

VIVERE NEL MEDITERRANEO. ANTICHE E NUOVE COABITAZIONI  
RELIGIOSE TRA LE SPONDE DEL MEDITERRANEO.  
PROSPETTIVE DI RICERCA E PROPOSTE DI DIALOGO  
19/05/2016

Raúl Caballero-Sánchez

*Ciencia y Teología en el Renacimiento Paleólogo entre  
Oriente y Occidente:  
el caso de Isaac Argiro*

“A Isaac llamado Argiro, que ha compartido durante toda la vida la misma enfermedad de Barlaam y Acíndino, y que, tras muchas veces, habiendo sido requerido por la Iglesia al final de su vida a convertirse y a hacer penitencia, ha perseverado en la impiedad y ha abandonado miserablemente el alma profesando su herejía, ¡sea anatema!”.

Esta perícopa del *Sinodicón de la Ortodoxia*, con el que la Iglesia oriental celebra todos los años, durante el primer domingo de Cuaresma, el triunfo sobre el iconoclasmo en 843, es, naturalmente, bastante posterior a la composición original de este texto litúrgico. De las no pocas adiciones que recibió el *Sinodicón*, a medida que la Iglesia ortodoxa hacía frente a las distintas herejías que siguieron aún amenazando la pureza del dogma, la que concierne a los llamados “barlaamitas y acindinianos” se incorporó al cuerpo del texto en sucesivas oleadas: la primera condena expresa de los opositores a la teología de Gregorio Palamás se introdujo poco después de la celebración del Sínodo de las Blaquernas en 1351, que promulgó oficialmente la ortodoxia del palamismo. En esta sección más antigua la iglesia ortodoxa hacía una condena colectiva de los seguidores de Barlaam y Acíndino, seguida por una confesión de fe ortodoxa en la línea perseguida por Palamás. A continuación, sorprendentemente, encontramos el párrafo que hemos citado al comienzo, dedicado exclusivamente a Isaac Argiro e incorporado, según Gouillard, entre 1372 y 1379, tras la supuesta muerte de nuestro monje recalcitrante. Fue, en cambio, bastante más tarde, en el año de 1420, cuando se añadieron al *Sinodicón*, y solo en las iglesias de Tesalónica, las condenas de otros personajes destacados en la resistencia a Palamás y sus seguidores, y mucho más conocidos, al menos por la posteridad, que el propio Isaac Argiro: me refiero a los anatemas dirigidos contra Nicéforo Gregorás, que fue precisamente el maestro de Argiro, y contra los hermanos Prócoro y Demetrio Cídones, quienes introdujeron, con las traducciones de este último, la teología de tradición tomista entre los bizantinos y con esas armas lucharon contra los palamitas.

Como bien dice el corto párrafo que trata de Isaac Argiro, pues, éste se negó obstinadamente, aun en su agonía, a confesar la ortodoxia de la doctrina de Palamás: (3) a saber, que en Dios pueda afirmarse, sin que ello afecte a la infinita simplicidad de su ser, una distinción real entre la naturaleza o esencia, que es simple, una e idéntica en las tres personas de la Trinidad, y las operaciones *ad extra*, por las que Dios crea el universo de la nada, lo mantiene en el ser y lo conduce con su misericordiosa providencia hacia sí mismo, rescatando a toda la creación, y en particular a los hombres, del pecado de Adán, nuestro común antepasado.

Es bien sabido que en la teología palamita la esencia de Dios permanece siempre inaccesible para cualquier criatura, incluidas todas las jerarquías celestiales de seres ángelicos, creados sin carne sensible, seres intelectuales que gozan, sin la sombra de la muerte, de la cercanía de Dios. Ninguna criatura puede penetrar en el misterio insondable de la naturaleza divina, porque Ésta es supraesencial y absolutamente trascendente. Pero esto, según Palamás, no recluye a Dios en un ensimismamiento inactivo, sino que, al contrario, Él se revela siempre en sus operaciones divinas e increadas, conforme a sus atributos de bondad, justicia, belleza, luz, gracia, vida, etc. (4) Precisamente porque las operaciones divinas son increadas y se desprenden de la esencia divina sin separarse nunca de ella, como el Sol desprende sus rayos luminosos sin que éstos dejen de pertenecer al astro que los proyecta hacia fuera; precisamente porque Dios se vuelca hacia fuera, sin dejar de ser Dios, en sus múltiples acciones económicas sobre el universo creado, puede el cristiano, si se hace digno de él, mantener viva la esperanza de realizar el fin para el que fue creado por su eterno Hacedor: la divinización en el siglo futuro, hecha posible por la encarnación del Verbo. Para los palamitas, la divinización, como esperanza escatológica de la fe, no es hacerse uno con la naturaleza divina, absolutamente imparticipable, sino asimilarse a las operaciones increadas de Dios. De ellas, la participación en la gracia increada nos convertirá, en el fin de los tiempos, en la luz misma de Dios, en el resplandor divino que rodea su naturaleza imparticipable.

La transfiguración de Jesús en el monte Tabor, poco antes de afrontar el sufrimiento de su sacrificio libremente elegido, fue interpretada por Palamás como una primicia y anuncio, destinado a sus discípulos más perfectos, de la felicidad indecible que alcanzará a quienes se salven tras haber llevado una vida entregada al amor de Dios y del prójimo. Por eso, lo que vieron milagrosamente en Jesús con sus ojos corporales entonces Pedro, Juan y Santiago fue la misma luz divina que les está reservada tras la resurrección de los cuerpos, cuando ellos, con un cuerpo y un alma absorbidos por la luz de Dios, no sean sino esa luz. Los monjes hesicastas partidarios de la teología palamita estaban convencidos de que, con sus prácticas específicas de oración y quietud, podían

llegar a sentir con los ojos del espíritu, en el interior de su propio cuerpo, esta luz inefable e increada de la divinidad.

(5) Isaac Argiro se negó en su lecho de muerte a confesar todas estas afirmaciones dogmáticas de la teología palamita. Como él, un monje dedicado al estudio de las más variadas materias, tanto de la ciencia profana como divina, fueron muchos –clérigos o laicos, nobles o humildes, partidarios o no de la Unión con Roma– los que, pese a las amenazas y a las presiones, no pudieron aceptar la pretensión palamita de distinguir dos realidades divinas e increadas en un solo Dios, la de la naturaleza y la de la operación, por muy inseparables que estas fueran. La tradición de la Escritura y de los Padres, pensaban los antipalamitas, distingue a veces, aunque vaga y metafóricamente, entre naturaleza y operaciones de Dios, pero lo hace únicamente en el bien entendido de que tal distinción es solo relativa a las limitaciones de la inteligencia humana, que solo puede conocer las realidades que le rodean estableciendo distinciones y relaciones entre las cosas. Pero por ser Dios no meramente una cosa entre las cosas, sino que trasciende a todas ellas, por eso mismo no hay en Dios distinción real entre esencia y operación: su naturaleza simple e infinita *es* su actividad, porque no se concibe ninguna naturaleza sin actividad, y ambas son en Dios una única realidad supraesencial.

La actividad de Dios en cuanto Dios desemboca en la economía y en el plan de salvación, y es por la infinita bondad del libre querer de las tres personas –del Padre, a través del Hijo, en el Espíritu–, como Dios crea el mundo y lo mantiene en el ser. En él, como heredero de la tierra, el ser humano ha sido creado a su imagen y semejanza, destinado a la bienaventuranza cerca de Dios –con Adán y Eva en el paraíso–. Pero el hombre eligió dar la espalda a su Creador y cayó en la corrupción y la muerte. Por eso, será nuevamente rescatado por Dios a lo largo de la progresiva revelación del Hijo en el Espíritu Santo, que culmina en Cristo y su resurrección. Para todos los antipalamitas, que estaban convencidos de estar defendiendo la ortodoxia sancionada por los siete concilios ecuménicos, los frutos de la actividad de Dios en el mundo son siempre dones creados. Hablan de la grandeza de Dios sin agotarla, porque Dios los otorga a las criaturas de acuerdo con la naturaleza de cada una. Argiro escribió un tratado polémico contra los palamitas en el que explicaba las cuatro formas posibles de participar en Dios las criaturas.

(6) Así, por ejemplo, la belleza y el orden que rigen las causas naturales en el universo creado transparentan la sabiduría de Dios. Por otro lado, los dones de gracia santificante que adornan a los buenos cristianos de virtudes son potencias de las criaturas, que encuentran en Dios, mediante la participación en los misterios sacramentales de la iglesia, la fuerza y la paz para hacer posible su obra en este mundo. En el mundo venidero, esa santificación, imperfecta siempre, alcanzará su cénit en la glorificación de la vida eterna, cuando la contemplación de Dios, de su simplicidad

inefable, nos permitirá gozar de una dicha eterna sin dejar de ser criaturas. Porque, en ese estado de beatitud incesante, nuestras almas purificadas durante la vida en la tierra se habrán unido a nuestros cuerpos resucitados y restaurados en el brillo y el esplendor que tuvieron una vez en el Paraíso, cuando Adán vivía en la intimidad de Dios. Incluso la unión hipostática de las dos naturalezas en Cristo vincula de forma directa a uno de la Trinidad, la persona del Hijo, con toda la humanidad a través del cuerpo y el alma que asumió en su hipóstasis, sin mancillar en nada su naturaleza divina. En estas cuatro formas de participación del hombre en la divinidad, incluso en la unión hipostática, permanece irreductible el ser de la criatura.

(7) En opinión de Argiro, en ninguna de ellas era necesario, como querían los palamitas, afirmar ninguna realidad divina intermedia que actuara entre la esencia incomprendible de Dios y las criaturas, esto es, una operación común a las tres personas de la Trinidad que se distinguiera de la vida interna de esas mismas personas divinas. Para Argiro el Padre, a través del Hijo y con la fuerza del Espíritu actúa directamente en la creación y garantiza a los hombres la participación en la divinidad. Este es el sentido último de la encarnación del Verbo. Argiro era perfectamente consciente, y ese es el mérito principal de su aportación a la resistencia contra Palamás, de que el desafío lanzado por éste se jugaba en el terreno de la esperanza escatológica de los cristianos ortodoxos, en el que la promesa ofrecida por los palamitas era desde luego mucho más cautivadora, aun a costa de sacrificar la simplicidad divina.

(8) Por eso escribió Argiro un tratado para contrarrestar la idea, obsesiva en Palamás, de que sin una gracia increada y eterna era totalmente imposible la divinización. Se trata del tratado epistolar, dirigido al monje Gedeón, acerca de la luz tabórica. En esta obra, dada a conocer por monseñor Mercati y editada por Manuel Candal, Argiro polemiza con Teodoro Dexion, destacado antipalamita e íntimo de Gregorás, en torno a la definición exacta de la naturaleza de la luz tabórica. Los antipalamitas estaban de acuerdo en que ese resplandor del cuerpo de Cristo formaba parte de las realidades creadas y circunscritas, pero no siempre coincidieron en la definición positiva de ese fenómeno.

Barlaam, al sostener que esa luz, natural y pasajera, que envolvió el cuerpo de Cristo era menos digna que el intelecto, se atrajo la furia de Palamás y la incompreensión de quienes, como Acíndino, tenían dudas respecto a la ortodoxia del monje atonita, pero no podían aceptar las radicales afirmaciones, de corte casi origenista, de Barlaam. Era quizá mejor aceptar la naturaleza milagrosa de la luz tabórica sin convertirla por ello en la propia energía divina, puesto que fue vista por ojos corporales. Otra posibilidad era asignarle un valor simbólico, semejante a las figuras y arquetipos del Antiguo Testamento, como primicia de la beatitud celestial. Esta fue la solución de Gregorás. Pero ni Dexion ni Argiro estaban satisfechos con ella. La luz fue milagrosa pero real y

reflejaba la naturaleza profunda del cuerpo de Jesús. Dexio sostenía que la luz no era sino ese mismo cuerpo encarnado y ungido por el Verbo, lo que Éste asumió como propio de su hipóstasis en la encarnación (τὸ δεσποτικὸν πρόσλημμα). Pero Argiro vio en esta interpretación una peligrosa pendiente hacia la iconomaquia y el docetismo. Lo primero, porque desfiguraba las características definitorias de la humanidad de Jesús, por las que se distinguía de su madre María y del resto de los hombres; lo segundo, porque hacía del cuerpo de humildad de Cristo, libremente querido y asumido por Jesús de Nazaret, una simple apariencia ante los ojos de los demás hombres, que no pudieron verlo tal como era –y solo sus tres discípulos predilectos– salvo en el episodio milagroso de la transfiguración en el monte Tabor.

La propuesta de Argiro, como decíamos arriba, tenía su mira puesta en asegurar una esperanza escatológica de salvación sin plegarse a los nuevos dogmas palamitas. Jesús se revistió en el Tabor de la luminosidad y belleza esplendorosa del cuerpo del primer hombre, que refulgía en el Paraíso en la cercanía de Dios. Esa misma belleza de luz creada, inimaginablemente brillante y esplendorosa en medio de un mundo que aún no se había manchado por la rebelión del hombre, será restaurada al final de los tiempos en el cuerpo de cada uno de los resucitados a la vida eterna. Esa misma belleza es la que revistió también el cuerpo glorificado de Cristo tras la resurrección, como un segundo Adán que saca al primer Adán del Hades para conducirlo a la vida eterna. Cristo les manifestó a sus discípulos más dignos en el Tabor las primicias de la esperanza escatológica, en la que el cuerpo también tiene un lugar propio en un mundo restaurado a la vida y vuelto hacia Dios, pero que no por ello deja de ser el mundo creado por Dios.

Runciman ha dicho que esta era una solución de compromiso y que atenuaba en cierta medida las posturas antipalamitas más extremas. Yo pienso que Argiro se habría escandalizado de escuchar nombrar la palabra compromiso. Estaba convencido de no tener que ceder en nada porque en nada se había movido de la ortodoxia definida por la Escritura y los Padres. Sus expresiones hacia Palamás y sus seguidores siempre fueron rotundas y polémicas y no renunció a ninguno de los apelativos acuñados por Barlaam ya desde el inicio de la contienda, salvo quizá los relativos a las prácticas ascéticas de los hesicastas. No se cansaba de acusarlos de la más absoluta inepticia en la hermenéutica de los textos sagrados y de la tradición, así como de desconocer las más elementales nociones de crítica literaria y poética al servicio de la correcta interpretación de las palabras inspiradas de los antepasados. De haber vivido para leer el tratado contra Dexio, que, como el resto de su producción teológica, pertenece a los años 60' y primeros de los 70' del s. XIV, Palamás hubiera juzgado un enorme desafío mantener la naturaleza creada de la luz tabórica y una esperanza escatológica en la que los salvos no se transfiguran en energía divina. Así lo interpretaron de hecho los seguidores de Palamás, sobre todo el ex-emperador Juan Cantacuzeno, con quien Argiro se midió

dialécticamente en varias ocasiones desde la abdicación del primero, cuando le presionaron en varias ocasiones para que abjurara de sus posiciones teológicas.

(9) La respuesta de Argiro, especialmente después de la condenación de Prócoro Cídones en 1368, a quien ni siquiera su hermano Demetrio, con cierta influencia en la corte, pudo salvar, no solo no fue la de ceder a las presiones, sino que hizo todo lo posible para mantener viva la resistencia al palamismo cada vez más triunfante. Así lo testimonia el hecho de que, como ya demostrara Mercati, Argiro fuera el autor de un esbozo de Τόμος, redactado en torno a 1370 para un proyectado, y quizá nunca celebrado, sínodo de la Iglesia de Antioquía en el que la cabeza de esta sede patriarcal, Arsenio de Tiro, hubiera aclamado por tres veces anatema los nuevos dogmas palamitas.

¿A qué se dedicaría Argiro los últimos años de su vida, tras el frustrado intento de reunir un sínodo antipalamita en Antioquía, del que no tenemos noticia alguna? Algunas otras obras teológicas pudo haberlas compuesto durante esos años: aparte de las ya mencionadas, hemos conservado una refutación completa de un tratado sobre la luz tabórica que el Cantacuzeno había escrito contra Argiro, aunque fuera destinada nominalmente a Raúl Paleólogo, un joven de la familia reinante que frecuentaba compañías peligrosas, a decir de su protector, porque prestaba oídos a los antipalamitas. Algo anterior a esos años es un interesante tratado sobre cómo afecta la distinción real de Palamás entre esencia y operación en Dios al desencadenamiento de otra posible distinción, promovida por los palamitas, entre las personas y su común naturaleza divina en el seno de la Trinidad. En esta obra Argiro emplea toda la fuerza de su ingenio argumentativo sin quedar en deuda con el tipo de teología tomista que los hermanos Cídones comenzaron a cultivar por aquellos años. No hemos conservado, por último, lo que podría haber sido una historia completa de la controversia compuesta por Argiro años atrás, porque a ella alude en la refutación del opúsculo del Cantacuzeno.

El otro campo relevante de la actividad de Argiro en los últimos años de su vida fue el estudio de la astrología antigua. La amplitud de los intereses intelectuales de nuestro autor se ha puesto de relieve con justicia en los últimos años. Sabíamos de su dedicación apasionada a la astronomía ptolemaica, a la geografía, a la matemática y a la armónica, pero también hacia los estudios de métrica y crítica literaria. Como hemos visto arriba, para Argiro, como para otros intelectuales formados en el círculo de Gregorás, estos afanes por la ciencia profana constituían el primero de los cuatro modos de la participación en la divinidad, que manifiesta su bondad, perfección y sabiduría en el orden de la naturaleza creada.

Pero la astrología era más problemática. A pesar de que algunos intelectuales bizantinos de época paleóloga habían encontrado el modo de integrar la astrología entre los campos de interés que podía razonablemente cultivar un cristiano ortodoxo, como hizo, por ejemplo, el anónimo autor del *Hermipo*, cualquiera que quisiera iniciarse en

este campo debía extremar las precauciones ante la vigilante mirada del Patriarcado. En el caso de Argiro, los últimos estudios de Brigitte Mondrain muestran a este teólogo competente reuniendo *corpora* de textos astrológicos antiguos para integrarlos en nuevos códices que fueron prolijamente consultados y estudiados en el círculo de Juan Abramio, médico y consejero astrológico del futuro Andrónico IV y de su hijo Juan VII.

Como ha demostrado Mondrain en un trabajo reciente, Isaac Argiro es el copista íntegro del Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Laurentianus pluteus* 28,13. Tengo en mi poder una copia digital de la totalidad del manuscrito y no puedo sino corroborar la atribución de Mondrain. La escritura conserva todos los rasgos característicos de la mano de Argiro, tal como han sido estudiados recientemente por Inmaculada Pérez Martín y Daniele Biancone. Yo únicamente añadiría a sus precisas observaciones paleográficas que el *ductus* de Argiro en el *Laur.* 28,13 no tiene la agilidad ni la soltura de otros manuscritos a él atribuidos. Hay una cierta rigidez e inseguridad en los trazos, un déficit de naturalidad que podría explicarse porque se trata quizá de uno de los últimos códices copiados por Argiro, que contaba aproximadamente tantos años como el siglo en el que le tocó vivir.

Y es que el *Laur.* 28,13 fue copiado entre 1373 y 1381/82. El *terminus post quem* nos lo proporciona un horóscopo transcrito por el propio Argiro en los folios 1r-v, en el que se recoge un cúmulo prodigioso de negros presagios que amenazan la recién celebrada asociación de Manuel al trono de Juan V, en detrimento de los derechos dinásticos del primogénito Andrónico. Este horóscopo es probable que no formara parte del plan de copia del manuscrito, porque se ha transcrito en un folio destinado a quedar en blanco y que ha recibido la copia no solo de este horóscopo, sino también de un Índice latino.

Lo importante aquí es que la fuente de ese horóscopo solo se la pudo proporcionar a Argiro quien lo confeccionó para consolar a Andrónico del revés que había sufrido. Esa persona no es otra que Juan Abramio, quien transcribió el *Laur. plut.* 28,13 en otro códice en parte de su propia mano, el *Laur. plut.* 28,16. No sabemos en realidad el tipo de colaboración que pudo haber entre Argiro y Abramio. Ambos tenían en común el interés por la astronomía y es probable que Abramio, más joven y quizá discípulo de Argiro, pudiese haber pedido a su mentor que confeccionara un códice con los textos astrológicos que el discípulo fuera reuniendo. Sabemos que ambos códices fueron propiedad de Abramio porque así se refiere a ellos años más tarde Isidoro de Kiev, el cardenal ruteno, nombrándolos como τὸ περσικὸν πρόχειρον τοῦ Ἀβραμίου y τὸ δεύτερον πρόχειρον τοῦ Ἀβραμίου, en razón de la obra que inaugura ambos códices.

Pero no fue esta la única copia que realizó Argiro de un códice astrológico. Mondrain ha apuntado también al Paris. Gr. 2507, copiado en el tercer cuarto del s. XIV, como un nuevo manuscrito de Argiro. Las fuentes de la mayoría de los textos que

contiene puede rastrearse en el ya mencionado Laur. 28,13 y en el Laur. 28,14, otro código del círculo de Abramio, así como otros textos coincidentes con extractos del Vatic. Gr. 191.

La colaboración entre Argiro y Abramio plantea problemas que me limitaré aquí a apuntar como *desiderata* que merecen una investigación por sí mismos:

a) En el 28,13 figura autógrafa la obra de Argiro sobre el cómputo de la Pascua, dedicada a Andrónico Oinaïotes (). El PLP mantiene el interrogante de si pudiera coincidir este Andrónico, que sirvió a Juan V, con otro del que se nos dice que fue servidor de Andrónico IV y Juan VII a partir del breve reinado del primero (1376). ¿Podría haber dedicado Argiro su cómputo pascual no al primero, sino al segundo Andrónico? ¿O quizá la dedicatoria de Argiro refuerza la posibilidad de que se tratara del mismo personaje, que hubiese traicionado a Juan V para pasarse al bando de Andrónico?

b) ¿Pudo Argiro haber concebido alguna esperanza de restauración de la ortodoxia condenada por el patriarca Filoteo, discípulo de Palamás, en las aspiraciones de Andrónico IV? Es bastante improbable, porque ningún emperador salvo Juan Cantacuzeno se empeñó activamente en favorecer los intereses de una de las facciones en liza y la actitud pragmática de los Paleólogo en este asunto fue la de contemporizar con los dos bandos. Pero, en cualquier caso, nada más llegar al poder, Andrónico IV depuso a Filoteo, que había perseguido ca. 1370 a varios supuestos magos y astrólogos, como el antipalamita arrepentido Demetrio Cloro y probablemente el propio Abramio, y nombró en su lugar a un tal Macario, del que lo único que sabemos es que era contrario a la unión de la Iglesia ortodoxa con Roma (PLP).

c) Sea como fuere, el hecho es que se produjo algún tipo de colaboración entre los dos eruditos y astrónomos y que los textos que pasaron entre sus manos tienen la misma cualidad de ofrecer recensiones nuevas de viejos textos astrológicos, con ciertas libertades en la redacción imputables a los propios autores de dichas recensiones. Esto podemos rastrearlo en los textos del *Syntagma Laurentianum* presentes en los dos laurencianos y en otros textos de Ptolomeo que fueron trasvasados al Laur. 28,16 a partir del Vaticanus Gr. 208, representante principal de la recensión de la familia  $\gamma$ . ¿Quién es el verdadero autor de estas recensiones? En el caso de Ptolomeo, lo lógico es pensar en Argiro, aunque la fuente autógrafa de esa edición no haya sobrevivido; en el caso de los textos astrológicos del 28,13 Pingre no dudaba en atribuirlos a Abramio. Ahora que sabemos que ese código fue copiado por Argiro, la hipótesis de Pingree podría no ser tan firme y la paternidad original de Isaac merecería ser planteada y convenientemente investigada.