tres, y es uno solo. Pero ese mismo acto es uno y múltiple.

Palamás explica esto en *150 Centurias*, número 69 (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 163). Gregorio dice que la *energeia* increada es múltiple e indivisible simultáneamente. Palamás usa el término indivisiblemente dividido para presentar esta aporía, que sin duda debe ser una herencia del Pseudo Dionisio. De forma que en el modelo palamítico, no sólo hablamos de una simplicidad de la esencia, sino que lleva tácita la simplicidad múltiple del acto, aspecto bastante innovador para occidente. Algo que como investigador me ha parecido chocante es la insistencia de san Gregorio de su enfoque en el acto y la mención de la esencia en contextos apofáticos. Lo anterior me está llevando a pensar que la movida que hizo el occidente latino con equiparar la esencia con los atributos divinos en virtud de su simplicidad es lo mismo que hizo Palamás, pero no con la esencia, sino con los actos, que para el oriente son al mismo tiempo los atributos divinos. La pregunta que tendríamos que formular es: ¿Serán dos caras de la misma moneda? Después de la exposición de la versión tomista sobre el tema de la simplicidad divina, trataré de obtener una respuesta.

Para poder llegar a una respuesta sobre este asunto, es necesario indagar un poco más sobre la realidad ontológica de la *energeia*. En el número 74 de *150 Centurias*, san Gregorio explica que la *energeia* y la substancia divina, pese a no ser lo mismo, son inseparables (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 169). En el número 127 de la misma obra, Palamás aporta más

información importante sobre la realidad ontológica de la *energeia* (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 231). Lo primero es que sostiene que la *energeia* no es un accidente, porque Dios es inmutable. Además, nada que se predica de Dios es accidente, pero tampoco todo lo que se predica de Él es substancia, puesto que, en última instancia, se refiere a tres personas. De forma tal que la *energeia* está en Dios, pero no es esencia, aunque depende ontológicamente de ésta.

Pero si la *energeia* es parte de Dios pero no está en la esencia, ¿dónde está entonces? Ante esta duda, Palamás responde en *Tríadas* 3.2, y allí muestra la influencia de san Máximo Confesor, el cual enseña que los atributos esenciales están en torno a Dios, también dejando claro que siempre han existido. En el número 20 de la citada obra abunda un poco más sobre el tema. Palamás justifica la eternidad de los atributos divinos y donde esta. En el citado número dice: “También *las potencias participantes, según el divino Máximo, nunca comenzaron a existir, en ellas el “no ser” no es “precedente al ser”, sino que siempre están inseparablemente alrededor de Él y existiendo coexistiendo eternamente con Él*” (Perrella et al., 2003, p. 883). Este número comenta la relación de Dios y sus atributos. De manera que la subsistencia de Dios no depende de los atributos y que los atributos que están alrededor de Él no son su esencia, sino que Él es la esencia de sus atributos.

En el tomismo la dinámica de la simplicidad divina es muy distinta a como Palamás la presenta. Aquino continúa la postura de san Agustín en este aspecto de la ontología divina. Palamás propone una metafísica desde su tradición oriental basada en el pseudo Dionisio y san Máximo el Confesor. Hay paralelos donde se pueden encontrar ambas metafísicas, pero jamás serán exactos del todo. Para exponer la doctrina tomista sobre la simplicidad divina, quiero comenzar por el tema de la no composición de Dios. Me remito a *SCG* libro I, Cap. XVIII, en este Aquino justifica porqué Dios no puede ser compuesto (Robles & Robles, 2007, p. 82). Dios

no tiene composición de materia y forma, porque no tiene cuerpo. Tampoco puede albergar en sí la composición de potencia y acto. Dios es el primer “Ser”, por lo cual está exento de cualquier composición. Lo compuesto puede variar, Dios en virtud de su no composición, es inmutable.

Continúo el tema de la no composición en Dios, remitiéndome a *STh* cuestión 3, artículo 7. En este apartado Aquino explica que Dios no tiene partes ni cantidad, sino que es un todo. En la demostración que hace en la respuesta a las objeciones dice:

“en Dios no hay composición ni partes de cantidad porque no es cuerpo; ni hay composición de forma y de materia, ni de naturaleza y supuesto, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente, queda claro que Dios no es compuesto de ningún tipo, sino completamente simple” (Martorell et al., 2009, p. 121).

Aquino sostiene que Dios no puede tener composición alguna, porque todo aquello que es compuesto tiene causa y Dios es causa incausada.

Santo Tomás explica también cómo en la esencia divina se da la doble realidad de lo uno y lo múltiple. Esta postura es común con Palamás. Para exponer esto me remito a *STh I*, cuestión 4, artículo 2 (Martorell et al., 2009, p. 125). En este apartado, Aquino hace una cita de *Sobre los Nombres Divinos*, capítulo V. El Pseudo Dionisio usa la metáfora del sol para explicar cómo en él se aglutinan múltiples y variadas substancias y cualidades. Del mismo modo, el sol siendo diverso, es uno. En Dios, cosas o elementos que son diversos y opuestos en sí mismos, también preexistentes en Él son uno, sin destruir su simplicidad.

Aquino en *STh I*, cuestión 11, artículo 1, abunda más sobre este aspecto de lo simple. Santo Tomás justifica la indivisibilidad divina en el siguiente párrafo:

“El uno no añade al ser cosa alguna, tan sólo la negación de división, pues uno no significa más que ser indiviso. De ahí que uno sea lo mismo que ser, ya que todo ser o es simple

o es compuesto. Si simple, es indiviso en acto y en potencia. Si compuesto, no llega a tener ser más que cuando sus componentes pasan de separados a unidos formando el compuesto. Por lo cual resulta evidente que el ser de cualquier cosa consiste en la indivisión. Por eso cualquier cosa conserva su ser en la medida en que conserva su unidad” (Martorell et al., 2009, p.160).

En el mismo número de *STh*, en la respuesta 2 de las objeciones, Aquino expone la aporía de lo dividido y lo indiviso. Según santo Tomás, nada impide que lo dividido sea en otro modo indiviso. Pone como ejemplo la humanidad, la cual es múltiple en número, pero indivisa en especie. De forma que no hay contradicción para Aquino en ser “uno” en cierta manera y múltiple en otra. Termina la justificación de esta aporía con una cita del último capítulo de *Sobre los Nombres Divinos*, donde el Pseudo Dionisio dice que no hay multiplicidad que no participe de la unidad, porque todo lo múltiple es una parte de un todo. La mención de la aporía de lo uno y lo múltiple son parte de la doctrina de Aquino, igual a como Palamás las presenta en el suyo. Ahora expondré la principal diferencia entre la ontología de santo Tomás *versus* la de san Gregorio. Me refiero a decir que Dios es igual a su esencia. Me remito a *SCG* libro I, capítulo XXI, donde Aquino dice: *“En todo ser que no es su propia esencia o quiddidad, es necesario admitir alguna composición”* (Robles & Robles, 2009, p.96). Ese ser que es su propia quiddidad, es un ser que lo único que posee es su esencia, de forma que todo lo que se predica de la esencia de ese “Ser” es su esencia. Por ello este “Ser” es su propia esencia. En Dios no hay nada de accidentes, porque no hay nada que no sea su esencia.

En el capítulo XXII de la misma obra, en el mismo libro, Aquino explica cómo el ser y la esencia se identifican (Robles & Robles, 2009, p.99). Ante todo, se parte de la premisa que Dios no debe su ser a nadie, por eso es que Dios es su mismo ser. En cuanto a la relación de potencia y acto tan importante para Aquino, en Dios no hay nada de potencia, sino que es acto puro. Este

aspecto es importante en la justificación de demostrar que Dios es igual a su esencia, puesto que todo aquello a lo que conviene un acto distinto de sí mismo se encuentra respecto de él como en potencia. Esto, porque potencia y acto son denominados correlativamente. Pero en Dios nada es potencia, sino acto puro, por lo tanto, la esencia divina no es otra cosa que su ser.

En el tomismo, como Dios no es otra cosa que su “Ser”, esto trae como consecuencia que Dios es poseedor de toda perfección. Me remito a la obra *Ente y Esencia*, número 40, donde dice: *“De modo semejante, aunque sea solo ser, no es necesario que le falten las restantes perfecciones o propiedades nobles; muy al contrario, él posee todas las perfecciones que se encuentran en todos los demás géneros, por lo cual es llamado simplemente perfecto, como dicen el Filósofo y el Comentador en el libro V de la Metafísica”*. (Forment, E., 2006, p. 289)

Santo Tomás expresa que, aunque Dios sea puro ser, no carece de todas las perfecciones y noblezas, sino que las posee todas, de todo género, por ello se le llama a Dios el perfectamente simple. Aquino repite el mismo argumento que Dios posee todas las grandezas de cualquier género. Aquino menciona esto en *STh I*, cuestión 4, artículo 2, haciendo alusión al capítulo V de *Sobre los Nombres Divinos* donde el Pseudo Dionisio dice: *“en uno solo, se contiene todo”* (Martorell et al, 2009, p. 128).

En el mismo artículo explica que Dios es la fuente de todos sus atributos. Y justifica, ante todo, que todo atributo que participa del mundo creado subsiste en el agente, de forma que esa preexistencia es más perfecta que en aquel que la participa. Esto es importante, porque aclara el mal entendido que san Gregorio tiene sobre la escolástica, de pensar que los atributos divinos son creados, algo que sí afirmaron los rivales de Palamás, pero que Aquino nunca dijo.

Una vez expuestas ambas metafísicas de la simplicidad divina, puedo ahora proceder a exponer los hallazgos. Se puede observar que, para ambos, está clara la premisa de la simplicidad

divina como axioma común de sus metafísicas sobre Dios. Tanto Palamás como Aquino están de acuerdo en esa premisa. El problema radica en cómo cada uno la desarrolló en sus respectivos contextos, desarrollo que fue marcadamente diferente, como ya hemos visto en el transcurso de la exposición. Pero, por otro lado, pese a las diferencias evidentes, hay momentos fuertes de encuentro.

Un campo de encuentro son las referencias comunes al *corpus areopagiticum*. Tanto santo Tomás como san Gregorio recurren a la analogía del sol que desarrolla el Pseudo Dionisio en *Sobre los Nombres Divinos*, para justificar que Dios, siendo uno, encierra en sí multiplicidad de atributos y los comunica. En el caso de Palamás, él hace mención de esas analogías en *Centurias* número 68 y 92, mientras que en Aquino se encuentran en *STh* I, cuestión 4.

Santo Tomás argumenta en *SCG* libro I, capítulo XXI, que Dios no tiene accidente, con lo cual Palamás también estaría de acuerdo. En lo que Palamás discreparía en cuanto al contenido de este capítulo es en la afirmación de que todo lo que predica de Dios es esencia. Palamás trata de evitar por todos los medios de consentir que se conciba a Dios como uno completamente esencial, como vimos en el capítulo anterior. Además, que el decir que todo lo que se predica de Dios es esencia es contrario a la distinción de esencia y *energeia* que Palamás propone.

El otro enlace innegable entre ambas metafísicas de la simplicidad es la aceptación de lo uno y múltiple en la esencia divina. Palamás lo menciona, en *150 Centurias*, número 69 (Sinkewicz & PIMS, 1988, p.163). Aquí Palamás recurre a la aporía del indivisible divisiblemente dividido. En *Centurias*, número 69, también hay una cita donde menciona ese aspecto de lo uno y lo múltiple: “*Dios permanece simple en substancia, múltiple en sus poderes*” (Sinkewicz & PIMS, 1988, p.165). Santo Tomás asume la misma postura en *STh* I, cuestión 11,

artículo 1, donde justifica que no hay contradicción real entre lo indiviso dividido, puesto que se puede ser indiviso de una forma y múltiple en otra (Martorell et al., 2009, p. 160).

Hay diferencias marcadas entre la relación de Dios con sus atributos, a causa de la distinción que Palamás introduce en el ámbito de la esencia divina. Como se ha apreciado en la exposición de Aquino, todo aquello que se predique de Dios en cuanto atributo es su esencia. A esto, Palamás las interpretaría como infinitas esencias. Sin embargo, para Aquino es todo lo contrario, pues en virtud de su simplicidad, posee toda esa diversidad de atributos.

Otro aspecto que se enreda con la distinción de Palamás es la relación de esencia y acto frente al tomismo. Para el tomismo, es fundamental que el “*Ser*” perfectamente simple no posea un acto distinto de sí, porque no debe su ser a nadie. En el palamismo, acto y atributo son una misma cosa. Para Palamás el atributo no es esencia como lo es para Aquino, pero es parte de la esencia y no como un accidente. Esto es así, porque la *energeia* no es un accidente, como bien dice Palamás en *Centurias 127* (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 231). Las *energeias* como atributos que Dios posee son actos, y las posee de forma eminente, afirmación con la que muy probablemente Aquino estaría de acuerdo. Sin embargo, donde no hay forma de conciliarlos es desde donde cada uno asumió su postura frente a este tópico. Para Palamás, los atributos no son esencia divina, sino que Dios es la esencia de sus atributos. Aquino lo ve desde otra óptica: los atributos divinos son esencia divina. De forma tal que, en este sentido, no es posible conciliarlos.

Ahora bien, hasta aquí se observa que hay evidencia de bastante proximidad entre la concepción de simplicidad divina en uno y otro. Es evidente que la influencia del Pseudo Dionisio Areopagita en el tema de la simplicidad está muy presente. Una vez encontrados los puntos de tangencia, que colocamos sobre la mesa, ¿podría haber un equivalente a la distinción de esencia y acto en santo Tomás? Es necesario que en el pensamiento tomista haya una

respuesta para una serie de problemas que Palamás resolvió en su metafísica con esa distinción. Por ejemplo, cómo distinguir el acto de engendrar, del acto de crear. Quizás a simple vista desde la filosofía no se vea muy llamativo o necesario de resolver. Pero desde la teología lo es, porque está en juego la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. También está en juego el poner un límite a lo que es Dios y aquello que no es, para no caer en el panteísmo.

Comparto con el lector que en las diversas fuentes que he consultado no he encontrado propuestas que puedan satisfacer el tener un equivalente tomista a la distinción de esencia/*energeia*. Pero durante esta investigación tuve la intuición de que el equivalente a la distinción de esencia/*energeia* de Palamás en occidente sería la distinción de acto inmanente y acto transitivo. Esta distinción está presente en la rama de la teología que se dedica al estudio de la teología trinitaria. De momento pensé que no era obra de Aquino. Continué investigando hasta que encontré el texto *La Teología Trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, de Gilles Emery, donde se afirma que dicha distinción está presente en distintas obras de Aquino. En específico, en *De Potentia*, cuestión 10, en *STh I*, cuestión 27 en el artículo 1 y en SCG libro IV, capítulo 1.

Antes de proceder a explicar la distinción de actividad inmanente y actividad transitiva, quiero recordarle al lector cuál es la preocupación de Palamás con su distinción. Primero, poder distinguir la actividad que ocurra en el seno de la Trinidad, como la procesión de las personas divinas, y el acto creador como actividad externa o transitiva. Tal asunto es importante, puesto que, de no estar meticulosamente definido, desembocaría en panteísmo. También la insistencia de impedir que la voluntad divina no se mezcle con las operaciones para no caer en el emanantismo. Estas son las consecuencias en el plano metafísico que Palamás quiere evitar. No obstante, es bueno señalar que en el plano teológico hay consecuencias más peligrosas todavía, como lo son el arrianismo y el sabelianismo que, en cierta medida, fueron herejías que se dieron

por errores en la interpretación de la relación de Dios con su actividad dentro del seno de la Trinidad y lo que está fuera de la divinidad. Ambas son herejías antiguas, que también Aquino va a combatir en *STh*, *SCG* y *De Potentia*.

Para exponer la distinción que Aquino usa para atajar las mismas preocupaciones que comparte con Palamás, tenemos que recurrir a la definición de procesión que provee en *De Potentia*, cuestión 10, artículo 1 (Emery, 2008, p.84). Aquino define procesión como el origen de una cosa desde otra. La definición se enriquece con detalles adicionales que provee en *STh* I, cuestión 27, artículo 1 (Martorell et al., 2009, p. 306). Aquí Aquino indica que la procesión es acción. Santo Tomás matiza que por lo general pensamos que las acciones tienden al exterior del agente. Pero también hay acciones que permanecen en el agente, como lo es el entendimiento, que es una acción que permanece en aquel que entiende.

Para aclarar esto dice Gilson (2001, p.242) que “Ser” es causa inmanente de su propio ser, o sea el existir es un acto que permanece en aquel que existe. Pero el existente es causa transitiva en otros entes a través de la causalidad eficiente. Ahí se puede ver a diferencia de esa doble acción que permanece y aquella que es hacia afuera. También esto nos remite a la distinción de los aristotélicos medievales que mencioné en el capítulo I, de *actus primus* (existir) y el *actus secundus* (actuar).

En *SCG*, volumen I, libro II, capítulo 1, Aquino explica el origen de la distinción (Robles & Robles, 2007, p. 315). En la *Metafísica*, libro IX, de Aristóteles, hay dos tipos de procesiones u operaciones: las que permanecen en el agente y lo perfeccionan, por ejemplo: sentir, conocer o querer; y las que pasan al exterior y son la perfección del efecto mismo, que es resultado de la acción. Por ejemplo: calentar, cortar o edificar.

Ambas operaciones se dan en Dios. Las operaciones inmanentes son aquellas que se dan en el seno de Dios, en la Trinidad y su esencia. Las operaciones transitivas son aquellas que son hacia afuera de Dios, a una realidad extrínseca. Aquino salvaguarda la procesión de las personas divinas como una operación inmanente que no altera la divinidad del Hijo, ni la del Espíritu Santo. Por ejemplo, el arrianismo y el sabelianismo como herejías dijeron que la procesión de las personas divinas era un acto a una realidad externa de Dios. De ahí que los llevó a negar la divinidad del Hijo y el Espíritu Santo, porque serían entidades fuera de Dios, y, por lo tanto, creaturas. Aquino salvaguarda la inmanencia de Dios en su vida trinitaria al igual que lo hace Palamás, pero de forma distinta.

Emery sostiene que la actividad transitiva implica diversidad entre el agente y la acción. Esto significa que salvaguarda las distancias que podrían desembocar en el panteísmo (2008, p.87). Las operaciones transitivas de Dios son fruto de su libre elección y de su gratuidad. En el caso de las procesiones inmanentes, Dios es su propia bienaventuranza, no carece de perfección y actúa libre y gratuitamente.

En la distinción de acto inmanente y acto transitivo, encontramos una distinción equivalente a la esencia y *energeia* de Palamás. Ambas definen la actividad interna de la Divinidad, y son útiles para sostener la divinidad de las otras hipóstasis que proceden del Padre. Además de marcar la línea fina entre lo creado y lo increado, para evitar el emanatismo y el panteísmo. Podemos usar la siguiente metáfora para explicar la relación de ambas distinciones. Ambos enfrentan la misma ecuación matemática, la cual representa los problemas que tanto Aquino como Palamás tienen que evadir en sus metafísicas. Cada distinción resuelve el problema usando procesos distintos, pero llegando al mismo resultado de la ecuación. Podemos concluir

que en lo que aparentemente Palamás y Aquino en apariencia son irreconciliables se reduce a la siguiente frase latina: *non sunt adversi sed diversi* (no son contrarios, sino distintos).

4. Respuesta final a las objeciones

En esta parte conclusiva del capítulo iré exponiendo las respuestas a las “hipotéticas” discrepancias entre el palamismo y el tomismo. Los orientales piensan que la reinterpretación del tomismo sobre la doctrina areopagítica era una manera de alterar dicha doctrina. Resultó lo contrario. Santo Tomás al igual que Palamás, es un fiel intérprete del *corpus areopagiticum*. Esto quedó demostrado en que la mayoría de sus posturas que están basadas en el citado *corpus* son prácticamente iguales.

Oriente siempre acusó al tomismo de atreverse a definir a Dios, apostando por la vía catafática, sobre todo, por usar el nombre “ser” como atributo para definir a Dios. Pero según hemos visto en el capítulo, ello no es cierto, puesto que el mismo santo Tomás dice: “Sabemos que Dios es, lo que aún no sabemos es qué es”. Además, que en la parte del apofatismo de las esencias quedó demostrada la inclinación apofática de Aquino que lo lleva a acercarse a Palamás.

Palamás en sus obras usa el nombre de esencia supraesencial para referirse a la esencia de Dios. El nombre lo que quiere indicar es que Dios está más allá de la esencia. Oriente tiene la mala percepción del tomismo, ante la creencia de que en esta escuela Dios está atado a su esencia, planteamiento que quedó falseado con la afirmación que santo Tomás hace de Dios en *STh I*, cuestión 3, artículo 6, respuesta 2, en la cual dice que Dios está por encima de cualquier género y substancia (Martorell et al., 2009, p.120).

Otro elemento demostrado a lo largo del capítulo es que tanto santo Tomás como san Gregorio terminan ante la esencia divina en el absoluto apofatismo, de forma que para ambos la

esencia divina es incognoscible, porque trasciende cualquier intelecto creado. Entre las objeciones también está presente la dificultad que tiene Palamás ante el problema de la participación de la vida divina para el hombre. Y cómo es un problema aparente para con el diálogo con el tomismo. Al Aquino igualar esencia y acto ello desemboca en un conflicto con los orientales que no aceptan esta postura. Como ya demostré en el penúltimo segmento de este capítulo, esa diferencia queda superada con la distinción que tiene Aquino de procesión inmanente y procesión transitiva.

Hay que dejar claro que, pese a que la distinción de acto transitivo e inmanente aproxima muchísimo a Palamás con Aquino, en que ambos defienden satisfactoriamente el mismo problema metafísico, no podemos dejar pasar por alto que ambos usaron tácticas diferentes para resolver el problema. Persisten algunas diferencias, que en cierta medida me atrevo a afirmar que son menores. Esto frente a que ambos resuelven evitar los problemas teológicos que conllevarían no hacer una correcta distinción metafísica entre lo increado y lo creado. Por ejemplo, el acto puro de Aquino, que es igual a la esencia divina, no es compatible del todo con la *energeia* de Palamás. A menos que se pueda continuar investigando en aras de demostrar lo contrario. Otro ejemplo de desavenencia no resuelta entre Aquino y Palamás es la relación de la esencia divina y los atributos. Aquino dice que los atributos son esencia divina, mientras que Palamás afirma que Dios es la esencia de sus atributos.

En este capítulo también fue falseada la acusación que el palamismo hace al tomismo respecto a que la operación de los atributos fuera de la divinidad es necesariamente creados. Esa acusación se cae ante la cuestión 112 de *STh* II, en el artículo 1, puesto que Aquino demuestra que las operaciones de la gracia divina en el mundo creado no pueden ser creadas; sólo Dios puede ser el agente único que hace partícipe al mundo creado de la realidad divina (Martínez et

al., 2011, p. 939). Significa pues, que se cae cualquier acusación contra el tomismo que alegue que las operaciones divinas en el mundo creado tienen que ser creadas y no divinas.

Otra acusación del palamismo contra el tomismo que queda nula es la de decir que occidente establece una relación de causalidad entre los atributos divinos y el mundo creado. Esa afirmación era de los humanistas bizantinos, quienes interpretaron a santo Tomás a su manera, pero no lo era del propio Aquino. Santo Tomás deja claro que no necesariamente hay una relación de causalidad entre los atributos divinos y el mundo creado, puesto que Dios no posee sus atributos sólo para usarlos cuando haga la obra creadora, sino que los posee principalmente en virtud de su simplicidad.

Por último y más importante aún: la más importante diferencia entre ambos estriba en que a primera vista no hay un equivalente exacto de la distinción de esencia/*energeia* en el tomismo. Es con la distinción de la actividad inmanente y la actividad transitiva que Aquino logra dar respuesta satisfactoria a las preocupaciones que el palamismo presentó ante el problema teológico del arrianismo y el sabelianismo. Recordemos que el origen de ambas herejías radica en una interpretación incorrecta de la metafísica de la actividad divina. Por lo tanto, podemos concluir que tanto Palamás como Aquino llegan a respuestas exactas a esos problemas teológicos, aunque usando vías alternas en la metafísica, y de ser contrarios, han pasado a ser distintos.

Capítulo 3

El problema de la participación en las ontologías palamíticas y tomistas.

En el capítulo anterior dedicado al tema de la esencia divina se abarcaron dos temas importantes: los nombres divinos, el apofatismo de la esencia divina y la simplicidad de la misma. Se resolvió la oposición que había entre la distinción esencia/*energeia* de Palamás con las posturas del tomismo. Si bien el tomismo tiene su propia distinción que equivale a la distinción palamítica, ambas escuelas no encajan del todo de forma exacta. Ello, porque, aunque tienen las mismas premisas y conclusiones, presentan medios diversos para enfrentarse a los mismos problemas metafísicos.

Este capítulo, tiene como objetivo evaluar las repercusiones que tiene el distinguir la actividad inmanente y transitiva en Dios respecto al tema de la participación por parte del mundo creado. En este tema podemos observar cómo la ontología marca el compás que la especulación teológica continuará *a posteriori* cuando reflexione sobre los delicados temas que vienen tácitos en el tema de la participación. Mi interés es medir la suspicacia de ambos filósofos, ante este problema filosófico, también cómo Palamás y Aquino tuvieron respuestas bastante cercanas pero distintas ante las mismas interrogantes.

1. Objeciones

Las objeciones que los orientales hubiesen tenido en este tema, quedaron prácticamente superadas. Esto con el hallazgo de un equivalente a la distinción palamítica que resuelva los mismos problemas. Al tomismo tener un equivalente cercano a la distinción de esencia/*energeia*, los peligros de no tener definido con claridad la línea de lo creado y lo increado están superados. No obstante, he querido escribir otro capítulo donde se contengan las posturas de ambos ante el problema de la participación. La participación es prácticamente un tema anejo al de la esencia; por ello entendí que no debía quedar excluido de este trabajo.

Ahora bien, si la línea fina de lo creado y lo increado está bien definida, quedarían los siguientes aspectos a considerar en ambas metafísicas:

- a) ¿Cómo lo creado participa de Dios, el cual es la fuente de toda realidad?
- b) ¿En qué manera Dios sustenta todo aquello que es creado?
- c) Dios está presente en todo aquello que participa de Él.
- d) ¿Cómo es la participación de la vida divina para el hombre? ¿Es un dios por participación?

Estos temas serían los que trataría de desarrollar en este último capítulo, que como antes mencioné, termina siendo un apéndice del segundo en estos temas.

2. *La participación de la existencia por parte del mundo creado en el tomismo y el palamismo.*

Al comenzar este apartado, quisiera subrayar que este tema de la participación va intrínsecamente ligado al tema de la creación, pero sobre todo, a la fundamental distinción de la actividad divina, tanto a nivel interno de la deidad como fuera de ésta. Este apartado lo iniciaré con la metafísica palamítica para el tema de la participación. Meyendorff (2010, p. 222) ayuda a situarnos bastante en el aspecto de la participación cuando discute el tema de la creación en el palamismo. Explica el rol fundamental de la distinción de la esencia/*energeia* para distinguir la actividad interna y externa de Dios. Al mismo tiempo, desarrolla el cómo esa distinción pone la fina y delicada línea de lo creado y de lo increado, garantizando no caer en el panteísmo.

San Gregorio Palamás en *Centurias*, número 111, explica el tipo de participación que puede tener el mundo creado (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 209). Esa participación, sostiene, no puede ser esencial, puesto que, para participar esencialmente de Dios, necesariamente tiene que ser una esencia igual a la divina. De ahí que el único medio de participación sea por medio de la

energeia divina. Meyendorff (2010, p.222-223) expresa que para Palamás, el ser creado es aquel que es esencialmente distinto de Dios, y como es esencialmente distinto, es incapaz de participar de la esencia.

Ante el problema de no ser posible la participación de forma esencial por parte de lo creado, la tradición oriental anterior a Palamás, siendo Palamás el abanderado principal, resolvió el problema estableciendo el puente entre lo increado y lo creado por medio de la *energeia*. Esa movida metafísica está presente en *Tríadas* 3.2., números 23 y 24 (Perrella et al, 2003, pp.887-889). Palamás expone la necesidad de tener un elemento que sirva de puente entre la realidad increada y la creada. Ese puente es la *energeia*, que como mencionamos antes, son actos y los atributos divinos.

A esto Palamás le añade que en las *energeias* están contenidos los modelos o arquetipos de todo aquello que es creado. Claro, dichos arquetipos/modelos están en su estado de perfección absoluta y al mismo tiempo son trascendentales. Esto, porque preexisten en el intelecto creador, que es el fundamento por el cual las cosas vienen a ser. En *Centurias* número 78, San Gregorio dice que Dios es el “*Ser para los seres*” y también “*la forma de las formas*” (Sinkewicz & PIMS, 1988, p. 173). Dios es a forma primordial de todos los seres. Por lo anterior, podemos inferir del texto una evidente relación de participación por parte del mundo creado con Dios, pero no de una forma substancial.

En este modelo metafísico de la *energeia*, Palamás está tratando de salvar, como mencioné antes, que Dios es arcano y participable simultáneamente. De forma que Dios, a través de sus actos/*energeia*, está activamente presente en la creación. En esta parte san Gregorio crítica el dios estático y autocontemplativo de Aristóteles. Palamás apuesta por un Dios que está presente en la creación, y lo está de forma activa, como discutiré en breve. Gregorio Palamás

también dice que la participación es por grados. Según sea la capacidad de la entidad, así será el grado de participación en el “*ser*”, la vida o la divinización (*θέωσις*).

Antes de pasar a otro tema, quisiera hacer mención de un comentario interesante del editor de las obras de Palamás que estamos utilizando. Ettore Perella, en sus comentarios introductorios a las obras palamíticas, hace un paralelismo entre el palamismo y el platonismo. Tanto Platón como Palamás establecen una entidad como intermediario entre la realidad material y la realidad ininteligible. En Platón, las ideas expresan las esencias, mientras que en Palamás las *energeias* expresan el acto. Las ideas platónicas están en lo más alto del cielo, las *energeias* están alrededor de la incognoscible esencia divina. Las ideas platónicas son arquetipos y fuente de la realidad de todo aquello que está en el mundo material. Las *energeias* palamíticas, además de ser los atributos y actos divinos, también son arquetipos de todo lo creado. Con esta comparación que hace Perella, es evidente que hay una herencia del platonismo en el palamismo.

Hasta aquí se puede observar la propuesta interesante que propone Palamás en el tema de la participación, partiendo de su distinción de esencia/*energeia* en Dios. Pero es mucho más desconcertante cómo Palamás resuelve el problema de separar la esencia creada de la divina. Esa separación es una herencia directa del Areopagita, según dice Perishich (2001, p. 133). San Gregorio utiliza un término para una de las *energeias* que es la fuente de todas las esencias, y que él llamó: *ούσιοποιον ούσίας* (esencia esentificante) o *ούσιοποιον δύναμης* (potencia esentificante). Es el atributo de Dios que tiene la capacidad de producir esencias distintas de la divina para el mundo creado. Como era de esperarse, esa potencia es parte de las llamadas *energeias*.

Palamás hace mención de ellas en el número 87 de *Centurias*, donde dice que esa *energeia* que dota de esencias, es la que genera y crea, sustentando al mismo tiempo todo lo que

es creado, haciéndolo participe de los atributos divinos que tiene dicha criatura y sosteniendo su existencia según el querer divino (Sinkewicz & PIMS, 1988, p.185). San Gregorio también hace mención del mismo atributo en *Tríadas* 3.2. números 5 y 25 (Perrella et al, 2003, pp.857, 891). En el número 5, Palamás defiende la eternidad de ese atributo divino, frente a Barlaam de Calabria que afirmaba la sola eternidad de la esencia divina, pero no de los atributos. En el número 25, él menciona la estrecha relación entre la potencia esentificante y los arquetipos. Lo interesante es que es una relación dinámica porque la potencia es acto y los arquetipos también lo son. Hasta aquí tenemos el modelo de participación del mundo creado, de los atributos divinos en el palamismo.

Santo Tomás explica que la participación del mundo creado de Dios radica fundamentalmente en la participación de la existencia. En *STh* I, cuestión 44, artículo 1, dice que todo cuanto existe tiene su causa en Dios (Martorell et al., 2009, p. 441). Dios es la fuente de cualquier tipo de participación, y de todas las posibles, la más importante es la existencia. En *STh* I, cuestión 3, artículo 8, Santo Tomás deja muy claro que Dios no es una substancia que se pueda mezclar con otra (Martorell et al., 2009, p.122). Ni tampoco su esencia entra en la composición de lo creado. Dios es la primera causa de todo, pero no por eso se mezcla con ellas.

En Aquino es también importante señalar que la participación es por grados. Hay niveles de excelencia, y evidentemente Dios es el grado sumo de toda perfección. Pero todo lo que participa de Dios en uno u otro de sus atributos, lo hace en un grado mayor o menor, según sea la capacidad del ente. Este aspecto está presente en *STh* I, cuestión 2, artículo 3, en las llamadas 5 vías, para demostrar la existencia de Dios (Martorell et al., 2009, p.110). Me refiero de manera directa a la vía 4, donde habla de los distintos grados.

En *STh* I, cuestión 4, artículo 3, trata también el tema de la participación, pero exponiéndolo desde la semejanza entre el agente y aquello que produce (Martorell et al., 2009, p.125). Aquino da varios ejemplos, entre ellos, el hombre que engendra a otro hombre. Es evidente que tendrá un parecido más fuerte, porque ambos son de la misma especie. Pero Aquino reconoce también la semejanza de desiguales, como es el caso de aquellas cosas que son generadas por la fuerza del sol. Éstas tienen una semejanza con el sol, pero no en cuanto a la forma, sino al género. Es en este tema donde sale a relucir la semejanza como una manera de participación. En *SCG*, vol. I, libro II, capítulo 6 Aquino menciona el tema de la semejanza como forma de participación, cuando dice que Dios comunica su ser por medio de la semejanza (Robles & Robles, 2007, p.323).

Por último, en santo Tomás también está presente el tema de Dios como arquetipo y prototipo de todo lo creado. Este tema está expuesto en *STh* I, cuestión 44, artículo 3, donde santo Tomás se hace eco de san Agustín (Martorell et al, 2009, p.444). Aquino dice que las formas principales están contenidas en el entendimiento divino. Cualquier cosa que sea creada requiere de un ejemplar, con el objetivo que cada efecto tenga determinada forma. De manera que los arquetipos de lo creado no están fuera de Dios. A estos arquetipos, según dice Tomás, se les han llamado ideas. Estas ideas/arquetipos son participados por lo creado, puesto que todo aquello que es creado requiere un arquetipo o modelo. De manera que Aquino afirma que Dios es arquetipo de todo lo creado.

Una vez expuesta cuál es la participación de Dios por el mundo creado para ambos filósofos, pasemos ahora a ver los puntos de encuentro ante lo que es la participación. Ambos tienen claro que es imposible la participación de la esencia divina por parte de las criaturas. Ello desembocaría en el panteísmo y alejaría a ambos de la ortodoxia doctrinal. Tanto Aquino como

Palamás pusieron su armazón teórico para evitar esa desviación. Si bien es un punto de encuentro, al mismo tiempo lo es de diferencia por la forma como Palamás lo llevó a cabo. Aquí entra en juego la distinción de esencia y *energeia*. Palamás coloca la *energeia* como un puente entre la realidad creada y la increada. En Santo Tomás no se encuentra esa distinción, porque como mencioné en el capítulo 2, resolvió el problema con la distinción de actividad transitiva y actividad inmanente.

Otro enlace descansa en que ambos comparten una fuerte coincidencia en cuanto a que Dios es la fuente del “ser” para los seres. Dios es la fuente que saca las cosas del no ser y les da existencia. En este aspecto de ser/existencia, Aquino hizo un acento más marcado que Palamás, puesto que fue más explícito sobre este aspecto de la existencia como fuente de participación. Palamás también lo tiene, pero de una manera mucho más tímida. En el mismo renglón entraría el atributo divino de la esencia esentificante que menciona Palamás. Esa mención es una herencia directa del *corpus areopagiticum* en el palamismo, al mismo tiempo que una movida metafísica para justificar que Dios es quien dota de esencia a todo aquello que crea, aunque no con su misma esencia, sino con una que es distinta de sí mismo.

En el tema de la participación por grados, podemos observar una influencia directa del platonismo en ambos. Dios es la cumbre de toda perfección, y cada sujeto participa según la capacidad de recibir los dones de Aquel que es la bondad misma que busca comunicarse. Este aspecto de la participación por grados es fundamental para los teólogos que estudian a ambos, porque está en juego la capacidad del ser humano de ser partícipe de la gracia. Otro subtema que es importante y es otra forma de percibir el tema de la participación, es el modo como se participa: me refiero a la semejanza. Si bien expliqué que Aquino habla sobre este tema, Palamás también lo menciona en sus textos teológicos que van unidos al tema de la participación de la

gracia divina. Para ambos, semejanza es la participación de un desigual de una realidad que le supera. Tal como menciona Aquino, con aquello que participa del vigor del sol en su crecimiento, es semejante al sol porque crece, pero no es el sol porque no tiene su forma.

Por último, está el encuentro bastante interesante de que ambos conciben a Dios como el arquetipo de todo lo creado. Palamás lo llama la forma de las formas, Dios es forma pura. Ambos justifican que los arquetipos, modelos o ideas preexisten en la mente divina, y son eternos. Para ambos, esos modelos están en Dios. Palamás los sitúa como parte de la *energeia* que está en el intelecto divino, y Aquino menciona a secas que también están en dicho intelecto. Hasta aquí podemos afirmar que en cuanto a su concepción de lo que es la participación de los atributos divinos y en otros subtemas vinculados a este tema, Palamás y Aquino tienen más en común que aquello que los separa.

3. *Dios, sustento de todo cuanto existe y su presencia en todo lo creado.*

Unido al tema de la participación está el tema del sustento de la existencia y la presencia de Dios en todo aquello que participa de Él. Este tema está desarrollado tanto en el tomismo como en el palamismo. Comienzo mi exposición con Palamás. Ettore Perella comenta en las notas introductorias sobre Palamás, la estrecha relación que existe entre la participación del mundo y los atributos divinos. En el palamismo, Dios vivifica y anima al cosmos por medio de la participación de las divinas *energeias*. El obispo Kallistos Ware tiene una cita que utilizan muchos estudiosos del palamismo para expresar esa relación de la participación, la cual dice: “*El cosmos es una inmensa zarza ardiente, penetrada pero no consumida por el fuego divino de las energeias increadas* (1975, p. 49). *Esas energeias, son Dios con nosotros*”. Es una imagen que me atrevería a decir que es bastante mística, pero al mismo tiempo expresa la relación tan intrínseca que existe entre el participante y el participado.

Palamás expone la relación de subsistencia y presencia del participado en el participante. En el número 87 de *Centurias*, san Gregorio explica que la relación de sustento entre Dios y su creación se da por medio de la *energeia*/atributo o potencia que es la esencia esentificante (Sinkewicz & PIMS, 1988, p.185). Por medio de esa potencia esentificante Dios conserva la existencia y la participación de su creación, según determine su voluntad.

En el número 104 de las *Centurias*, Palamás explica la presencia de Dios en el cosmos. Dios está en el universo y el universo está en Dios (Sinkewicz & PIMS, 1988, p.201). La imagen del obispo Kallistos lo ilustra muy bien. Dios sostiene el universo sin cesar. Todo lo creado participa de la divina *energeia*, pero nada participa de la divina esencia, de forma que no hay cabida para el panteísmo en lo absoluto. Siguiendo la misma línea de la presencia de Dios en el cosmos, Palamás menciona también el tema en *Tríadas* 3.2., número 9 (Perrella et al., 2003, p.867). En este pasaje hace alusión a la autoridad de san Cirilo de Alejandría para sustentar la presencia de Dios en todo lugar. También afirma en el mismo número que Dios lo contiene todo, pero nadie lo puede contener.

Con las tres citas presentadas podemos concluir que Palamás presenta que Dios, a pesar de su inefable trascendencia, está intrínsecamente cerca de todas sus criaturas, pero sin mezclarse con ellas. Este aspecto es una conclusión metafísica que justifica que el espacio tiempo y la eternidad que separan a Dios de sus criaturas, será fundamental para la otra disciplina para la cual Palamás usa la filosofía: es decir, la teología. También podemos afirmar que Palamás presenta la continua comunión de la creación con Dios por medio de la existencia, puesto que todo lo que persevera en la existencia, la hace en virtud de su participación de Dios y con el consentimiento de la voluntad de éste.

Aquino, por su parte, también presentó conclusiones en el mismo tema. En *STh I*, cuestión 8, artículo 1, santo Tomás habla de cómo se da la relación entre Dios y su creación a través de la presencia de éste (Martorell et al., 2009, p. 144). Esa relación, ante todo, es la de un agente que está presente en lo que hace. Aquino menciona *La Física* de Aristóteles, libro VIII, donde dice que el motor y lo movido van juntos. Dios es causa de la existencia y acompaña aquello que dota de existencia. Quiero subrayar la estrecha relación entre ser causa de existencia y acompañar la existencia, puesto que ya podemos ver un lazo con Palamás.

En el artículo 2 de la misma cuestión, continúa el tema (Martorell et al., 2009, p. 145). Dios está presente en todo lugar, dando: ser, virtud y acción, pero, sobre todo, dando virtud locativa. Dios llena todo con su presencia, pero no como lo haría un cuerpo material. Como es la fuente del “ser”, allí donde hay “ser”, está presente Dios. En el artículo 3, afirma que Dios está presente en las cosas como si fuera la esencia de las cosas, pero no es parte de la esencia de éstas (Martorell et al., 2009, p. 146). Por último, en el artículo 4, cita el *De Spiritu Sancto* de san Ambrosio el cual dice: “*Él está en todo...lo cual es propio de la divinidad*” (Martorell et al., 2009, p. 147). Por último, en cuanto a este aspecto de la presencia de Dios en lo creado, me remito a *SCG* volumen II, libro III, capítulo 68, donde santo Tomás explica el por qué es necesario que Dios esté presente en el cosmos (Robles & Robles, 2007, p. 245). Dice Aquino que es necesario que Dios esté presente en su creación, porque como la sacó del “no ser” al “ser”, el estar presente es conservar lo creado en el “ser”. También afirma que al Dios ser simple en su esencia, ello tiene como consecuencia que esté presente en todas partes.

En *SCG* volumen II, libro III, capítulo 65, Aquino expone el rol de Dios de conservar las cosas en el “ser” (Robles & Robles, 2007, p. 236). Aquino explica que la facultad divina de la providencia es la encargada de conservar las cosas en el “ser”. Santo Tomás afirma que es

necesario identificar la causa de una cosa con su conservación, ya que ésta es una prolongación de su “ser”. Hay para el tomismo una interesante relación entre Dios y lo creado, que se podría equiparar a la relación que existe entre el que engendra y lo generado. Lo generado cesa cuando cesa la operación del que engendra. Lo que se traduciría en la relación Dios-criatura que cuando éste cesa la operación de dar existencia, esa creación cesa de existir. Lo que Aquino quiere remarcar es que Dios conserva el “ser” de lo que ha creado por medio de su operación, con lo cual Palamás estaría perfectamente de acuerdo.

En este aspecto de la participación, es innegable que hay una serie de paralelismos interesantes que vale la pena analizar. Lo primero es que, tanto para san Gregorio como para Aquino, ambos basan el acto de existir en una operación divina que es la que mantiene en la existencia, en acto, aquello que existe en el presente. De forma que, si la operación divina cesara, esa entidad que existe puntualmente volvería al “no ser”.

Aun en el tema de la participación, la distinción de esencia y *energeia* diferencia bastante el palamismo del tomismo, pero a pesar de ello, no hay un abismo insalvable, como por lo general se piensa. Palamás basa la existencia en la actividad de la esencia esentificante de Dios. La cual es una actividad transitiva de Dios, como diría Aquino. De forma que santo Tomás no objetaría esa postura, puesto que él mismo reconoce que la perseverancia en la existencia de todo lo creado es una actividad transitiva de Dios.

El tema de la presencia de Dios en todo aquello que participa de Él es fundamental, de cara a la teología de ambos. Dios allí donde dota de existencia está presente. Pero más que el atributo de la existencia, que es fundamental, su interés a largo plazo será la justificación de la presencia de la actividad de la gracia divina en el alma humana. De manera que Dios es

trascendente en su simplicidad, con infinitos atributos, inabarcable e incontenible. Pero al mismo tiempo es el más cercano e íntimo a aquello que hace perseverar en la existencia.

De manera que también podemos concluir que tanto Aquino como Palamás tienen muchas semejanzas y posturas similares, en cómo se conserva la existencia de aquello de lo creado y de la presencia divina en lo creado. El aspecto más importante que ambos han logrado mantener en sus perfiles ontológicos es cómo los dos evaden el panteísmo de manera distinta, pero salvando lo esencial.

4. *La participación en la vida divina.*

Por último, he querido dejar este apartado para un tema que a simple vista es teológico. Para Tomás de Aquino y Gregorio Palamás, el tema de la participación es fundamental, porque para ellos, es necesario este aspecto a la hora de desarrollar su teología de la gracia. Lo importante es dejar claro que la participación de la gracia divina o de la vida divina no es para nada substancial sino por semejanza. Se debe recordar lo que Aquino decía de la participación por semejanza, sosteniendo que es la participación de los atributos de algo que trasciende al participante. A eso es que se refiere con semejanza.

Palamás hace mención de este aspecto de la participación en *Centurias*, número 105. Expresa que Dios llamó a unos para existir, les dio nombre y los quiere divinizar. Los quiere hacer “*partícipes de la naturaleza divina*”, como dice en la Segunda Epístola de Pedro capítulo 1, versículo 4. De manera que aquellos que participan de la divinización están en Dios y Dios está en ellos. Es pertinente insistir al lector, que bajo ningún concepto hay participación esencial. Pese a que la carta del apóstol Pedro pueda dar la impresión de que la participación es esencial, no es así. Como siempre, san Gregorio cierra el apartado insistiendo en que esa participación

sólo es posible por medio de la *energeia*. En el número 93 de la misma obra, Palamás insiste en que esa participación es posible solamente por las divinas *energeias*.

En el caso del tomismo, Aquino aborda el tema en *STh* II cuestión 110, artículo 1 (Martínez et al., 2011, p. 925). Allí santo Tomás comenta que Dios quiere hacer partícipes a las criaturas racionales del bien divino, por lo cual eleva al hombre a participar de algo que le trasciende. De forma más explícita, Dios quiere compartir la plenitud de su bienaventuranza con su criatura. Porque ama a su criatura es que la quiere hacer partícipe de sí.

Más allá de lo teológico, el conflicto desde el plano filosófico es cómo justificar esa participación sin que se caiga en el error de hacer a cada ser humano un dios en propiedad, o por esencia. Aquino en *STh* II, cuestión 112, artículo 1 abunda más sobre cómo hacer esa justificación (Martínez et al., 2011, p. 939). Aquino propone que la gracia es algo que sobrepasa todas las facultades naturales, de forma que es incapaz por sí misma de participar de eso que le supera. De ahí que para que el hombre participe de esa realidad divina, Dios interviene haciéndolo capaz de participar. Evidentemente Aquino no tiene un elemento que se le pueda equiparar a la *energeia*. Pero resulta más que evidente que cualquier tipo de participación es una obra transitiva de Dios, lo que no dista de la percepción palamítica de participación a través de un acto.

Si vemos de forma global la postura de Palamás y de Aquino en este tema de la participación de la vida divina/gracia, vemos que es de forma panorámica lo mismo. Ambos, cada cual a su manera y con su estilo muy particular, han logrado justificar que el alma del creyente participe de una realidad completamente trascendental, la cual no es accesible de forma natural. Pero más allá de lo teológico, mi intención fue mostrar cómo ambos implementaron sus metafísicas de la participación en el dogma. Esto nos permite apreciar que ambas metafísicas son

muy cercanas, pese a las diferencias evidentes que se dan a raíz de la distinción que tiene el palamismo de distinguir esencia/acto (*energeia*).

5. Respuesta a las objeciones.

Las respuestas a las objeciones planteadas en este capítulo en cierto modo están subyacentes en el capítulo dos. De ahí que en cierto modo este tercer capítulo sea un anejo del segundo. Como respuesta a las interrogantes planteadas al principio de este breve capítulo, la evidencia encontrada en los textos de santo Tomás como en los de Palamás nos lleva a pensar que ambos llegan a conclusiones bastante cercanas ante los problemas a los que tuvieron que enfrentarse. Si tomamos el problema de la participación, veremos que ambos comparten la opinión de que es imposible que criatura alguna participe de Dios esencialmente. Esto es una premisa fundamental porque es el rechazo definitivo a cualquier interpretación panteísta de los escritos de cualquiera de ellos.

Se puede apreciar que pese a que hay un escollo que no permite equiparar del todo las posturas de Aquino con las de Palamás –y me refiero a la distinción esencia/*energeia*--, aun a pesar de ello, el equivalente de la distinción palamítica en el tomismo, que es la actividad inmanente y transitiva en Dios, salvaguarda bastante las distancias, haciendo que en vez de alejarse insalvablemente estén bastante cerca el uno del otro.

El elemento de la potencia esentificante en el palamismo es bastante interesante y novedoso. En occidente no es frecuente ese tipo de atributo. Pero no necesariamente hay un aspecto que supla ese atributo tal y como Palamás lo expone. Creo que un buen facsímil estaría en la relación que Aquino subraya de la esencia con la existencia. Donde lo que le da actualidad al “ser” es el existir y es lo que le da el “ser” de manera actual. En Palamás lo que le da actualidad al “ser” es interesantemente la potencia esentificante. De forma que, aunque ambos

filósofos no lo llamen igual o lo expliquen de manera similar, en esencia lo que están tratando es de explicar la misma realidad.

Otro puente entre ambos, que es fruto de la herencia común del platonismo, es que ambos reconocen la participación por grados. Cada cual expone en sus escritos que cada entidad participa de Dios según su propia capacidad. Es decir, que mientras más cerca en la escala ontológica estén de Dios, más participan de Él. En este aspecto de la participación, ambos comparten también la postura de que Dios es la causa ejemplar de todo lo creado. Palamás y Aquino, cada cual, en su estilo, exponen que Dios no sólo es el “Ser” para los seres, sino que es también forma de las formas. En el intelecto divino están contenidos los arquetipos de todo aquello que ha sido creado por la mente divina.

Un punto de encuentro importante entre ambos es que para ellos el existir es un acto, fruto de la voluntad del que crea y también mantiene en la existencia aquello que dotó de “ser”. De manera que los entes se mantienen en la existencia por una operación que la divinidad hace conscientemente por medio de su voluntad. Además de esto, también Aquino y Palamás comparten la postura de un Dios que aun con todo, es trascendente, es cercano a lo que ha creado, puesto que allí donde hay existencia, necesariamente Dios está presente. Por eso ambos ven la creación como una teofanía divina, donde Dios muestra su existencia.

Por último, ambos aplicando sus metafísicas de la participación en la teología, comparten la postura de que el hombre participa de la vida divina a la que está llamado, no de forma sustancial, sino por medio de las operaciones divinas. De forma que aun cuando el hombre en su naturaleza es incapaz de participar, Dios lo capacita y lo hace partícipe de esa realidad divina por medio de la semejanza con Él.

Conclusión

Al inicio de este trabajo, se planteó que este sería uno comparativo sobre la metafísica de santo Tomás de Aquino frente a la de san Gregorio Palamás. El propósito fundamental de este trabajo es descubrir puntos de encuentro entre ambos filósofos, que durante mucho tiempo han sido presentados como rivales irreconciliables por parte de la tradición filosófica católica, y en gran parte, por los académicos ortodoxos. Durante la investigación para esta tesis, tuve la sospecha que no son del todo incompatibles, porque en cierta medida tienen un gran patrimonio en común: los padres de la Iglesia Griega.

Es partiendo de esa duda, que comencé a indagar los posibles enlaces que me propuse encontrar por medio de la lectura de una selección de fuentes primarias de ambos filósofos. Ante todo, mi aportación a la disciplina de la filosofía en este tema investigado va dirigida a dos aspectos principales.

En este trabajo quise mostrar cómo las grandes disputas teológicas del Oriente bizantino con la Iglesia de Roma tienen una raíz muy profunda en divergencias de corte metafísico y ontológico, al reflexionar sobre el dogma trinitario, describir el “Ser” divino, o como los atributos de Dios intervienen en lo creado. Mi postura se basa en que para que la disciplina de la teología pueda sanar las rupturas teológicas entre el oriente y occidente, es necesario que las Iglesias de Roma y Bizancio establezcan primeramente una metafísica común, para poder entrar en un diálogo que pueda reemprender el camino hacia un entendimiento teológico. En este aspecto, podemos ver cómo este trabajo de filosofía puede hacer una aportación a la disciplina de la teología.

Como mencioné, este trabajo partió de una sospecha de posibles enlaces entre el pensamiento palamítico y el tomista, en concreto, el concepto de persona y de esencia divina,

pasando por el problema de la participación de los atributos divinos. Dichos enlaces fueron encontrados a lo largo de la lectura de las obras mencionadas. Sostengo, con profunda satisfacción, que encontré más coincidencias de las que pude haber esperado.

El otro hallazgo medular que refuerza la hipótesis de lazos no identificados entre el palamismo y el tomismo fue poder demostrar que ambos afirman que Dios primero es persona antes que esencia. Esto es así, puesto que es en la persona del Padre donde subyace la esencia divina desde la eternidad. Pero más que eso: la persona del Padre es auto consciente, es libre y tiene voluntad. De manera que la oposición aparente entre el pensamiento ortodoxo y el tomismo no es más que aparente. Esta justificación de la preeminencia a nivel ontológico de la persona sobre la esencia es importante de forma paralela en la disciplina de la teología para el problema del *filioque*.

En el capítulo primero, dedicado al concepto de persona o hipóstasis divina, expuse que el conflicto principal entre el palamismo y el tomismo se basaba en quién lleva el primado ontológico en Dios: si es la esencia o la persona. Si es la esencia, ello tendría unas consecuencias graves a nivel dogmático, puesto que el Dios cristiano sería una entidad emanantista al estilo de los neoplatónicos, aspecto que no es compatible con la revelación bíblica. De ahí la importancia de poder aclarar esto desde la filosofía. El palamismo acusó al tomismo, basándose en las posturas de los humanistas bizantinos, que divulgaron su relectura del tomismo de hacer un acento peligroso en la esencia.

En los hallazgos finales se pudo concluir que las acusaciones que el pensamiento ortodoxo hizo contra el tomismo eran erradas y que Palamás coincide con Aquino más de lo que se podría pensar. Primero y muy fundamental, Aquino coincide absolutamente en el primado de

la persona frente a la esencia divina, puesto que ser al revés ello deformaría por completo el dogma cristiano del Dios-Trinidad.

En este primer capítulo, parte de la estrategia para desmontar los malos entendidos fue verificar lo que ambos entendían por persona. Y esto, para poder entender las críticas que el pensamiento ortodoxo contemporáneo hace sobre el concepto de persona divina en Aquino. Esperaba encontrar dos versiones que tuviesen algo en común, pero con una diferencia marcada, pero en realidad coinciden. Por ejemplo, los intelectuales ortodoxos contemporáneos rechazan en su reflexión del concepto persona los aspectos de autoconsciencia, capacidad de razonamiento y autoconocimiento, potencias que el mismo Palamás hace alusión de ellas en su obra atribuyéndolas al “Ser” divino.

Otro punto de encuentro que se demostró entre ambas ontologías de la persona es la interpretación de la teofanía de *Éxodo 3, 14*. Este texto bíblico es tomado por ambos filósofos para hacer sus respectivas reflexiones ontológicas sobre el Ser divino. Palamás defiende con saña el primado de la persona, frente a sus rivales que opinan que el primado es de la esencia, empleando este pasaje. En paralelo santo Tomás también coincide con Palamás. Dios es persona antes que esencia. De forma que éste es otro punto a favor de mi hipótesis en el sentido de que la rivalidad entre el palamismo y el tomismo en este aspecto de la ontología es más aparente que real. A esto también se puede añadir que se demostró que tanto para Aquino como para Palamás, el Ser divino no está limitado a su esencia. De manera que, aunque Palamás llame a Dios supra esencial, por estar más allá de su esencia, Aquino no discrepa, puesto que encerrar a Dios en su esencia es limitar a Aquel que es infinito.

Por último, en cuanto al concepto de persona, se logró demostrar la estrecha relación que ambos tienen en la persona como fuente de los actos del sujeto. Esto refuerza aún más que

Aquino no es un mero esencialista, sino que da su justo lugar a la persona frente a la esencia divina, puesto que, para ambos, Dios es acto. Aquino lo llama acto puro, Palamás le dice *energeia*, pero ya se le llame de una forma o de otra, el acto está enraizado en la libertad y la voluntad del sujeto que consiente el acto. Cuidado con pensar que se rechaza la esencia, pues ninguno desdeña que el acto está mediado por una esencia. De manera que la estrecha relación entre las hipóstasis divinas y el acto desmienten las falsas acusaciones que se hicieron contra el tomismo de haber vuelto a Dios uno que es pura esencia.

Con lo demostrado hasta ahí podemos afirmar, que la aparente disputa del primado de la esencia que el palamismo sostenía con la escolástica, en particular el tomismo, es una cuestión superada. Puesto que con los hallazgos es evidente que tanto Aquino como Palamás, a pesar de algunas posturas irreconciliables como el *filioque*, no están tan lejos el uno del otro en su ontología de la persona.

En el capítulo segundo, el primer aspecto controversial que he evaluado es uno de corte epistemológico referente a la esencia divina. Me refiero a si es posible el conocimiento de la esencia divina. Para Palamás y toda la tradición oriental es completamente imposible. Los orientales, siguiendo las posturas de san Gregorio, acusaron a la escolástica tomista de tomarse la atribución de definir a Dios por medio de la afirmación: Dios es el ser. Luego de exponer las posturas de Palamás y de Aquino en ese punto, lo primero que se logró demostrar es que ambos hacen una apuesta absoluta por el apofatismo, puesto que los dos reconocen que la esencia divina va más allá de lo representable para un intelecto creado. En el desarrollo del tema se pudo apreciar que la acusación del bando oriental contra el tomismo de pretender definir a Dios por medio del Ser se cae, puesto que a pesar de que es un nombre válido para Dios, la proposición:

Dios es, se queda coja, porque no hay palabra para definir qué es lo que es Dios. Para los dos, la mejor forma de poder llegar a definir a Dios es negándolo, porque no hay palabras para definirlo.

Fue importante el aspecto de evaluar la relación de los atributos divinos como fuente de información sobre la esencia divina, puesto que tanto para Palamás como para Aquino, los atributos divinos denotan la actividad divina. Ningún atributo divino es capaz de poder darnos un ápice de proximidad absoluta a aquello que es Dios. Este hallazgo refuerza mi hipótesis del mal entendido de los orientales contra el tomismo referente al tema del conocimiento de la esencia divina.

Otro aspecto importante a evaluar es que la concepción tomista sobre atributos divinos fue mal interpretada en el oriente como si tuviesen una relación de causalidad. El problema de esto radica en que, por la mala interpretación de los tomistas bizantinos, se dio la impresión errada de que santo Tomás pensaba que los atributos divinos eran creados y que lo único increado era la esencia divina. La respuesta a esa mala interpretación está en *STh* I, cuestión 13, artículo 2, donde Aquino explica que los atributos que posee la esencia divina, los posee en virtud de su simplicidad, y por lo tanto son increados (Martorell et al, 2009, p. 182). Lo mismo pasa con la gracia divina, que es un atributo de Dios, que Aquino reconoce que es evidente que es divino y no puede ser creado. Entre los académicos ortodoxos hay ríos de tinta acusando al tomismo de presentar a la gracia como un atributo creado de Dios, postura que no fue ni siquiera confrontada con los textos del Aquinate, y en este trabajo se demostró que era una percepción errada.

Para cerrar la controversia epistemológica, el puente más fuerte entre ambas metafísicas de Dios es que, tanto para Palamás como para Aquino, el conocimiento de Dios no puede venir de la esencia, sino que la fuente de conocimiento de éste es por medio de sus atributos, los cuales

siempre denotan, por lo general, un acto. Lo cual es un gran hallazgo, puesto que deja en evidencia cómo al tener un patrimonio común, pese a cómo cada uno desarrolló el tema, llegan a conclusiones que se puede decir que son iguales. De forma que como ya mencioné, para los dos el conocimiento cierto sobre Dios lo tenemos por medio de sus actos y de la vía negativa.

En el aspecto de la simplicidad divina como característica fundamental de la esencia divina, ambos están de acuerdo. La gran diferencia es la relación que ambos establecen entre los atributos divinos y la esencia. Palamás establece que los atributos-actos-potencias, las cuales él llama *energeias*, son parte de la esencia, pero no son la esencia misma. Aquino afirma lo contrario: la esencia es igual a los atributos en virtud de la simplicidad de la esencia. Ahí vemos que esa postura es insalvable entre ambos de cara a la esencia divina. Ahora bien, en el capítulo segundo, se explicó que la causa para que Palamás pensara así era provocada por la distinción esencia/acto: de poder salvaguardar la diferencia de los actos internos y externos de Dios. De manera que como Aquino no tiene esa distinción exactamente igual a Palamás, siempre se pensó que tenían metafísicas irreconciliables.

Lo que nunca se planteó es que Aquino tiene una distinción similar a la de Palamás; no es exactamente igual, pero cumple la misma función de distinguir la actividad de Dios. Es la distinción de acto transitivo y acto inmanente. De forma que podemos decir que lo que era para los ortodoxos una gran carencia del tomismo, en realidad no lo es, porque Aquino de otra forma salvaguarda el problema de la actividad divina como lo hace Palamás. De ahí que el gran hallazgo de este trabajo sea que la gran diferencia, en realidad no es real. Ambos enfrentan el mismo problema de forma similar, al punto de poder afirmar que son conciliables, a pesar de todo.

Otro hallazgo de encuentro significativo que une al palamismo con el tomismo es la fuerte influencia del Pseudo Dionisio Areopagita en ambas ontologías. Los dos sostienen que Dios es uno y múltiple de forma simultánea, esto por medio de la influencia directa en ambos del Areopagita.

En el capítulo dos se demostró que la percepción que tenían los palamistas en el sentido de que el tomismo asegura que los atributos divinos son creados, es falsa. Se mostró evidencia a través de la cual Aquino reconoce que esos atributos son propios de la divinidad en virtud de su simplicidad. De manera que es un punto a favor el que ambos coinciden en que los atributos de Dios evidentemente son increados.

En el capítulo tercero, por último, se trabajó el aspecto de la participación, donde también hubo hallazgos positivos a favor de la compatibilidad de ambas ontologías. Tanto Palamás como Aquino concluyeron que es imposible la participación de la esencia divina por parte de lo creado, puesto que ello empuja al panteísmo, cosa que ambos evitaron de forma muy cuidadosa. Las estrategias para evitarlo fueron distintas, pero tuvieron el mismo efecto. Los dos establecieron que Dios es el “*Ser*” para los seres.

Hay otro punto de encuentro entre Palamás y Aquino en el aspecto que la participación de los atributos divinos es por grados, es decir, que dependiendo de la capacidad y disposición de la creatura es que ésta participa de los atributos. Un encuentro significativo entre ambos es que, para ellos, la existencia es un acto de Dios, del cual todo lo creado participa continuamente. Esto es así, ya que para Aquino y para Palamás, Dios sustenta lo creado por medio de sus actos. Por último, en el aspecto de la participación de la vida divina, que es algo trascendente para el ser humano, ambos concluyen que la participación de esa realidad trascendental para el hombre se

logra por medio de la semejanza, puesto que Dios capacita a un ser limitado como el hombre para poder participar de una realidad que por naturaleza le excede.

Este trabajo es una muestra de que, para criticar desde la filosofía a otra escuela de pensamiento, se debe primero hacer un análisis objetivo de lo que se va a criticar. A ese análisis le faltó considerar el palamismo frente al tomismo, puesto que se puede apreciar cómo los que parecían ser opuestos irreconciliables, resulta que tienen bastante en común.

Quisiera concluir mi trabajo haciendo mención del gran intelectual bizantino Gennadio Scholarios, que fue el último gran filósofo y teólogo bizantino que vivió la caída de Constantinopla en el 1453. Scholarios fue el máximo jerarca de la Iglesia Ortodoxa bajo la recién iniciada dominación otomana. Como jerarca de la Iglesia fue un palamista convencido, pero al mismo tiempo, en lo filosófico era un gran admirador de la obra de santo Tomás de Aquino, al punto de que fue el primero que trató de reconciliar el tomismo con el palamismo.

Lamentablemente, la vida no le concedió el tiempo suficiente para lograr esa aportación, pero sí logró reconocer que en la obra de Aquino había indicios sobre la posibilidad de reconciliar al doctor angélico con el doctor de las *energeias* increadas, de forma que se pudiera demostrar que el pensamiento cristiano, tanto el oriental como el occidental, tienen la misma raíz, sólo que cada cual enfocó los mismos problemas desde una perspectiva distinta, al punto de poder afirmar que tanto la filosofía cristiana de oriente como la de occidente son distintas pero no contrarias.

Referencias

- Areopagita, P.D. (2002). *Obras completas: los nombres divinos, jerarquía celeste. jerarquía eclesiástica, teología mística, cartas varias*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Awad, N.G. (2015). *Orthodoxy in Arabic terms: A study of Theodore Abu Qurrah's Theology in its islamic context*. Berlín/Boston: De Gruyter.
- Bradshaw, D. (2007). *Aristotle East and West Metaphysics and the Division of Christendom*. New York: Cambridge University Press
- Bramford, N. (2010). Gregory Palamas' Energetic Approach to Person: Existential and Ontological Implications. *Studia Patristica*, XLVIII, 241-246.
- Clark, W.N. (1992). Person, Being, and St. Thomas. *Communio International Catholic Review*, 19.5, 601-618.
- Copleston, F.C. (2014). *El Pensamiento de santo Tomás*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dauphinais, M. Hover, A & Nutt, R. (2019). *Thomas Aquinas and The Greek Fathers*. Ave Maria: Sapientia Press of Ave Maria University.
- Demetracopoulos, G. (1996). *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of His Comment on Exodus 3, 14 "Εγώ εἰμι ὁ ὢν"*. Atenas: παρογοσια.
- Emery, G. (2008). *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Emery, G. (2000). Essentialism or Personalism in the treatise on God in Saint Thomas Aquinas. *The Thomist*, 64, 521-563.
- Ferwerda, R, & Denning-Bolle, S.J. (1999). *Dialogue between an Orthodox and a Barlamita*. New York: Global Publications/CEMERS.
- Forment, E. (2006). *El ente y la esencia*. Pamplona: EUNSA.
- Garrigou-Lagrange, R. (1947). *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Ediciones Desclée Brouwer.
- Gilson, E. (2001). *El ser y los filósofos*. Pamplona: EUNSA
- Gilson, E. (2009). *Introducción a la filosofía cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Hierotheos Vlachos (1993). *Person in the Orthodox Tradition*. Levadia: Birth of Theotokos Monastery.

- Hussey, M.E. (1974) The Person-Energy structure in Theology of St. Gregory Palamas. *St. Vladimir Theological Quarterly*, 18, 22-43.
- Kallistos, W. (1975). Dieu cache et révéle, la voie apophatique et la distinction essence-energie. *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*. 89-90, 25-59.
- Lossky, V. (2009). *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder.
- Martínez, A., González, D., López, L., Rodríguez, V., Sanchís, A., Pérez, E., Osuna, A., Blazquez, N., Hernández, R. (2011). *Suma de teología* (vol. II). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Martorell, J., Celada, G., Escalada, A., Fuster, S., Arzola, J.M., Bandera, A., Rodríguez, E. , Soria, F. (2009). *Suma de teología* (vol. I). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Meyendorff, J.(2010). *A Study of Gregory Palamas*. New York: St. Vladimir Seminary Press.
- Moros, E. & Ballesteros, L. (2001) *De Potentia Dei cuestiones 1 y 2 La Potencia de Dios considerada en sí misma, La Potencia generativa de la Divinidad*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A.
- Papademetriou, G. (2005). *Introduction to St. Gregory Palamas*. Holy Cross Orthodox Press.
- Perella, E., Zambon, M., Georgopoulos, S., Greselin, E., & Philotheos. (2003). *Atto e luce divina: scritti filosofici e teologici*. Milano: Bompiani.
- Plested, M. (2015). *Orthodox Readings of Aquinas*. New York: Oxford University Press.
- Perishich, V. (2001). Person and Essence in the Theology of St. Gregory Palamas. *Philotheos, I*, 131-136
- Rico, J. (2001). *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum, platonismo y cristianismo en Dionisio Areopagita*. Toledo: Estudio Teológico San Ildefonso.
- Robles, L., Robles, A. (2007). *Suma contra gentiles* (vol.I & II). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sinkewicz, R.E., & Pontifical Institute of Medieval Studies. (1988). *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study*. Toronto, Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Tanase N. (2015). “Crucifixion” of the Logic. Palamite Theology of the Uncreated Divine Energies as Fundament of an Ontological Epistemology. *International Journal of Orthodox Theology*, 6(4), 69-106. <https://philarchive.org/archive/TANCOT-3>
- Tatakis, B. (1952). *Filosofía bizantina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Tomás, A. (2013). *Contra los Errores de los Griegos*. Recuperado el 3 de enero de 2020 de <http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/tratado-contra-los-errores-de-los-griegos/>

Toscano, M & Anacochea, G. (2009). *Dionisio Areopagita la tiniebla es luz*. Barcelona: Herder

Yangazoglou, S. (2001). The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas The Palamite synthesis of a Prosopocentric Ontology. *Philotheos, I*, 137-143.

Zizioulas, I (2009). *Comunión y alteridad persona e iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Zizioulas, I (2003). *El ser eclesial*. Salamanca: Ediciones Sígueme.