

GRATIA INCREATA. UN PROBLEMA TEOLOGICO ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

Gregorio Pálamas fue un monje de la montaña sagrada del Athos, nombrado después arzobispo de Salónica en la primera mitad del trescientos. Se adhirió al movimiento místico del hecixasmo, teorizándolo dogmáticamente. Declarado maestro autoritativo de la iglesia ortodoxa y canonizado nueve años después de su muerte (1359).

Planteamiento del problema.

Gregorio Pálamas está hoy de moda. Después de más de cinco siglos, durante los cuales había estado más o menos olvidado, desde hace algunas decenas de años, la mayor parte de los teólogos ortodoxos —teólogos, por otra parte, los más importantes— se confiesan «palamita» o «neopalamita». Bástenos citar a un Lossky¹, a un Meyendorff², a un Ware³, o a un Chhrestou⁴. En el diálogo ecuménico entre la iglesia ortodoxa y las occidentales la doctrina de Pálamas se ha convertido en uno de los puntos de divergencia fundamentales, junto con el Filioque y el problema de la eclesiología⁵.

* Lección dada en la Cátedra de Teología Orienta de a Universidad Pontificia de Saamanca a invitación de Prof. Dr. Migue M.^o Garijo el 23-9-1978.

1 V. Lossky, *The mystical Theology of the Eastern Church*, (Cambridge and London 1957).

2 J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, (Paris 1959).

3 K. Ware, 'Dieu caché et révélé. La voie apophatique et la distinction essence-énergie', *Messenger de l'exarchat du Patriarchat russe en Europe occidentale* (1975) 45-9.

4 P. Chrestou, Introducción a su edición de las obras de G. Pálamas (*Συγγράμματα*, Tesalónica, 1962 ss.); 'Η ηερί θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου Παλαμά, Tesalónica 1963.

5 K. Ware, o.c., p. 59.

En este diálogo ecuménico el palamismo se pone casi siempre como problema ontológico con respecto a la doctrina de Dios. Afirmando que en Dios no hay solamente una diferencia de hypostaseis —Padre, Hijo, Espíritu Santo—, sino que, junto a ella, existe una diferencia igualmente real entre la ousía, la esencia de Dios, por un lado, y sus energías, sus relaciones ad extra y sus atributos, por el otro, el palamismo contradice fundamentalmente un axioma de la teología occidental, cuya expresión clásica podemos verla en Santo Tomás de Aquino: en Dios el ser, la esencia y los atributos son completamente idénticos, tal es la simplicidad divina⁶; si nosotros, los hombres, vemos diferencias, esto es un problema epistemológico: nuestro intelecto creado no es capaz de comprender una simplicidad tan perfecta; por ello, la descompone en esencia y ser, esencia y atributos etc.

Pálamas y sus seguidores de hoy contestan precisamente esta concepción de la simplicidad divina: la distinción entre esencia y atributos o energías es una diferencia ontológica, como lo es la de las personas trinitarias, y no simplemente una diferencia epistemológica, consecuencia de nuestro modo de pensar.

He aquí el planteamiento del problema —problema que implica evidentemente otras muchas cuestiones— como se hace en las discusiones entre Este y Oeste. Nosotros no nos vamos a dedicar al tratamiento del problema en toda su complejidad⁷. *Lo que nos interesa más bien es otro problema: el soteriológico. ¿Cuál es el interés soteriológico por el cual G. Pálamas y los palamitas de hoy presentan su doctrina? y, por otra parte, ¿cómo se presenta la soteriología ortodoxa misma en el marco del sistema palamítico?*

Tesis sobre el significado de la postura de Pálamas.

Puede ser que la salvación cristiana, el modo como Dios la ha realizado, sea comprendida de maneras completamente distintas en el contexto palamítico ortodoxo, por un lado, y no-palamítico occidental, por el otro. Y *precisamente ésta es mi tesis*, que presento aún antes de probarla: *el sistema palamítico es la expresión de una concepción soteriológica distinta de la*

6 S. Th. I q. 3.

7 Cf. la recapitulación de la literatura sobre el palamismo de 1962 a 1971 en D. Stiernon, 'Bulletin sur le Palamisme' *Rev Et Byz* 30 (1972), 231 ss.

nuestra occidental, si no, en cierto modo, contraria. Y la segunda tesis: precisamente con relación a los rasgos soteriológicos distintos a los de la teología occidental, *Pálamas es fiel a la doctrina griega anterior a él*; es decir —para precisar— a la resistencia contra el Filioque y —tan sólo vamos a tocarlo— a la teología mística al menos desde el año mil⁸. Pero él no puede invocar la tradición del siglo cuarto, decisiva no sólo para la formación de la doctrina de Dios, sino, a través de ella, también de la soteriología cristiana.

¿Cuál es el interés soteriológico del palamismo? La gracia. Se quiere presentar una concepción que hace comprender la vida cristiana como una vida distinta, sostenida, penetrada por la gracia de Dios.

Pero, ¿qué es la gracia de Dios? *Es Dios mismo*. He aquí la noción *fundamental*: la gracia es Dios mismo. No es algo creado⁹, una entidad que —aunque dada por Dios— es creada por El y se tiene y se comprende en el horizonte de las creaturas, más bien *genita non facta!*¹⁰. Los ortodoxos no dejan de subrayar que el palamismo es la contraposición radical de la doctrina escolástica de la *gratia creata*. Mientras que aquí, se dice, la gracia ha llegado a ser algo independiente de Dios, unido a El sólo *causaliter*, según el palamismo, el cristiano que recibe la gracia es penetrado en ella por el mismo Dios, sin medio creado¹¹.

Teología occidental sobre la gracia.

Pero, se podría responder, la crítica de la concepción de la gracia creada no es nada nuevo. Tampoco en occidente mismo esta doctrina de la escolástica está ya de moda. Dejemos a un lado el medievo tardío cuando ya ha sido completada la doctrina de la *acceptatio divina*¹² y la crítica radical

8 Elijo esta fecha, porque con el gran místico de aquella época, Simeón el Nuevo Teólogo († 1001), la mística bizantina conoce un nuevo punto de arranque, como al teología dogmática con el inicio del debate sobre la procesión del Espíritu.

9 *χάρις* es *ἀκτιστος*. Συγγράμματα ed. Chrestou I, p. 307, 18; 308, 12. p. 81,1 (*γέννησις*) y III, 207, 2 s. (*αἰτίαν*, no *κτίσειν*).

10 Ib. II, S. 127, 9: Dios como *γεννήτως* de las energías, a las cuales pertenece también —es más, principalmente— la gracia (vide nota 21a) ib.

11 Cf. Lossky, o.c. 88f.; comp. Meyendorff, o.c., p. 230-32.

12 Duns Scotus, *Ordinatio* I dist 17 pars 1 ad iam quem; cf. W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*. (Münster 1963).

de la reforma evangélica, Lutero, quien sustituye la palabra *gratia* por la palabra «favor» con el fin de que la concepción de la gracia sea personalizada y exprese el actuar misericordioso de Dios mismo ¹³.

Centrémonos más bien en el desarrollo de la doctrina de la gracia, que en la iglesia católica tuvo comienzo con el jesuita francés Petavius, en el seiscientos. Desarrollo reemplazado en el siglo pasado por Th. de Régnon, M. Scheeben y otros, y que es hoy representado por teólogos como Lubac, Rahner, Kúng y ampliamente aceptado tanto por católicos como por evangélicos. Se comprende que hay diferencias en parte importantes, pero *todos persiguen un interés idéntico*: quieren mostrar que la vida de gracia, la vida cristiana, implica una presencia inmediata de Dios en el mundo, lo que, en la teoría escolástica de la gracia creada, no se expresa adecuadamente ¹⁴.

¿Se puede decir, entonces, que encontramos por todas partes palamitas en la teología occidental moderna? No. Ciertamente, el interés teológico es hasta cierto punto el mismo aquí y allá. Pero no la respuesta. Es decir, en el Occidente, lo mismo católico que evangélico —piénsese en K. Barth, W. Panenberg, E. Jüngel, W. Elert— se propone una solución que implica la esencia de Dios misma, una solución trinitaria, y no casualmente se encuentra detrás de la escolástica clásica una nueva apreciación de Pedro Lombardo ¹⁵: *la presencia de Dios en el cristiano se distingue por una presencia y actividad especial del Espíritu Santo*.

Ciertamente el Espíritu no viene aislado —*opera Dei ad extra sunt indivisa*— sino que la presencia del Hijo y del Padre es mediata por la presencia inmediata del Espíritu, el cual, mandado por éstos, ejecuta su actividad. Y no es por casualidad por lo que al Espíritu corresponde este puesto. Porque esencialmente, ya en Dios mismo, él posee su ser en dependencia del Padre y del Hijo; sus relaciones con las otras dos personas trinitarias, en las cuales ejecuta ese opus, no son otras que aquéllas en las cuales es. Por esto sólo se puede decir que se trata de un opus specificum del Espíritu Santo.

13 Rationis Latomianae Confutatio (WA VIII, p. 43-128, p. 106-10 s.)

14 K. Rahner, 'Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte', *Mysterium Salutis* II, 321f; «Selbstmitteilung Gottes», L Th K IX, 627.

15 Idem, *Der dreifaltige Gott*.... p. 324.

Si no se expresase aquí su estado esencial vis-à-vis con las otras hypostaseis, la vida cristiana podría ser ligada igualmente, en el mismo modo a la persona, que en Dios es el Padre o el Hijo.

Y ¿porque no podría ser el Espíritu quien se encarnara? ¹⁶. No. En el puesto económico del Espíritu, en general en los puestos de las tres personas trinitarias en la historia de la salvación, se hace histórico el interior trinitario de Dios. Por ello, por otra parte, la economía nos revela precisamente la trinidad, la gracia nos muestra el puesto del Espíritu Santo en el interior de la esencia de Dios.

Solución palamítica de la gracia.

Hasta aquí la teología sistemática occidental. La solución del palamismo oriental es totalmente distinta. La gracia es Dios mismo ¹⁷, la divinización, fin de la vida cristiana, es participación de él. Pero, aunque alcanzamos tanto, no podemos pretender penetrar en el interior de Dios. Precisamente donde la unidad con Dios es más intensa, su trascendencia indisoluble debe ser aceptada con más fuerza. Siendo la gracia la que diviniza al hombre, el mismo tiempo, no lo es; permanece inalcanzable para toda criatura.

Tales pensamientos nos parecen familiares. Nadie negaría que es imposible identificar a Dios con sus actos de libertad. Pero es esencial hacer notar que Pálamas no habla de la libertad de Dios; tal categoría personal no existe en su teoría ¹⁸. Pálamas habla más bien de una distinción *ontológica*: *en Dios hay aquello de lo que nosotros participamos —Dios como gracia— y, junto a esto, una realidad de Dios, que permanece siem-*

¹⁶ Vide esta conclusión en Rahner, *Der dreifaltige Gott*, p. 337 respecto de la encarnación.

¹⁷ Συγγράμματα II, S. 79, 11 refiriéndose a las energías en general: αὐτὸς ἐστὶν αὐταὶ ὁ θεός

¹⁸ Contra Meyendorff, cuya pretensión es precisamente ésta (cf. op. cit. p. 288), sin poder aportar ni una sola prueba textual a su favor —ya la palabra «libertad» no existe en las obras de Pálamas referida a Dios. Y esto no es sólo casual, porque todo el interés de Pálamas se centra en la radicalidad ontológica de las relaciones ad extra de Dios, en la invariabilidad de su ser y no en un dinamismo «personal» (Meyendorff, ib. p. 298f. 305). Aquí encontramos la diferencia fundamental entre Pálamas y los «neopalmitas», al menos del movimiento de Meyendorff: la interpretación existencialista de éstos deriva de un modo de pensar moderno, mientras que para Pálamas la esencia permanece como punto de referencia.

pre inalcanzable, irrevelable. —Dios como ser transcendente. En la famosa fórmula palamítica: Dios como *energeiai* y Dios como *ousía* (esencia).

Como hemos dicho ya, la diferencia entre *ousía* y *energeiai* no es epistemológica, sino real en el sentido ontológico de la palabra, real como la de las personas trinitarias. Pálamas aplica a menudo fórmulas desarrolladas para caracterizar el ser divino, eterno de las *hypostaseis*, a las energías¹⁹, sobre todo el famoso *οὐκ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*; ya hemos hecho mención más arriba a la contraposición entre creación y generación. Como se sirve de tales fórmulas trinitarias en el contexto de las energías, compara la negación de su teoría al arrianismo²⁰. En Dios no hay sólo *ousía* e *hypostaseis*, sino *ousía*, *hypostaseis* y *energeiai*²¹. Si no fuera así, ¿cómo sería posible la gracia, la divinización del hombre, dada la insuperable transcendencia de Dios? No se objete, sin embargo, que tal diferencia podría contradecir la simplicidad divina, pues no lo hace más que la diferencia trinitaria.

Viene ahora la pregunta: ¿qué hacer de la doctrina del Espíritu Santo? Obviamente la función económica que le es atribuida en la teología occidental, en el sistema palamítico la poseen las energías. Entonces, ¿qué función tiene? Ninguna. Esta afirmación es fundamental: con respecto a la Trinidad en la teología palamítica hemos de descartar cualquier tipo de función. La Trinidad es y nada más. Es en la transcendencia insuperable de la *ousía*. ¿Cómo podría ser de otra manera dado que ella tiene su puesto en el plano de la esencia, más allá de las energías económicas?

Ciertamente también la teología occidental en general afirma que el Dios trino antes que nada es tal en sí mismo, independientemente de su posición económica. Pero, como hemos visto, afirma al mismo tiempo que Dios entra en la economía como es (este paso se da gracias a su libre decisión). El Espíritu —lo mismo se podría mostrar con relación a toda la Trinidad— tiene una función propia en la historia de la salvación. Y por ello se da a conocer de cara al Padre y al Hijo, que no tienen la misma función. Conocer al Espíritu significa conocer en Dios la raíz de la vida cristiana, de la vida de gracia.

19 La diferencia fundamental es que las energías son *ἀνυπόστατοι*.

20 *Συγγράμματα* II, p. 179, 2.

21 Capita, PG CL, 75, 1173B.

En general, se sabe de la trinidad como «condición de la posibilidad» de la economía en Dios. Este es un axioma casi general en la teología occidental de hoy. Téngase en cuenta, sin embargo, que es un axioma epistemológico, como indica ya la fórmula kantiana. No quiere expresar que la Trinidad no es nada más que la «condición de la posibilidad» de la economía, que se conoce como tal per viam conclusionis.

La teología palamítica prosigue exactamente del mismo modo respecto de las energías: se conoce a éstas como «condición de la posibilidad» de la divinización en Dios^{21a}. Pero respecto de la trinidad refuta tal procedimiento de conclusión: la personas trinitarias, como la esencia divina²², perderían su esencia y transcendencia, si entraran y se mostraran en la historia de la salvación. Son la vida interna de Dios y lo son de eternidad en eternidad, nada más. Las energías, que también son Dios, pueden entrar y conocerse en la economía, sin que Dios, por ello, llegase a ser dependiente del mundo. Pero para la trinidad no vale esta afirmación. La vida interna de Dios conserva su transcendencia irrelevable, inconcluible.

Pero, ¿cómo saber que Dios es trino, que existe el E. S.? Por información positiva: nos lo dice la Biblia y sobre todo las palabras de Cristo, que conoce la vida trinitaria de Dios desde el interior, y alguna autoridad en la historia de la Iglesia que ha recibido una revelación especial. A nosotros, aún siendo divinizados, nada nos queda sino aceptar y creer que, más allá del Dios que revela el curso de la historia, hay una realidad suya, la trinitaria, que pertenece sólo a El y permanece fuera de nuestro contacto con El.

Línea de los autores bizantinos anteriores en la discusión contra el Filioque.

Dejemos a Pálamas y a sus seguidores y demos un paso atrás. Los siglos anteriores a Pálamas se caracterizaban por la lucha contra el *Filioque* occidental. Es decir, encontramos en

21a En un segundo paso, Pálamas aplica su teoría de las energías a todas las obras divinas ad extra incluso a las de la creación y conservación del mundo.

22 Esta se hace, por lo menos, objeto de experiencia y conclusión como la presupuesta en las energías. Se podría objetar que la plegaria de Jesús, presupuesta por el hexicasta Pálamas, implica una radicación cristológica y, por tanto, trinitaria de la vida cristiana. Pero, aunque esta oración forme parte esencial de la práctica hexicasta, en la sistematización palamítica la relación de la vida cristiana con Cristo no tiene ninguna importancia. Lo que cuenta es la relación con las energías, que se refieren a la única ousía.

el centro de las discusiones precisamente la de la persona trinitaria, a la cual el sistema palamítico hace «desocupada» a los ojos de Occidente. *¿Vale el mismo juicio también para el movimiento antifilioque?* De hecho, encontramos el esfuerzo de tener a la trinidad más allá de la economía como uno de los motivos principales en la lucha contra el Filioque. ¿Qué se crítica —entre otras cosas— en la posición occidental? Se dice: Vosotros, los latinos, pretendéis que es posible concluir de la posición económica del Espíritu su posición en Dios; decís que como él es dado del Padre y del Hijo, también en la Trinidad depende de estas dos personas, procediendo *ex Patre Filioque*. Tal procedimiento mezcla lo divino y lo creado, lo eterno y lo histórico, el ser y el actuar de Dios. Así la economía no sería ya su libre condescendencia, sino la consecuencia de su existencia. He aquí la paráfrasis de un argumento que, más o menos explícito, se encuentra por doquier²³. Aquí también está la preocupación de no cargar la Trinidad con la economía.

Pero es importante notar que —a diferencia del sistema palamítico— se habla de la libertad de Dios. La libertad divina coloca al Espíritu Santo económicamente en un puesto distinto de aquél que tiene en Dios. Aquí, en Dios, depende únicamente del Padre; en la economía del Padre y del Hijo gracias a una decisión divina. Así se ve: el movimiento antifilioque, anterior a Pálamas, no deja fuera de la economía la vida trinitaria de Dios hablando de una diferencia ontológica en Dios junto a la trinitaria de las hypostaseis; no está aquí la distinción palamítica entre *ousía* y *energeia*²⁴.

23 Prescindamos aquí de los argumentos ontológicos y del de la tradición.

24 Contra Meyendorff op. cit. 312, que afirma una tal distinción con respecto a Focio. *Amphilochia* 181 (Pe 101, 892 A ss.) llama al Hijo y al Espíritu «*dynamis*» y «*energeia*»! Por otra parte, no resulta claro cómo Focio comprende la gracia; este problema no le interesa y, por consiguiente, no da una respuesta sistemática. Sus escasas declaraciones pueden ser interpretadas diversamente.

Hay una cantidad de frases de autores diversos que pretenden una distinción tal o semejante. (Nicetas Stethatos, *Synthesis gegen die Lateiner*, ed. A. Michel, en *Humbert und Kerullarius II*, Paderborn 1930, p. 390; Gregorius Cyprius, *De processione Spiritus Sancti*, PG 142 290A), mientras que, sin duda, se refieren al Espíritu. El correspondiente contexto muestra el motivo: se quiere evitar decir que el Espíritu es dado por el Hijo, siendo independiente de él en la economía como en Dios. Una asimilación de la trinidad inmanente y de la temporal es contra principium. Además, tales asimilaciones se encuentran no raramente aun en la dirección opuesta; obviamente la diferencia de los dos planos no aparece satisfactoria.

La gracia, la santificación del cristiano, se atribuye al E. S. Pero no se puede decir que actúa aquí de un modo específico, propio de él. Porque el Espíritu cumple su función no como la persona que está en Dios, no en las mismas relaciones para con el Padre y el Hijo, en las cuales él está; no se puede concluir lo uno de lo otro. En general: las relaciones económicas de las personas no son el traslado en la historia de las trinitarias. No; Dios decide tener otras en el tiempo que dejan trascendente e incognoscible su vida trinitaria inmanente. De hecho, nada le habría impedido poner otra hypostaseis en el lugar del Espíritu. Es más, en el movimiento antifilioque está la aserción, muy coherente, dado el punto de partida, que también el Espíritu y el Hijo han mandado al Padre²⁵. He aquí un ejemplo real de la hipótesis más arriba indicada: *Si Dios no trasladara su vida intratrinitaria en la economía de Dios, cualquier hypostasis podría cumplir cualquier función en la historia de la salvación. Dios no entra en la economía como es.*

¿Cómo conocemos las relaciones trinitarias en Dios? Incluso según el movimiento antifilioque, no nos queda sino la información positiva, independiente de la contemplación de la economía; sobre todo la enseñanza bíblica. Constatando la necesidad de una tal información, los opositores del Filioque concuerdan con otro grupo de escritos teológicos de la misma época más o menos: los escritos místicos²⁶. Tampoco aquí se habla de una distinción ontológica entre ousía y energía al modo de Pálamas²⁷.

Aun teniendo el mismo interés que Pálamas, la vida de gracia, la divinización, a pesar de que aquí y allá la existencia cristiana sea comprendida como existencia monástica y mística en un sentido u otro, aquellos escritos anteriores a Pálamas la entienden vinculada particularmente al Espíritu Santo²⁸: es el Espíritu el que dirige al hombre hacia el fin de la visión de Dios, no sin el Padre y el Hijo, pero en un modo específico.

Sin embargo su existencia como esta hipótesis incambiable en Dios, con relación al Padre y al Hijo, se revela en una

25 Focio, *Amphilochia* 188, (PG 101, 909C. 912A-D).

26 Cf. supra nota 8.

27 Cuando se hace —además muy raramente— es para indicar una diferencia epistemológica. V. Simeón el Nuevo Teólogo, *Hymnos* 24, 11; 23, 230-45; 36, 46-60 (Sc. Chr. 174); 41, 104 (Sc. Chr. 196).

28 Una excepción la constituyen los representantes de la «Plegaria de Jesús», que la vinculan a la segunda persona de la trinidad. (Nicephorus Athonites, Theoleptus de Philadelphia, *πέριθδος της ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς*)

información especial: en la cima de la ascensión mística la Trinidad o una persona deja ver la vida interna de Dios²⁹. Quien ha estado allí puede informar de ello a los hombres de aquí abajo, quienes tan solo tienen como objeto de contemplación la economía. El monje místico es el verdadero teólogo, el es tan solo quien sabe bien sobre Dios. Su experiencia le coloca sobre el mismo plano como con la enseñanza bíblica sobre la Trinidad³⁰.

Se ve entonces que tanto el palamismo del trescientos como el de hoy pueden invocar a su favor la tradición bizantina, por lo menos desde el s. IX, cuando el E. S. llega a ser de nuevo el centro de debates teológicos. No es que aquí se desarrolle ya la doctrina palamítica sobre las energías. *Pero la afirmación fundamental de que Dios no entra en la economía como es en sí mismo, sino que la criatura ve solamente una realidad secundaria de la vida interna de Dios, es válida tanto aquí como allí.*

Y por ello la oposición en ambos casos a la teología occidental. Porque para ella es esencial la afirmación de que «el Dios para nosotros» no es otro que «el Dios en sí»³¹ y que detrás de este «Dios para nosotros» no hay otra realidad divina que se mantiene fuera de la relación económica: «La Trinidad económica es la trinidad inmanente y viceversa», dice K. Rahner al unísono con K. Barth: («eben die uns in der Offenbarung begegnende Wirklichkeit Gottes ist seine Wirklichkeit in allen Tiefen der Ewigkeit. So ernst haben wir gerade in seiner Offenbarung zu nehmen»³²) y toda la teología occidental, ya católica ya evangélica. Una declaración que para la teología oriental sería una pretensión fuera de medida y de reverencia. El occidente reivindica tal pretensión y se siente a ello autorizado para la economía misma. Es más, ve aquí lo esencial de la revelación cristiana.

29 Vgr. Siméon el Nuevo Teólogo, *Hymnos* 24, 252 ss.; 12, 23-27; 21, 212-15, Nicetas Stethatos, *De Paradiso* (Sc. Chr. 81) 33, 13-17; 52, 12 ss.

30 Petrus Damascenus, *Hypomnesis* (Philokalia III, Athen 1957³), 68, 28 ss; Simeón el N.T., *Hymnos* 11, 75- 7 (Sr Chr. 156); Tratado ético III, 406 s. (Sc. Chr. 129).

31 Cf. Meyendorff, para quien las energías son «l'existence (sc. de Dieu) pour nous» (o.c. 298).

31a *Mysterium Salutis* 3 (versión italiana) p. 414.

32 *Kirchliche Dogmatik* I (Zurigo 1975⁹), p. 503.

Doctrina sobre el E.S. en los P. Griegos del siglo IV.

La doctrina del E.S. encontró su formación clásica en el siglo cuarto y se refiere en todo momento a las afirmaciones de los padres de aquella época, en primer lugar de Atanasio y de los tres grandes Capadocios. ¿Qué respuesta nos dan respecto de esta oposición fundamental? La respuesta es precisamente el método de sus argumentos. Se quiere mostrar la posición en Dios del E.S. y esto a pesar de que por otro lado se presupone ya esta posición. He aquí un buen círculo de argumentación: según los autores mencionados, sabemos de la divinidad y de la posición del Espíritu en Dios porque la tradición bíblica nos lo enseña. Pero esta enseñanza habla de alguien que a su vez conocemos mediante otros datos: sus acciones en la economía. Lo importante es que sus acciones no son algo exterior a él, ni él a ellas, de suerte que cualquier persona trinitaria pudiese realizarlas. No, sólo él puede ser responsable de sus acciones; él está aquí presente y cognoscible como es. Es decir, *la economía permite demostrar aquello que ya se sabe antes*. Obviamente no basta la información positiva sobre el ser del Espíritu; ésta debe verificarse en su actuar. La historia de la salud no sería la historia de la salud si Dios no estuviese en ella sin reservas. Esto vale tanto para la vida de gracia cuanto para la encarnación.

Veamos los argumentos de cerca: en general no se procede contemplando las acciones del Espíritu aisladas y concluyendo así su ser, sino que se compara lo que hace él con lo que hacen el Padre y el Hijo. La Biblia afirma respecto a él las mismas acciones que respecto al Padre y al Hijo (crea con ellos, santifica con ellos... etc.). Así pues, el Espíritu ha de tener la misma esencia (ousía). Se presupone que la unidad de actuar y la unidad de ser se corresponden la una a la otra.

Hasta aquí no se ha mostrado sino lo que el Padre, el Hijo y Espíritu tienen en común. Pero no se limita a esto sólo. Se quiere mostrar también lo que distingue al Espíritu de las demás personas trinitarias. Para ello se analizan las acciones comunes de la Trinidad: las tres personas no las realizan haciendo las tres la misma cosa y en el mismo modo, sino en un cierto orden (taxis) y contribuyendo en modos distintos, relacionados el uno con el otro. Sólo el todo de estas aportaciones relativas forma las acciones divinas. Así, la relación de las hypostaseis en la economía es la partida del Padre (*ex, apo*) transición a través del Hijo (*día*) y cumplimiento en el E. S. (*en*).

¿De dónde viene este orden? ¿A qué se debe? Al ser trinitario de Dios mismo. No hay un acto voluntario de Dios que decide este «*ex-día-en*», como quisiera el movimiento antifilioque. Sino más bien, como la unidad de las acciones de la Trinidad está radicada en su unidad esencial y la revela, así la relación económica de las personas es la de la vida interna de Dios y la hace aparecer en la historia. He aquí la razón de por qué contemplando la economía se logra alcanzar el mismo plano que mediante la información positiva de la Biblia.

La prueba es el modo en el cual se trata el problema de la procesión del Espíritu Santo. Se encontraban afirmaciones del «*processus per Filium*», pero no como doctrina desarrollada. Se habla más bien de paso, yendo a veces más allá de la descripción de la posición económica del Espíritu que viene dado también del Hijo o mediante el Hijo³³.

Esta manera de argumentar es significativa: demuestra que lo importante no es ésta o aquella fórmula, sino el modo de concebir la relación entre el ser y actuar de la trinidad. Se daría un paso adelante, si en el diálogo ecuménico sobre el *filioque* se fuese más conscientes de esta presuposición en lugar de no querer acabar nunca con la cuestión de la fórmula.

Conclusión.

La teoría del palamismo oriental es la tentativa de mostrar «la condición de la posibilidad» de la vida cristiana en Dios. La gracia que transforma al cristiano radica en Dios, es más, es Dios mismo. Pero Dios no es sólo la gracia, no se da, no se revela completamente, más bien tiene al mismo tiempo su esencia en la trascendencia inalcanzable, más allá de toda relación con las criaturas. Es decir, Dios es *energeiai* y *ousia*.

También la teología occidental moderna, hoy más que nunca, busca los presupuestos de la vida cristiana en Dios mismo. Pero los encuentra en el plano de la trinidad: es el E.S. quien —no sin el Padre y el Hijo, pero en un modo particular— transforma la vida del cristiano. Es decir, lo que aquí se reivindica es que Dios se compromete en la economía en aquella realidad que pertenece al plano de su misma esencia. No hay detrás

33 Solamente por parte de G. de Nissa encontramos una concepción del *processus per Filium* sobre la base de la doctrina de las relaciones trinitarias inmanentes, cf. *Quod non sint tres Dii* (ed. W. Jaeger III, Leiden 1958), S. 56, 6-10.

del Dios revelado algo de él que queda fuera de su condescendencia en la historia de la salud. Tal ha sido su decisión soberana y libre.

Los palamitas encontrarían tal reivindicación indigna de Dios. Dios da a la criatura lo que es, pero no todo lo que es. Su vida interna esencial permanece cerrada en sí misma. A esta vida pertenecen las hypostaseis trinitarias. No entran en la historia de la salud, no se revelan aquí, éstas son simplemente. Sólo gracias a informaciones especiales sobre el ser interno de Dios podemos saber algo de ellas.

Anteriormente a Pálamas encontramos ya esta moderación respecto a la relación entre Dios y la criatura: el movimiento antifilioque distingue radicalmente entre la trinidad como es y como es solamente en Dios y la trinidad como entra en la economía. Cómo (*qualis*) Dios encuentra al hombre se debe a una decisión divina pero donde no entra en cuestión la correlación entre el cómo y el ser de Dios.

En consecuencia, al haber podido Dios distribuir las obras ad extra de otro modo, la función económica del Espíritu no es verdaderamente propia de él y no lo revela como tal. Necesitamos una información especial sobre la trinidad también según el movimiento antifilioque. Los místicos de la misma época encuentran esta información sobre todo en la cima de la ascensión hacia Dios: el místico sabe revelarnos el misterio trinitario escondido en Dios.

En el s. IV, siglo clásico del dogma de la trinidad, se ve aún unido aquello que después será separado: el Dios revelado es tal cual es en su vida eterna trinitaria, que se transfiere al plano histórico gracias a la condescendencia libremente decidida por Dios³⁴. En contramos al E.S. realizando su función económica vis-à-vis al Padre y al Hijo como es —su posición histórica es determinada por su ser eterno. Así se puede decir que su función es verdaderamente propia de él y lo revela. Los

34 Esto es válido para las afirmaciones referentes a la teología de la Trinidad. Sin embargo, no hay que negar que hay otra línea de pensamiento en base a la cual los capadocios son, hasta cierto punto, los precursores de Pálamas: es decir, sus declaraciones —escasas y poco desarrolladas por Basilio (Ep. 234, Ed. Courtonne III, 42, 28-31) y por G. Nazianceno (Or. Theol. II (PG 36), pas.), ampliamente expuesta por Gregorio Niseno (De Vita Moysis, In Canticum Canticorum (Ed. Jaeger VII, 1; VI), pas.) respecto de las «energías divinas», a τὸ περὶ τῆν θείαν υἱον. Se comprendan en el sentido de una distinción ontológica o epistemológica, en cualquier caso se trata de una radicación de las obras divinas ad extra, que no se refiere al ser trini-

padres de aquel tiempo se atreven todavía a decir que en la economía encontramos cómo es no solamente al Hijo, sino también el Espíritu. Sin su presencia, sin la presencia de la ousía divina en ellos no hay salud. A los ojos de los teólogos de aquella época como a los de la moderna teología occidental, la moderación de la tradición bizantina, que se contenta con una presencia de Dios secundaria al y distinta de su ser, renuncia precisamente a aquello que distingue la historia de la salud cristiana.

DOROTHEA WENDEBOURG
Facultad de Teología evangélica
Schellingstrasse 54
München

[Traducción de Miguel M.º GARIJO-GUEMBE].

tarlo de Dios, sino —en el transfondo de la cuestión del $\epsilon\upsilon$ y $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ — a su esencia una; sería la misma, si Dios fuese unitario. Encontramos aquí discrepancias entre los mismos autores mencionados y por el mismo motivo una relación ambigua hacia G. Pálamas. Pero no podemos subrayar únicamente la línea «energética» propalámica, como hacen los Neopalamitas, sino que se debe poner de relieve también, es más *sobre todo* la otra, antipalámica, porque dogmáticamente ha llegado a ser mucho más importante e influyente.