

RESUMEN

El presente estudio ofrece una reconstrucción estrictamente filosófica de la distinción entre οὐσία y ἐνέργεια en Gregorio Palamas, interpretándola como propuesta metafísica coherente y no como mera formulación polémica del siglo XIV. A partir de un análisis filológico de las Triadas y los Capita, se examinan las categorías de διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία y ὑπάρξις, mostrando que la distinción no implica composición ontológica ni duplicación sustancial, sino diferenciación modal real. En diálogo crítico con la metafísica de la participación reconstruida por Étienne Gilson y con las objeciones contemporáneas relativas a la simplicidad divina (Plested, Weinandy), el artículo sostiene que el palamismo formula una ontología intensiva de la presencia comunicativa. La pluralidad de energías no multiplica el principio, sino que expresa su plenitud no fragmentable en el orden del modo de subsistencia. De este modo, la simplicidad es reinterpretada como ausencia de composición y no como ausencia de diferenciación modal, permitiendo concebir una relacionalidad constitutiva del ser sin comprometer la unidad absoluta. El estudio concluye que la distinción palamita constituye un modelo alternativo de ontología relacional dentro de la tradición metafísica occidental.

Palabras-clave: Gregorio Palamas. Esencia y energía. Simplicidad metafísica. Participación. Ontología relacional. Neoplatonismo. Proclo. Gilson. ὑπάρξις; διάκρισις.

Essence and Energy as Metaphysical Categories: Philosophical Implications of the Palamite Distinction

ABSTRACT

This study offers a strictly philosophical reconstruction of the distinction between οὐσία and ἐνέργεια in Gregory Palamas, interpreting it as a coherent metaphysical proposal rather than as a merely polemical formulation of the fourteenth century. Through a close philological analysis of the Triads and the Capita, the categories of διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία, and ὑπάρξις are examined, demonstrating that the distinction does not entail ontological composition or substantial duplication but rather a real modal differentiation. In critical dialogue with Étienne Gilson's account of participation and with contemporary objections concerning divine simplicity (Plested, Weinandy), the article argues that Palamism articulates an intensive ontology of communicative presence. The plurality of energies does not multiply the principle but expresses its non-fragmentable fullness at the level of mode of subsistence. Simplicity is thus reinterpreted as absence of composition rather than absence of modal differentiation, allowing for a constitutive relationality of being without compromising absolute unity. The study concludes that the Palamite distinction represents an alternative relational ontology within the broader tradition of Western metaphysics.

Keywords: Gregory Palamas. Essence and energy. Metaphysical simplicity. Participation. Relational ontology. Neoplatonism. Proclus. Gilson. ὑπάρξις; διάκρισις.

Introducción

La distinción entre οὐσία y ἐνέργεια formulada por Gregorio Palamas no puede ser comprendida adecuadamente si se la reduce a un episodio de la controversia hesicastá del siglo XIV ni si se la confina al ámbito de la historia doctrinal bizantina. Considerada en su estructura formal, constituye una tentativa metafísica rigurosa de resolver una aporía que atraviesa la tradición ontológica griega desde Plotino hasta la escolástica tardía: la compatibilidad entre simplicidad principal absoluta y comunicabilidad real del ser. El problema es estrictamente ontológico, no meramente exegético ni confesional. Se trata de determinar si la estructura del ser permite una distinción real en el orden de su manifestación sin introducir composición en el principio mismo.

En la arquitectura neoplatónica clásica, el Uno es absolutamente simple y, sin embargo, productivo. Plotino afirma que nada procede del Uno por sustracción o división: «οὐδὲν ἐξέρχεται ἀφαιρούμενον» (Enneads V.2.1; Armstrong, 1966–1988). La procesión no es fragmentación ontológica, sino irradiación no disminutiva. Proclo sistematiza este esquema mediante la tríada μονή–πρόοδος–ἐπιστροφή, articulando una ontología en la que el principio permanece íntegro en la comunicación causal (Proclus, 1963, prop. 35). La procesión no implica alteración en el principio, sino multiplicidad en los efectos. Pseudo-Dionisio radicaliza esta estructura al afirmar que la procesión divina no es división: «ἡ θεία πρόοδος οὐ μερίζεται» (De divinis nominibus II, PG 3, 645A). La causalidad permanece simple en su origen y múltiple en su manifestación.

El núcleo del problema aparece con claridad: si el principio es absolutamente simple, toda distinción real parece introducir composición; pero si no se admite ninguna distinción real, la comunicabilidad ontológica se vuelve ininteligible. La tradición latina medieval resolverá esta tensión enfatizando la participación del esse como efecto creado, manteniendo la simplicidad absoluta del principio sin distinciones intrínsecas (Gilson, 1952, p. 101-134). En ese marco, toda multiplicidad pertenece exclusivamente al orden de lo causado.

La propuesta palamita introduce una categoría que reconfigura el problema. En las Triadas se afirma con precisión terminológica: «οὐ τὴν οὐσίαν μετέχομεν, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν» (Palamas, 1983, p. 116). Esta formulación no niega la simplicidad, pero

tampoco reduce la comunicación a un efecto extrínseco. En PG 150, 893D–896A, la energía es definida como «ἡ φυσικὴ καὶ αἰδῖος πρόοδος», es decir, una procesión natural y eterna. No se trata de una entidad separada ni de un accidente añadido, sino de un modo de presencia que pertenece constitutivamente al principio sin identificarse con su esencia.

Aquí se concentra la relevancia ontológica del problema. Palamas rechaza que la distinción sea meramente conceptual (κατ' ἐπίνοιαν) y sostiene que es real según el modo de existencia (κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως) (PG 150, 901A–B). Si esta afirmación es coherente, implica una ontología modal en la cual la esencia designa el ser en sí y la energía el ser en acto comunicativo, sin que tal distinción introduzca composición ontológica.

La interpretación moderna de esta propuesta ha oscilado entre lecturas que la integran en la tradición neoplatónica y otras que cuestionan su coherencia metafísica. Meyendorff situó la distinción en continuidad con la tradición patristica griega, particularmente con Pseudo-Dionisio, sosteniendo que la energía expresa la comunicabilidad del ser sin comprometer su trascendencia (Meyendorff, 1959, p. 232–276; 1998, p. 183–214). Lossky acentuó el carácter irreductible de la distinción y su función anti-esencialista, interpretándola como salvaguarda de la alteridad ontológica (Lossky, 1957, p. 67–88). Bradshaw, por su parte, subrayó la relectura del concepto aristotélico de ἐνέργεια como acto dinámico no meramente operativo sino ontológicamente constitutivo (Bradshaw, 2004, p. 153–198).

Sin embargo, estudios más recientes han problematizado la compatibilidad entre la distinción real y la simplicidad absoluta. Plested ha interrogado si la estructura palamita puede sostenerse sin introducir una forma de composición formal (Plested, 2019, p. 508–521), mientras Weinandy ha cuestionado la intelligibilidad metafísica de la distinción en términos de unidad principal (Weinandy, 2024, p. 146–175). Butner ha intentado defender la coherencia energética mediante categorías analíticas contemporáneas (Butner, 2016, p. 20–44). Demetracopoulos, desde una perspectiva filológico-conceptual, ha mostrado que el debate bizantino revela una precisión semántica extrema en el uso de términos como διάκρισις y μετουσία, lo que indica que la controversia poseía una estructura argumentativa estrictamente filosófica (Demetracopoulos, 2011, p. 263–372; 2012, p. 333–410). Rigo ha insistido en que el

lenguaje de definición utilizado en los sínodos palamitas presupone categorías metafísicas rigurosas y no meras fórmulas polémicas (Rigo, 2021; 2002, p. 35–130).

A pesar de esta abundante bibliografía, persiste una laguna sistemática: la distinción ha sido analizada predominantemente en clave teológica o histórica, pero rara vez reconstruida como estructura metafísica autónoma en continuidad crítica con el paradigma neoplatónico de procesión y participación. Falta una reconstrucción que examine la distinción como categoría formal del ser, evaluando si constituye una ontología relacional alternativa al sustancialismo estático.

El presente estudio sostiene que la distinción palamita no introduce una duplicación ontológica ni una composición interna del principio, sino que formaliza la estructura dinámica del ser como comunicabilidad sin división. La energía no es una segunda realidad junto a la esencia, sino el modo eterno de su manifestación. La simplicidad no es inmovilidad estática, sino plenitud intensiva que se comunica sin perder identidad. En este sentido, la propuesta puede ser leída como una transformación tardía del esquema neoplatónico de procesión, en la cual la causalidad es reinterpretada como presencia activa no fragmentaria (Beierwaltes, 1998, p. 45–78).

Metodológicamente, el análisis procederá mediante una hermenéutica rigurosa de los textos griegos de Palamas —especialmente las Triadas (Palamas, 1983) y los pasajes pertinentes de PG 150–151— en diálogo comparativo con Proclo (1963), Plotino (Armstrong, 1966–1988) y Pseudo-Dionisio (PG 3; Suchla 1990). Se combinará la exégesis filológica con una reconstrucción conceptual sistemática de las categorías οὐσία, ἐνέργεια y μετουσία, situándolas en la historia de la metafísica participativa (Gilson, 1952). El objetivo no es evaluar la ortodoxia doctrinal de la distinción, sino examinar su coherencia ontológica y su lugar en la genealogía de las concepciones del ser.

El estudio se desarrollará, en consecuencia, mediante una progresiva reconstrucción histórica y sistemática: primero la genealogía conceptual de ἐνέργεια desde el aristotelismo hasta el neoplatonismo tardío; luego el análisis textual preciso de la formulación palamita; finalmente, la evaluación ontológica de la distinción en relación con la simplicidad y la participación.

La genealogía conceptual de la ἐνέργεια y la transformación de la metafísica de la simplicidad

La inteligibilidad de la distinción palamita presupone una reconstrucción genealógica del concepto de ἐνέργεια, cuyo campo semántico experimenta una transformación decisiva desde Aristóteles hasta el neoplatonismo tardío. En Aristóteles, ἐνέργεια designa primariamente el acto en oposición a la potencia, es decir, la actualización de una capacidad inherente a una sustancia. No se trata todavía de una categoría relacional en sentido fuerte, sino del cumplimiento intrínseco de la forma. Sin embargo, en la tradición neoplatónica, el término es desplazado hacia una estructura ontológica dinámica en la que el acto no sólo actualiza, sino que irradia.

En Plotino, la productividad del Uno no es concebida como transición de potencia a acto, puesto que el Uno no posee potencialidad alguna. La procesión es descrita como sobreabundancia: «ὥσπερ γὰρ ἀπὸ πυρὸς φῶς» (Enneads, V.2.1; Armstrong, 1966–1988). La metáfora luminosa no indica emanación material, sino presencia no divisiva. Nada se resta del principio en la producción; el Uno permanece íntegro. Esta integridad, sin embargo, no es inmovilidad inerte, sino plenitud intensiva. La ἐνέργεια adquiere así un sentido que trasciende el acto aristotélico: es irradiación ontológica.

Proclo sistematiza esta intuición en una ontología rigurosamente articulada. En los Elementos de Teología afirma que todo efecto permanece en su causa según una modalidad superior (Proclus, 1963, prop. 30). La tríada μονή–πρόοδος–ἐπιστροφή expresa una estructura formal en la que la procesión no implica separación espacial ni disminución sustancial. El principio permanece en sí mismo (μονή), procede (πρόοδος) y es retornado (ἐπιστροφή) sin perder identidad. La causalidad es, por tanto, presencia comunicativa no fragmentaria. La ἐνέργεια, en este contexto, no es un accidente ni una propiedad añadida, sino el modo mismo en que el principio se hace presente en lo derivado.

Pseudo-Dionisio hereda esta arquitectura y la reconfigura en términos de nombres divinos y participación. En De divinis nominibus II se afirma que la bondad divina se difunde sin dividirse: «ἡ θεία ἀγαθότης... πάντα ἐκτείνει καὶ οὐ μερίζεται» (PG 3, 645A). La difusión no es fragmentación; la multiplicidad pertenece al orden de los

participantes, no al principio. La participación (μετουσία) se convierte en categoría central para pensar la relación entre trascendencia y presencia.

Este marco neoplatónico constituye el horizonte conceptual dentro del cual debe situarse la reformulación palamita. Sin embargo, la recepción bizantina no es mera repetición. Como ha mostrado Podskalsky, la filosofía bizantina del período paleólogo se caracteriza por una interacción compleja entre aristotelismo lógico y herencia neoplatónica (Podskalsky, 1977, p. 189–230). En ese contexto, la precisión terminológica adquiere una función decisiva. Demetracopoulos ha señalado que en la controversia palamita el uso de términos como διάκρισις y ἐνέργεια revela una conciencia semántica rigurosa que trasciende la polémica circunstancial (Demetracopoulos, 2011, p. 263–372).

En las Triadas, Palamas afirma: «οὐ τὴν οὐσίαν μετέχομεν, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν» (Palamas, 1983, p. 116). Esta proposición introduce una diferencia estructural entre el ser en sí y el ser comunicable. No se trata de dos realidades independientes, sino de dos modos de consideración ontológica. La esencia (οὐσία) permanece inaccesible; la energía es participable. En PG 150, 893D, la energía es descrita como «φυσικὴ καὶ αἰδιος πρόοδος». El término πρόοδος remite directamente al léxico neoplatónico, pero su función es rearticulada: la procesión no es degradación ontológica ni nivel jerárquico intermedio, sino modo eterno de manifestación.

La cuestión decisiva es si esta distinción es meramente conceptual o si implica una diferencia real. Palamas rechaza explícitamente que sea κατ' ἐπίνοιαν (PG 150, 901A). La distinción es real, pero no según composición. Aquí emerge una innovación conceptual. Mientras que en la tradición latina la simplicidad excluye toda distinción real intrínseca, Palamas sostiene que la distinción no compromete la simplicidad porque no introduce partes. La esencia no se divide en energías; la energía no es una porción de la esencia. Se trata de una diferencia según el modo de existencia (κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως).

Bradshaw ha interpretado este desplazamiento como una transformación del concepto aristotélico de acto. La ἐνέργεια deja de ser mera actualización de potencia para convertirse en dinamismo constitutivo del ser mismo (Bradshaw, 2004, p. 189–198). La energía no es operación posterior, sino presencia activa. Esta lectura permite comprender la coherencia interna de la distinción: la esencia designa el ser en sí; la energía, el ser en acto comunicativo.

No obstante, la dificultad persiste. Si la energía es eterna y no creada, y si no es idéntica a la esencia, ¿no se introduce una multiplicidad real en el principio? Plested ha planteado esta objeción en términos de simplicidad metafísica (Plested, 2019, p. 508–521). Weinandy ha cuestionado si la distinción puede evitar una forma de composición formal (Weinandy, 2024, p. 146–175). Sin embargo, tales objeciones presuponen un modelo de simplicidad estática que no coincide con la ontología dinámica heredada del neoplatonismo.

Desde la perspectiva de Beierwaltes, el platonismo tardío concibe la unidad como intensidad que se expresa sin dividirse (Beierwaltes, 1998, p. 63–75). Si se adopta este paradigma, la distinción palamita puede entenderse como radicalización coherente del modelo de procesión no disminutiva. La energía no añade algo al principio; expresa su plenitud intensiva. La multiplicidad pertenece al orden de la manifestación, no al núcleo esencial.

La reconstrucción genealógica permite, por tanto, reinterpretar la distinción no como innovación aislada, sino como transformación interna de la metafísica participativa. La simplicidad deja de concebirse como ausencia de distinción para entenderse como plenitud no fragmentable. La energía no es accidente ni entidad intermedia, sino modalidad eterna de presencia. En este sentido, la propuesta palamita introduce una ontología relacional en la que el ser es simultáneamente trascendente y comunicativo sin perder identidad.

La cuestión que se abre, y que será examinada en la sección siguiente, consiste en determinar si esta ontología modal puede formularse sin ambigüedad conceptual y si logra sostener la tensión entre unidad absoluta y multiplicidad comunicativa sin recaer en dualismo ni en monismo indiferenciado.

Análisis filológico y conceptual de διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία y ὑπάρξις en las Triadas y los Capita

La coherencia ontológica de la distinción palamita depende de la precisión semántica con que se emplean ciertos términos técnicos cuya densidad conceptual no puede ser evaluada sin una lectura filológica rigurosa de los textos griegos. En las Triadas y en los Capita physica, theologica, moralia et practica, la arquitectura argumentativa se articula en torno a cuatro núcleos terminológicos fundamentales:

διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία y ὑπάρξις. Cada uno de ellos experimenta un desplazamiento semántico respecto de sus antecedentes neoplatónicos, y sólo su análisis conjunto permite evaluar la inteligibilidad metafísica de la distinción entre esencia y energía.

El término διάκρισις no designa en Palamas una separación ontológica en sentido sustancial ni una escisión real entre partes. En Triadas III.2 se rechaza explícitamente que la diferencia entre esencia y energía sea una división (διάρεσις) o una composición (σύνθεσις) (Palamas, 1983, p. 123–125). La distinción no es partición cuantitativa, sino diferenciación según modo. En PG 150, 901A–B se insiste en que la diferencia no es κατ' ἐπίνοιαν, es decir, no es meramente conceptual o lógica, sino que posee realidad ontológica sin introducir dualidad. La elección de διάκρισις frente a διάρεσις es semánticamente decisiva: el primer término implica discernimiento o diferenciación, mientras que el segundo sugiere división estructural. Esta precisión confirma lo observado por Demetracopoulos acerca del rigor terminológico de la controversia palamita (Demetracopoulos, 2011, p. 263–372).

La categoría de ἐνέργεια constituye el eje de la articulación ontológica. En Triadas I.3, Palamas define la energía como aquello por lo cual el principio se manifiesta y se comunica sin dejar de ser incognoscible en su esencia (Palamas, 1983, p. 38–45). El término no es empleado en sentido meramente operativo, como acto transitorio, sino como dinamismo permanente. En PG 150, 893D se habla de «φυσική καὶ αἰδῖος πρόοδος», subrayando que la energía no es contingente ni posterior, sino eterna. La adjetivación φυσική indica que la energía pertenece a la naturaleza misma del principio; αἰδῖος excluye toda temporalidad o generación. En comparación con Proclo, donde la procesión expresa la causalidad jerárquica (Proclus, 1963, prop. 27–35), la formulación palamita mantiene la estructura de no disminución, pero elimina toda subordinación ontológica intermedia. La energía no constituye un nivel ontológico distinto, sino el modo mismo de presencia activa.

La noción de μετουσία es inseparable de la ἐνέργεια. En Triadas III.1.9 se afirma que no participamos de la esencia sino de la energía: «οὐ τὴν οὐσίαν μετέχομεν, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν» (Palamas, 1983, p. 116). El verbo μετέχειν implica participación real, no mera relación extrínseca. En la tradición neoplatónica, la participación presupone una asimetría ontológica entre lo participado y el participante (Plotinus, Enneads VI.4.1; Proclus, 1963, prop. 23). Palamas conserva esta asimetría, pero desplaza el

punto de contacto desde la esencia hacia la energía. La esencia permanece absolutamente trascendente; la energía constituye el ámbito participable. De este modo, la participación no afecta la simplicidad esencial, sino que se sitúa en el orden de la manifestación activa.

La precisión terminológica es reforzada en los Capita. En el Caput 75 (PG 150, 1188C–1189A), la energía es descrita como inseparable de la esencia y, sin embargo, distinta según el modo de existencia. El término ὑπάρξις resulta aquí crucial. No designa simplemente existencia fáctica, sino modo de subsistencia. Cuando Palamas afirma que la distinción se da κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως, introduce una diferencia modal. La esencia es el ser en sí; la energía es el ser en su modo operativo eterno. La distinción no es entre dos entes, sino entre dos modos de ser.

Desde el punto de vista filológico, el uso de ὑπάρξις indica una ontología no sustancialista. Mientras que οὐσία designa el ser en cuanto tal, ὑπάρξις subraya el modo concreto de subsistencia. Esta diferencia semántica permite evitar la conclusión de composición. No se afirma que haya dos sustancias, sino que el ser posee una modalidad comunicativa intrínseca. La energía es, por tanto, inseparable pero no idéntica. La fórmula paradójica que emerge del texto es la de distinción sin separación y unidad sin indiferenciación.

La dificultad hermenéutica consiste en determinar si esta distinción modal equivale a una distinción real. Palamas insiste en su realidad, pero rechaza toda división. La clave interpretativa radica en la comprensión de la simplicidad no como ausencia absoluta de diferenciación, sino como plenitud intensiva que admite modos sin fragmentación. En este sentido, la energía no introduce multiplicidad en el núcleo esencial, sino que expresa su capacidad comunicativa eterna.

El análisis comparativo con Proclo confirma la originalidad de esta formulación. Mientras que en la ontología procliana la procesión implica niveles jerárquicos de realidad (Proclus, 1963, prop. 103–123), en Palamas no se postula una cadena ontológica descendente. La energía no es una hipóstasis intermedia, sino el mismo principio en su modo manifestativo. La diferencia no es ontológica en el sentido de dos realidades independientes, sino modal en el sentido de dos aspectos inseparables del mismo ser.

La densidad conceptual de διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία y ὑπάρξις muestra que la distinción palamita no puede reducirse a fórmula polémica. Se trata de una

arquitectura metafísica cuidadosamente articulada en la que la simplicidad es reinterpretada dinámicamente. La energía no es accidente, ni parte, ni entidad añadida, sino el acto eterno por el cual el principio es comunicable sin dejar de ser trascendente.

La cuestión que permanece abierta — y que será abordada en la sección siguiente — consiste en evaluar si esta ontología modal logra sostener coherentemente la identidad del principio sin incurrir en una forma implícita de composición formal, y si la categoría de energía puede entenderse como reformulación tardía de la causalidad neoplatónica sin reproducir su jerarquización ontológica.

La “distinción real” y el problema de la simplicidad metafísica

La cuestión decisiva para evaluar la coherencia ontológica de la distinción palamita consiste en determinar el estatuto preciso de su carácter “real”. El término real no puede ser empleado aquí en sentido ingenuo, como si designara simplemente una diferencia entre dos entidades independientes. Tampoco puede reducirse a una distinción puramente lógica o conceptual. El problema es más radical: ¿puede afirmarse una diferencia ontológica interna sin introducir composición en el principio absolutamente simple?

En la tradición metafísica latina, particularmente en la reconstrucción que ofrece Gilson de la metafísica del *esse*, la simplicidad divina excluye toda distinción real intrínseca. El acto puro es absolutamente idéntico a sí mismo; toda multiplicidad pertenece al orden de los efectos (Gilson, 1952, p. 101–134). La participación del *esse* no introduce diferenciación en el principio, sino dependencia en el participante. En este marco conceptual, cualquier distinción real en el principio sería incompatible con la simplicidad absoluta.

Sin embargo, esta concepción presupone una noción de simplicidad entendida como ausencia de toda diferenciación interna. La pregunta es si tal definición es la única posible. El neoplatonismo tardío, en particular en la lectura sistemática de Proclo, permite pensar la unidad como plenitud intensiva que se expresa sin dividirse (Proclus, 1963, prop. 35). La unidad no es simple porque carezca de toda

diferenciación modal, sino porque no está compuesta de partes. Esta distinción entre composición y diferenciación modal resulta decisiva.

La formulación palamita debe situarse en este horizonte. Cuando en PG 150, 901A–B se afirma que la distinción entre esencia y energía no es κατ' ἐπίνοιαν, se está rechazando la reducción lógica. Pero cuando se rechaza igualmente que sea división o composición, se está delimitando el sentido ontológico de la diferencia. La distinción es real, pero no sustancial. Es real en cuanto expresa modos irreducibles del mismo ser.

Bradshaw ha señalado que la clave de esta reinterpretación reside en la transformación del concepto de ἐνέργεια. En Aristóteles, la energía es actualización de potencia; en Palamas, la energía designa un dinamismo eterno que no presupone potencialidad previa (Bradshaw, 2004, p. 189–198). Si la energía es constitutiva y no accidental, entonces la simplicidad no puede identificarse con inmovilidad estática. El ser simple es acto puro, pero acto entendido como plenitud intensiva comunicativa.

La dificultad señalada por Plested consiste en que la afirmación de múltiples energías eternas podría parecer introducir una pluralidad real en el principio (Plested, 2019, p. 508–521). Si las energías son realmente distintas y eternas, ¿no comprometen la unidad absoluta? Esta objeción descansa en una concepción de unidad como identidad sin diferenciación. Sin embargo, la distinción palamita no introduce multiplicidad de esencias, sino multiplicidad de modos de manifestación. La pluralidad no afecta la identidad esencial, sino la modalidad comunicativa.

Weinandy ha cuestionado si esta solución evita verdaderamente la composición formal (Weinandy, 2024, p. 146–175). La objeción puede formularse así: si la energía no es idéntica a la esencia y no es algo distinto, la afirmación parece oscilar entre identidad y diferencia sin estabilizarse. El problema, no obstante, radica en la presuposición de que toda diferencia real implica dualidad ontológica. Palamas opera con una ontología modal en la que la diferencia no es entre sustancias, sino entre modos de ser inseparables.

La noción de ὑπόρξις resulta aquí crucial. Cuando la distinción se formula como diferencia κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπόρξεως, se introduce una categoría intermedia entre identidad absoluta y composición. El modo no es parte ni accidente; es la manera en que el ser subsiste o se manifiesta. Esta concepción permite afirmar una diferencia ontológica sin introducir composición material ni formal en sentido clásico.

Desde la perspectiva de la metafísica participativa reconstruida por Gilson, podría parecer que la distinción palamita desplaza la participación desde el orden del efecto al interior del principio. Sin embargo, tal lectura sería imprecisa. La esencia permanece absolutamente trascendente e inparticipable; la energía constituye el ámbito participable. La participación no modifica la esencia, sino que acontece en el orden de la energía. No se trata de participación del principio en sí, sino de participación en su modo comunicativo.

La coherencia de esta propuesta depende de aceptar que la simplicidad no excluye diferenciación modal. Si la simplicidad se define como ausencia de partes, la distinción palamita no la compromete. Si se la define como ausencia de toda diferencia real, entonces sí. La discusión, por tanto, se desplaza hacia la definición misma de simplicidad metafísica.

En este sentido, la propuesta palamita puede interpretarse como una reconfiguración del concepto de simplicidad. La unidad absoluta no es concebida como clausura estática, sino como plenitud intensiva que admite modos de manifestación sin fragmentarse. La energía no es añadida a la esencia; es la esencia en cuanto comunicativa. La diferencia no es ontológica en sentido dualista, sino modal en sentido intensivo.

La cuestión decisiva consiste en determinar si esta ontología modal logra evitar una duplicación conceptual encubierta. Si la energía es realmente distinta y eterna, debe poseer algún estatuto ontológico. Pero si su estatuto es inseparable de la esencia, la distinción sólo puede sostenerse en el nivel del modo. La coherencia del sistema depende de mantener esta tensión sin deslizarse hacia una composición formal.

La reconstrucción sistemática sugiere que la distinción palamita no introduce dos realidades paralelas, sino que articula una diferencia interna no compositiva. La simplicidad es reinterpretada dinámicamente; la unidad no es indiferenciación, sino intensidad no fragmentable. En esta perspectiva, la distinción real no es contradicción de la simplicidad, sino su condición de inteligibilidad en cuanto comunicabilidad.

La evaluación definitiva de esta ontología exige ahora confrontar su estructura con la genealogía neoplatónica de la causalidad y con la tradición metafísica occidental en torno al problema de la participación, con el fin de determinar si la

propuesta palamita constituye una variación interna del paradigma clásico o una reconfiguración radical del concepto mismo de ser.

El modelo palamita y la metafísica de la participación en Gilson: hacia una ontología relacional alternativa

La comparación estructural entre la ontología palamita y la metafísica de la participación tal como la reconstruye Gilson no puede limitarse a una yuxtaposición terminológica, porque ambas perspectivas operan con definiciones distintas de simplicidad, causalidad y participación. El interés filosófico reside en establecer si la distinción esencia–energía constituye simplemente una variante oriental de la metafísica participativa clásica o si, por el contrario, formaliza un modelo alternativo de relacionalidad del ser que desplaza los supuestos de la ontología sustancialista.

En Gilson, la noción de participación se ordena a partir de la primacía del *esse* como acto de ser. La estructura metafísica fundamental se expresa en la dependencia del ente finito respecto de un acto puro cuya simplicidad excluye cualquier distinción real intrínseca. Lo participado es el ser mismo en cuanto recibido y limitado por la esencia; el principio, en cambio, no recibe ni se determina. Por ello, la participación no puede leerse como una “comunicación interna” del ser en el principio, sino como un efecto ontológico: la multiplicidad pertenece íntegramente al orden de los participantes, mientras que el principio permanece absoluta identidad consigo mismo (Gilson, 1952, p. 101–134). En este marco, la participación preserva la trascendencia mediante una asimetría radical: cuanto más real es la participación en el ente, menos implica diferenciación en el principio. La comunicabilidad del ser se interpreta como causalidad eficiente-exemplar: el principio es causa del ser, no lugar de distinción.

La arquitectura palamita parece modificar precisamente este punto. Cuando se afirma que la esencia es inparticipable y la energía participable, se introduce una mediación ontológica que no es extrínseca al principio. La participación no recae sobre el núcleo esencial, pero tampoco se reduce a un efecto creado externo, porque la energía es definida como eterna y natural: «φυσική καὶ αἰδῖος πρόοδος» (PG 150, 893D). Desde una perspectiva estrictamente estructural, ello implica que la comunicabilidad no se entiende sólo como causalidad hacia fuera, sino como modalidad interna de presencia. La participación se desplaza desde la relación ente–

principio, típica del modelo gilsoniano, hacia una relación participante—modo de presencia del principio. No se participa de la esencia; se participa del principio en cuanto comunicativo.

Aquí emerge una diferencia de orden metafísico. En el paradigma reconstruido por Gilson, el principio es comunicable en cuanto causa del *esse*, pero no posee una dimensión participable distinta de su esencia. En el paradigma palamita, el principio posee una modalidad participable no idéntica a la esencia, pero inseparable de ella. La pregunta es si tal diferencia constituye una reconfiguración de la participación o sólo una nueva forma de describir la causalidad.

Para responder, conviene situar el problema en la genealogía neoplatónica. En Plotino, la participación no consiste en recibir una parte del Uno, sino en depender de su irradiación; el principio permanece íntegro: «οὐδὲν ἐξέρχεται ἀφαιρούμενον» (Enneads, V.2.1; Armstrong, 1966–1988). Proclo formaliza esta dinámica al afirmar que el efecto permanece en su causa según un modo superior (Proclus 1963, prop. 30). Esta tesis implica una causalidad que es presencia: la causa está presente en el efecto sin dividirse. Pseudo-Dionisio, al afirmar que la procesión no se divide, vincula participación y multiplicidad de nombres, es decir, multiplicidad de modos de manifestación sin multiplicidad en el principio (PG 3, 645A). En este horizonte, la participación ya no es mera producción externa; es presencia no divisiva.

La ontología palamita puede ser leída como una formalización tardía y radical de esta intuición. Su novedad no está en afirmar que el principio se comunica sin dividirse, algo ya presente en Dionisio, sino en precisar el estatuto ontológico de esa comunicabilidad mediante la categoría de ἐνέργεια. En Triadas III.1.9, el esquema participativo se formula con una claridad categorial: «οὐ τὴν οὐσίαν μετέχομεν, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν» (Palamas, 1983, p. 116). La participación se define por el objeto participable. Si el objeto participable no es la esencia, entonces la participación no puede ser interpretada como recepción del ser esencial, sino como acceso al ser en modo manifestativo.

Esto permite plantear una hipótesis estructural: la distinción palamita no reconfigura sólo la teoría de la participación, sino la ontología misma del ser como relacionalidad constitutiva. La esencia designa el ser en sí; la energía designa el ser como relación de presencia. En este sentido, la energía funciona como categoría de “ser-en-relación” sin reducirse a accidente relacional, porque es eterna y natural. La

relacionalidad no es añadida; es intrínseca como modo. La distinción κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως implica precisamente esto: la diferencia no se da en el qué (τί ἐστι), sino en el cómo (πῶς ὑπάρχει). La ontología se desplaza desde la sustancia hacia la modalidad de subsistencia.

La comparación con el modelo gilsoniano hace visible el punto de ruptura. En Gilson, la relación es principalmente extrínseca: el ente depende del principio, pero el principio no es relacional en sentido ontológico; su relacionalidad se expresa sólo en los efectos. En Palamas, sin comprometer la trascendencia esencial, se afirma una modalidad comunicativa eterna que hace que la relación no sea sólo una determinación del ente, sino una modalidad del principio en cuanto presente. El principio no se vuelve dependiente ni compuesto, pero es concebido como comunicativo de manera constitutiva. Esto sugiere un modelo relacional no simétrico: la relación es real en el participante y real como modo en el principio, pero sin reciprocidad causal.

Este modelo no coincide con el sustancialismo clásico, porque la manifestación no es sólo consecuencia externa, sino modalidad interna. Tampoco coincide con un monismo emanacionista degradativo, porque la energía no es un nivel ontológico inferior separado de la esencia; es el mismo principio en su modo de presencia. La distinción, por tanto, apunta hacia una ontología intensiva: el ser es pleno en sí y, precisamente por plenitud, comunicativo. La relacionalidad no es límite, sino excedencia.

La objeción contemporánea más fuerte, formulada en términos de simplicidad, consiste en que tal relacionalidad interna sería una forma de composición. Plested ha interrogado si la distinción real no desemboca en una pluralidad intrínseca incompatible con la simplicidad (Plested, 2019, p. 508–521). Weinandy ha insistido en que toda distinción real intrínseca parece introducir una estructura dual, aunque sea formal (Weinandy, 2024, p. 146–175). Sin embargo, estas críticas presuponen que la simplicidad excluye toda diferencia real. La ontología palamita presupone una definición distinta: simplicidad como ausencia de partes y de composición, no como ausencia de modos. En este marco, la relacionalidad puede ser real sin ser compositiva, porque no introduce elementos constitutivos separables. La energía no es un componente; es el principio en acto comunicativo.

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que el palamismo ofrece un modelo alternativo de relacionalidad del ser que no se agota en la metafísica de la participación reconstruida por Gilson. No porque niegue la participación, sino porque la reubica en el interior del fenómeno ontológico de la presencia. La participación ya no es sólo recepción del ser desde fuera, sino acceso al ser en cuanto presente de manera no divisiva. La distinción esencia–energía funciona como formalización de esta presencia: el ser en sí permanece trascendente; el ser en cuanto comunicativo es participable. La relacionalidad se convierte en categoría ontológica primaria, no secundaria.

La cuestión final, que delimitará el alcance sistemático de esta comparación, consiste en determinar si este modelo puede formularse sin ambigüedad semántica y sin recaer en una duplicación conceptual. Para ello será necesario, en la sección siguiente, reconstruir con mayor precisión el estatuto ontológico de la multiplicidad de energías, su relación con la unidad del principio y el modo en que la participación se articula sin jerarquización ontológica, contrastando el lenguaje palamita con el esquema procliano de causalidad y con la interpretación contemporánea de la simplicidad.

La pluralidad de energías y la metafísica de la unidad: cierre sistemático en confrontación con Proclo, Plested y Weinandy

El punto en que la ontología palamita se vuelve filosóficamente más exigente — y al mismo tiempo más vulnerable — es la afirmación de una pluralidad de energías eternas sin que ello implique pluralidad en el principio. La dificultad no es accidental: toca el nervio de toda metafísica de la unidad. Si la ἐνέργεια no es creada, si es “natural” y “eterna”, y si es distinta de la esencia, entonces debe poseer estatuto ontológico. Pero si posee estatuto ontológico, parece introducir multiplicidad en lo que, por definición, es simple. La respuesta palamita consiste en desplazar el terreno mismo del problema: la multiplicidad no se sitúa en el nivel de la οὐσία, sino en el nivel del τρόπος τῆς ὑπάρξεως. Dicho de otro modo, la pluralidad pertenece al orden modal, no al orden quiditativo. La pregunta, sin embargo, permanece: ¿puede una multiplicidad modal ser realmente multiplicidad sin convertirse en composición?

El contraste con Proclo es aquí indispensable porque Proclo ofrece quizá la formalización más rigurosa de cómo la unidad principal puede fundar multiplicidad sin perder simplicidad. En los Elementos de Teología, Proclo sostiene que todo lo que participa de lo Uno participa de él según su propia capacidad, de manera que la multiplicidad de participaciones procede del orden de los participantes y no del principio (Proclus, 1963, prop. 23). Esta tesis es estructuralmente afín a la intuición palamita: el principio permanece simple, la multiplicidad aparece en el orden de la recepción. Proclo añade, sin embargo, un elemento decisivo: la mediación jerárquica. Entre el Uno y la multiplicidad se articula una cadena de causas en la cual cada nivel “permanece” en sí, “procede” y “retorna” (Proclus, 1963, prop. 30–35). La unidad se preserva mediante una ontología escalonada: la multiplicidad se despliega por grados de realidad.

La diferencia con Palamas se hace evidente precisamente aquí. Palamas utiliza el léxico de πρόοδος, pero no adopta la estructura jerárquica de niveles ontológicos separados. Cuando define la energía como «φυσική καὶ αἰδιος πρόοδος» (PG 150, 893D), la procesión no designa una degradación ni una hipóstasis intermedia, sino el mismo principio en cuanto comunicativo. La energía no es un eslabón de la cadena, sino el modo eterno de la presencia. En términos proclianos, podría decirse que Palamas conserva el esquema de comunicación no divisiva, pero lo “desjerarquiza” y lo reubica en un plano modal: ya no hay un sistema de intermediarios ontológicos; hay una distinción intrínseca de modos sin ruptura del principio.

Sin embargo, esta desjerarquización intensifica el problema de la pluralidad. En Proclo, la multiplicidad puede explicarse porque cada nivel intermedio determina un modo específico de causalidad; la pluralidad queda distribuida en la estructura del cosmos inteligible. En Palamas, en cambio, la pluralidad de energías parece residir más cerca del principio, puesto que las energías son eternas y naturales. La objeción de Pleased se sitúa justamente aquí: si la simplicidad se concibe como ausencia de toda distinción real intrínseca, la afirmación de energías realmente distintas corre el riesgo de introducir composición o al menos una forma de “pluralidad interna” incompatible con la simplicidad (Pleased, 2019, p. 508–521). Weinandy formula una inquietud convergente: la distinción esencia–energía podría convertirse en una duplicación ontológica si no se aclara el estatuto exacto de la diferencia (Weinandy,

2024, p. 146–175). En ambos casos, el problema no es la participación, sino la localización metafísica de la multiplicidad.

La respuesta palamita descansa en un desplazamiento terminológico que no es accesorio sino constitutivo: la distinción se formula como diferencia κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως (PG 150, 901A–B). La categoría ὑπάρξις, entendida como modo de subsistencia, permite afirmar que lo múltiple no son “cosas” en el principio, sino modos irreducibles de su presencia. Aquí la pluralidad no se entiende como suma de determinaciones que compondrían el principio, sino como diversidad de manifestaciones que no son separables ni acumulables. La energía, en este sentido, no añade algo; expresa.

Para evaluar la coherencia de esta estrategia modal, conviene volver a un segundo bloque procliano: las proposiciones 103–123, donde Proclo trata la relación entre lo uno y lo múltiple en el orden de las causas. Allí se sostiene que toda multiplicidad depende de una unidad causal superior y que la unidad causal no se multiplica por producir multiplicidad (Proclus, 1963, prop. 103–123). El principio permanece uno en su causalidad. La multiplicidad se explica por el modo en que la causalidad es recibida y refractada. Si se traslada esta lógica a Palamas, la pluralidad de energías podría concebirse como refracción modal de una única fuente simple: no múltiples causas en el principio, sino múltiples modos de presencia según relaciones de participación. Pero esta analogía exige cautela, porque en Palamas las energías no son meros efectos; son eternas.

La clave, por tanto, consiste en distinguir dos sentidos de “eternidad”. Que las energías sean eternas no significa que sean entidades autónomas coeternas junto a la esencia, sino que el modo comunicativo pertenece necesariamente al principio en cuanto acto pleno. Si el principio es acto puro, su comunicabilidad no puede ser contingente ni sobrevenida. En este sentido, la eternidad de la energía expresa necesidad ontológica del modo manifestativo. La pluralidad de energías designa entonces la diversidad de modos bajo los cuales la presencia se hace accesible en la participación, no la pluralidad de componentes en el principio.

Esta interpretación permite reformular la objeción de Plested y Weinandy en términos más precisos. Si se exige que la simplicidad excluya toda distinción real, la distinción palamita será incoherente. Pero si se define la simplicidad como ausencia de composición por partes y se admite la distinción modal como no compositiva,

entonces la pluralidad de energías no destruye la unidad, sino que expresa su intensidad. La unidad no es indiferenciación, sino plenitud no fragmentable. En un lenguaje próximo al paradigma neoplatónico, se diría que la unidad es “superabundante” y que su manifestación es múltiple sin merma, como en la imagen plotiniana del fuego y su luz (Enneads V.2.1; Armstrong, 1966–1988).

La distinción palamita adquiere así un sentido sistemático: la οὐσία nombra el ser en sí, inaccesible e inparticipable; la ἐνέργεια nombra el ser como presencia comunicativa; la μετουσία nombra la relación real de acceso a esa presencia; y la ὑπάρξις nombra el plano modal en el cual puede afirmarse una diferencia real sin composición. El concepto de διάκρισις, por su parte, delimita la diferencia como discernimiento ontológico que excluye la división y la partición. En conjunto, estas categorías forman un dispositivo metafísico destinado a mantener simultáneamente tres tesis: la trascendencia absoluta del principio, la realidad de la participación y la no compositividad de la diferencia.

Lo que distingue este dispositivo de la solución procliana es su rechazo de la jerarquización ontológica de intermediarios, sustituyéndola por una ontología modal de la presencia. En Proclo, la unidad se preserva distribuyendo la multiplicidad en una escala causal; en Palamas, la unidad se preserva afirmando que la multiplicidad pertenece al modo de presencia, no al núcleo esencial. Esta diferencia no es menor: sugiere que el palamismo, leído filosóficamente, propone una alternativa a la metafísica jerárquica del neoplatonismo tardío y a la metafísica “extrínseca” de la participación reconstruida por Gilson. La participación deja de ser únicamente efecto y se convierte en acceso a un modo eterno de presencia.

La cuestión última, en la que se decide el valor filosófico de la propuesta, consiste en si la categoría de ὑπάρξις logra sostener esta tensión sin convertirse en un mero recurso verbal. Si el modo es real, debe tener consistencia ontológica; pero si tiene consistencia ontológica, debe evitar devenir entidad. El éxito del sistema palamita depende de mantener el modo como irreductible sin reificarlo. En este punto, la crítica contemporánea obliga a una clarificación terminológica máxima: la energía no es “algo” junto a la esencia; es la esencia en cuanto comunicativa, sin identidad pura ni alteridad sustancial. La pluralidad de energías no es pluralidad de componentes, sino pluralidad de accesos de la presencia en el horizonte de la participación.

Este cierre sistemático permite formular la conclusión filosófica general hacia la que converge el argumento: la distinción palamita constituye una ontología de la presencia comunicativa que reinterpreta la simplicidad como plenitud intensiva y la participación como acceso real a un modo eterno del ser. En esa medida, ofrece un modelo relacional alternativo que no se deja reducir ni al sustancialismo estático ni a la jerarquía emanacionista, sino que propone una metafísica modal de la unidad en la multiplicidad.

Conclusión

La reconstrucción llevada a cabo ha intentado mostrar que la distinción entre οὐσία y ἐνέργεια en Gregorio Palamas no puede ser comprendida adecuadamente ni como simple episodio polémico ni como fórmula doctrinal aislada, sino como una arquitectura metafísica rigurosa que responde a una aporía estructural de la ontología clásica: la compatibilidad entre simplicidad absoluta y comunicabilidad real del ser. Leída en continuidad crítica con la tradición neoplatónica — desde Plotino hasta Proclo — y contrastada con la metafísica de la participación tal como la reconstruye Gilson, la propuesta palamita revela una reconfiguración sistemática del concepto mismo de unidad.

La genealogía conceptual mostró que el desplazamiento decisivo no reside en la mera afirmación de una procesión no divisiva — intuición ya presente en Plotino («οὐδὲν ἐξέρχεται ἀφαιρούμενον»: Enneads V.2.1; Armstrong 1966–1988) y sistematizada por Proclo (1963, prop. 30–35) — sino en la determinación ontológica precisa de esa procesión como ἐνέργεια natural y eterna («φυσικὴ καὶ αἰδιος πρόοδος»: PG 150, 893D). La energía no es una hipóstasis intermedia ni un efecto creado, sino el modo eterno de presencia comunicativa del principio. Este desplazamiento implica una redefinición del estatuto de la multiplicidad: ya no se distribuye jerárquicamente en niveles ontológicos, como en la ontología procliana (Proclus, 1963, prop. 103–123), sino que se sitúa en el plano modal del τρόπος τῆς ὑπάρξεως.

El análisis filológico de διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία y ὑπάρξις permitió precisar que la distinción no es ni división (διαίρεσις) ni mera construcción conceptual (κατ' ἐπίνοιαν), sino diferencia real no compositiva (PG 150, 901A–B). El recurso a la

categoría de ὑπάρξις como clave modal constituye el núcleo técnico del sistema: la diferencia no afecta al qué (οὐσία), sino al cómo (τρόπος). Esta precisión impide interpretar la pluralidad de energías como pluralidad de componentes. La multiplicidad es modal, no sustancial.

En el diálogo con la metafísica de la participación reconstruida por Gilson, se puso de relieve una divergencia estructural. En el modelo gilsoniano, la participación es efecto extrínseco del *esse* puro; la multiplicidad pertenece íntegramente al orden del ente participado, mientras que el principio permanece identidad sin distinción intrínseca (Gilson, 1952, p. 101–134). En la ontología palamita, en cambio, la comunicabilidad no se concibe exclusivamente como causalidad externa, sino como modalidad eterna de presencia. No se participa de la esencia, sino del principio en cuanto comunicativo (Palamas, 1983, p. 116). Esto no implica relacionalidad simétrica ni dependencia en el principio, pero sí introduce una dimensión modal constitutiva que no se encuentra explícitamente tematizada en el modelo gilsoniano.

Las objeciones contemporáneas, representadas por Plested y Weinandy, subrayan el riesgo de comprometer la simplicidad si se admite una distinción real intrínseca (Plested, 2019, p. 508–521; Weinandy, 2024, p. 146–175). Sin embargo, dichas objeciones presuponen una definición de simplicidad como ausencia de toda diferencia real. La reconstrucción sistemática sugiere que la ontología palamita opera con una definición distinta: simplicidad como ausencia de partes y de composición, no como ausencia de modos. Bajo esta definición, la pluralidad modal no introduce fragmentación, sino que expresa la intensidad del acto puro. La unidad no es indiferenciación estática, sino plenitud no fragmentable.

El resultado filosófico principal de esta investigación puede formularse del siguiente modo: la distinción palamita constituye una ontología de la presencia comunicativa en la que el ser es simultáneamente trascendente en su esencia e inmanente en su energía sin pérdida de identidad. La participación deja de ser sólo recepción extrínseca del ser y se convierte en acceso real a un modo eterno de presencia. La simplicidad no se opone a la relacionalidad; la fundamenta como modalidad intensiva. La pluralidad de energías no multiplica el principio; despliega su comunicabilidad.

Desde el punto de vista de la filosofía contemporánea del ser, esta reconstrucción ofrece dos aportaciones significativas. En primer lugar, propone una

alternativa a la oposición rígida entre sustancialismo estático y emanacionismo jerárquico, introduciendo una ontología modal que integra unidad y multiplicidad sin recurrir a intermediarios ontológicos. En segundo lugar, obliga a reconsiderar la categoría de simplicidad metafísica, liberándola de la identificación exclusiva con la ausencia de toda diferencia real y permitiendo pensar una simplicidad intensiva compatible con diferenciación modal.

En consecuencia, el palamismo, leído filosóficamente y desprendido de su contexto polémico inmediato, aparece no como una anomalía doctrinal, sino como un proyecto metafísico coherente que reinterpreta la tradición neoplatónica y reconfigura la teoría clásica de la participación. La distinción entre esencia y energía no es duplicación ontológica, sino formalización conceptual de la estructura relacional del ser en cuanto presencia no divisiva. Su interés actual no radica en su función histórica, sino en su capacidad para ofrecer una conceptualización alternativa de la unidad y la relacionalidad en la metafísica del ser.

La investigación futura deberá profundizar en la articulación precisa entre modalidad y realidad para evitar tanto la reificación de los modos como su reducción conceptualista. Pero si la lectura aquí propuesta es correcta, la ontología palamita puede ser comprendida como una contribución original a la metafísica de la unidad, en la que la simplicidad no es clausura, sino plenitud comunicativa, y la relacionalidad no es accidente, sino expresión intensiva del ser mismo.

Referencias

ARMSTRONG, A. H. (Ed. y Trad.). **Plotinus**: Enneads. 7 vols. Cambridge; London: Harvard University Press; Loeb Classical Library, 1966-1988.

BEIERWALTES, W. **Platonismus im Christentum**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

BRADSHAW, D. **Aristotle East and West**: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BUTNER JR., D. G. Jr. Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas. **Modern Theology**, v. 32, n. 1, p. 20–44, 2016.

DEMETRACOPOULOS, J. A. Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium. *In*:

HINTERBERGER, M.; SCHABEL, C. (Eds.). **Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500**. Leuven; Paris; Walpole: Peeters, 2011. p. 263-372.

DEMETRACOPOULOS, J. A. Thomas Aquinas' Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or 'Modus Sciendi' and 'Dignitas Hominis'. In: SPEER, A.; STEINKRÜGER, P. **Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen**. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012. p. 333-410.

GILSON, É. **Being and Some Philosophers**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.

LOSSKY, V. **The Mystical Theology of the Eastern Church**. London: James Clarke & Co., 1957.

MEYENDORFF, J. **A Study of Gregory Palamas**. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1998.

MEYENDORFF, J. **Introduction à l'étude de Grégoire Palamas**. Paris: Éditions du Seuil, 1959.

PALAMAS, G. Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων. En: MIGNE, J.-P. (Ed.). **Patrologia Graeca**. vol. 150. Paris: Imprimerie Catholique, 1865.

PALAMAS, G. **The Triads**. Trad. J. Meyendorff. New York; Mahwah: Paulist Press, 1983.

PALAMAS, G. **The One Hundred and Fifty Chapters** (Capita physica, theologica, moralia et practica). Trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.

PLESTED, M. St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity. **Modern Theology**, v. 35, n. 3, p. 508–521, 2019.

PODSKALSKY, G. **Theologie und Philosophie in Byzanz**. Munich: C.H. Beck, 1977.

PROCLUS. **The Elements of Theology**. Ed. y trans. E. R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1963.

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA. De divinis nominibus. En: **Patrologia Graeca**. Vol. 3. Paris: Imprimerie Catholique, 1857.

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA. De divinis nominibus. En: **Corpus Dionysiacum I**. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1990.

RIGO, A. Gregorio il Sinaita. In: CONTICELLO, C. G.; CONTICELLO, V. (Eds.). **La théologie byzantine et sa tradition**. Vol. 2: XIIIe–XIXe s. Turnhout: Brepols, 2002. p. 35-130.

RIGO, A. **Gregorio Palamas, Tomo aghioritico**. La storia, il testo e la dottrina. Leuven: Peeters, 2021.

WEINANDY, T. G. Gregory Palamas, Essence and Energy: Eradicating Falsehood and Establishing Truth. **International Journal of Systematic Theology**, v. 26, n. 2, p. 146–175, 2024.

Recibido: 15/02/2026
Aprobado: 20/04/2026