

DEIFICACIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA EN MÁXIMO EL CONFESOR

RESUMEN: La novedosa doctrina de la voluntad humana en Máximo el Confesor, que influirá decisivamente en pensadores como Juan de Damasco, la consolidó aquél a través de su interpretación de las dos voluntades en Cristo en el ámbito de la controversia monotelita, de modo que su objetivo primordial fue demostrar que, aun cuando en el Hijo de Dios hubo contrapuestas voluntades, ello no representó una dualidad de personas o naturalezas. En el artículo se da cuenta de cómo esta finalidad le impuso utilizar una nueva terminología para afrontar los retos surgidos de su innovadora consideración del albedrío.

PALABRAS CLAVE: Máximo el Confesor, voluntad humana, Cristo, naturaleza.

ABSTRACT: The innovative doctrine concerning human will in Maximus the Confessor (that influenced thinkers like John of Damascus) originated in his interpretation of Christ's two wills, which he defended in the time of the monothelite controversy. His main objective was to demonstrate that even if the Son of God had opposite volitions, they didn't imply two different natures in Him. In this paper we'll try to elucidate how this belief obliged him to use a new terminology to specify his new conception of human will.

KEY WORDS: Maximus the Confessor, Free Will, Christ, Nature.

La práctica totalidad de los teólogos griegos cristianos, desde el s. II hasta el XIV, fueron muy precisos en el cometido de relatar de una manera unívoca la dramática historia del alejamiento del hombre con respecto al Creador: la de Adán, nacido en la beatitud, abocado a la muerte por el pecado, revivido

por la gracia y devuelto, por el Santo Espíritu, al seno del Cristo-*Lógos*, a la luz primera. Hecho a imagen de Dios, similar a él y no sólo asemejándole, Adán habría debido ser partícipe de la gloria: dicho de otro modo, sobrenatural habría sido la verdadera naturaleza del hombre en el Edén. Creado inmortal y en un estado de perfección dinámica como el del mismo Dios, era un microcosmos único en sí mismo, que pertenecía además al mundo inteligible, casi como un órgano del creador. La misión de Adán, su objetivo, era, según Ireneo advertía, “la absorción de la carne por el espíritu”¹. Lo sensible en él estaba destinado, por el prestigio de su nacimiento, a mudar en inteligible, a retornar a la idea de *lógos*.

En este tenor, Máximo relata² cómo se produjo la transgresión de Adán, que no prestó atención a Dios y desdeñó su luz y, a la manera de un hombre ciego, acabó hundiendo sus manos en la oscuridad de la ignorancia. La totalidad de su ser se tornó hacia lo que los sentidos le ofrecían, abocándose a lo que el Confesor llamará una “muerte vivida”. Si en lugar de comer del árbol prohibido hubiera confiado en Dios alimentándose del árbol de la vida, no habría perdido el primer hombre su inmortalidad, ni se hubiese revestido de una forma irracional, alejándose, como en efecto hizo, de la belleza inconcebible de lo divino. Máximo comenta un pasaje del sermón de san Gregorio Nazianceno para el día de Pascua en el que éste refiere las fantasmagorías insensatas que las pasiones engendran en el hombre, abocándose por ellas a la atracción del placer, o también por nociones fácticas u obras naturales; nada de ello vincula al hombre con el origen en el que fue creado como entidad primigenia, muy por encima de lo que todo lo anterior expresa. En un principio, nada en torno a él le distraía de la visión inteligible de Dios, y así convenía que fuese. Un estímulo de moción lo conducía irresistiblemente hacia la perfección de la potencia de amar, Dios. Por la gracia se hallaba ajeno a las pasiones y, siendo sabio, la *gnósis* lo mantenía más allá de la contemplación natural. Aquella moción hacia Dios la suscitaba la caridad, y nada se interponía ni representaba obstáculo que impidiera que así se produjese. Dios le habría inoculado a Adán un deseo ardiente de amor hacia él y, además, la potencia de la razón. El vínculo de caridad le confería

¹ Sobre esta cuestión véase Y. ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1996, como también M. Aubineau, «Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée», *Recherches de science religieuse* 44 (1956) 25-52.

² Los textos de Máximo se citan por la edición de Jacques-Paul MIGNE, *Patrologia Graeca*, vols. 90 y 91. Así, el relato de la caída de Adán que exponemos se halla en los *Ambigua ad Ioannem* (PG 91, cols. 1061A-1417C). La exposición que referimos está en *Ambiguum* 10 (*ibid.*, col. 1156C).

al hombre una verdadera semejanza con el Creador. La potencia de amar tendría de modo natural hacia aquél y la razón había de servir tan sólo para dirigir dicho deseo y revelar al hombre cuál era el único objeto merecedor de su amor: un lugar, pues, de segundo orden para la razón, que se limitaba así a esclarecer la ruta que conduce hacia Dios. Además, la naturaleza corpórea del hombre comportaba una potencia afectiva anterior –por una anterioridad lógica– a la potencia que tiene la razón de discernir y establecer delimitaciones, de decidir hacia qué objetos la voluntad habrá de tender. El deseo es, pues, gratuito, un don de Dios que quiere hacerse desear para poder darse en la libertad humana. La verdadera *gnôsis* es una gracia y no una propiedad de la naturaleza humana. En consecuencia, hallamos en Máximo una clara distinción entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia.

Pero, por una libre decisión, el hombre se aboca a la multiplicidad y devenir de la materia. En la suerte de “tratado del mal” –en expresión de Dalmais³– que sirve de prólogo a las *Quaestiones ad Thalassium*⁴, Máximo expone una doctrina acerca del árbol de la ciencia inspirada en Gregorio de Nisa. Mas si éste adujo que la caída se debió a una carencia de discernimiento⁵ en Adán, para el Confesor se trata de un mal uso de este discernimiento, que, por la complejidad de la naturaleza humana, es doble, a la vez intelectual y sensible. El primer pecado le sirve a Máximo para desvelar aquella complejidad, y la variedad de movimientos que pueden abocarla a la acción. Sólo el Verbo encarnado se constituirá en un nuevo Adán que reinstaure la naturaleza del hombre. Cristo asume la pasividad e incluso las pasiones humanas cuando éstas no revisten un carácter pecaminoso, pues el pecado de la voluntad le resultará ajeno a su naturaleza. Se disocian en Cristo elementos que en el hombre se hallan inextricablemente unidos. Una encarnación a la que la creación entera tiende como hacia un fin⁶. Se trata del misterio en el que se centra la recapitulación en Dios de su creación. En Cristo se produce la unión, preconcebida antes de los siglos, entre el límite y lo ilimitado, el Creador y la criatura, lo permanente y lo efímero. Esta unión en Cristo era el objeto de la presciencia divina.

³ Cf. Irene-Henri DALMAIS, «La fonction unificatrice du Verbe Incarné d'après les oeuvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur», *Sciences ecclésiastiques* 14 (1962) 445-459.

⁴ PG 90, cols. 244-785.

⁵ J. BOOJAMRA, «Original Sin according to St. Maximus the Confessor», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976) 19-30.

⁶ Cf. D. J. UNGER, «Christ Jesus, Center and Final Scope of all Creation according to St. Maximus Confessor», *Franciscan Studies* 9 (1949) 50-62.

En Máximo, que seguía así a los padres capadocios, el *noûs* es conforme al pensamiento creador, a la palabra proferida por el Padre. Así, *ab initio* el hombre gozaba –lo decíamos– de una íntima comunión con la divinidad⁷. Pero el Confesor adoptó una personal interpretación de la teoría de los *lógoi*, que se hallaba embrionaria en Atanasio. Tricotomista, como los padres que le precedieron, Máximo considera el *noûs* como naturalmente deiforme, tal como pasajes de varias de sus obras, desde los *Capita theologica et oeconomica*⁸ a las *Quaestiones ad Thalassium* o, particularmente, los *Ambigua*⁹ sobre pasajes de Dionisio y Gregorio Nacienceno reflejan con claridad. Cosmogonía y antropología, unidas de modo indisoluble, pivotan ambas en torno a la noción capital del verbo pre-eterno, que lo gobierna todo en el universo, ya sea a través de leyes naturales o por obra de la providencia, o, con posterioridad, por el juicio divino. Pero el universo, aunque divino por la energía que lo sostiene y lo penetra, no es simple como Dios, y se compone de lo inteligible y de lo sensible. Ambos son queridos por el Creador y tienen su propia existencia y, con ella, un permanente vínculo con el principio eterno, el *lógos*. El hombre es la criatura en la que se unen los dos mundos y la totalidad de las energías se encarna en él. Él es el lugar en que se unen lo sensible y el mundo inteligible y signo visible de este último.

Todo ello confiere una dignidad excepcional a la criatura humana, microcósmos en el que se encarna el Dios-Verbo, y Máximo no duda en denominar al hombre, en ciertas ocasiones, el “dios creado”¹⁰. Incluso los ángeles son, en cierto sentido, inferiores a él, por cuanto, como Juan de Damasco expone con posterioridad en su *De imaginibus*, Dios no se unió a la naturaleza angélica, sino a la humana, e hipostáticamente devino, de Dios, hombre. Los ángeles participan de su energía, pero no de su naturaleza. Ya Dionisio el Areopagita observaba¹¹ que, en cuanto a su lugar en el universo, el de los

⁷ Cf. M. T. DISDIER, «Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur», *Échos d'Orient* 29 (1930) 296-313.

⁸ PG 90, cols. 1084-1173.

⁹ Los *Ambigua ad Thomam* (*Ambigua* 1-5) se hallan en PG 91, cols. 1032A-1060D. Para los *Ambigua ad Ioannem*, cf. n. 1.

¹⁰ Cf. Jean-Claude LARCHET, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, París: Capitatio Fidei, 1996. Para una exposición del derrotero que seguirá la doctrina desde los primeros siglos de nuestra era, cf. Myrtha LOT-BORODINE, «La doctrine de la deification dans l'Église grecque jusq'au XIe siècle I», *Revue d'histoire des religions* 105 (1932) 5-43; 106 (1932) 525-574; 107 (1933) 8-55.

¹¹ Cf. Andrew LOUTH, «St. Denys the Areopagite and St. Maxime the Confessor: a Question of Influence», *Studia Patristica* 227 (1993) 166-174; *Denys the Areopagite*, London: Geoffrey Chapman, Wilton, CT. Morehouse-Barlow, 1989. El Areopagita contempla las jerarquías cósmicas

ángeles debe ser considerado inferior con respecto al que ocupa el hombre-microcosmos. Este último es una verdadera hipóstasis terrenal del Creador, y el cuerpo¹² que recubre el alma humana¹³ habrá de contemplarse en modo análogo al cosmos¹⁴ que recubre el *logos*, como un envoltorio de las fuerzas de Dios que el hombre manifiesta. Pero la naturaleza humana no perpetra, por sí misma, la deificación, sino que ésta se efectúa por la operación divina, de modo que es algo que al hombre le sucede, o sufre, siendo él receptáculo de la actividad divina, como una suerte de material sobre el que aquél opera.

Esta participación en lo divino lleva al hombre más allá de los confines de su propia naturaleza, algo caracterizado a veces como un éxtasis por el que trasciende los límites del mundo, pues se trata de la propia participación con lo increado, una unión entre Dios y el hombre que se produce sin confusión ni cambio de esencia¹⁵. El hombre participa de los atributos divinos sólo por la gracia, de modo que su naturaleza humana no se transforma. Las metáforas a las que Máximo recurre para describir el estado de deificación se hallan, a excepción del símil del espejo, en tratados cristológicos anteriores, que describen un aire transido de luz o el hierro incandescente. Así, en los Padres, el proceso de deificación pudo comportar transfiguración en la santidad, pero no transubstanciación¹⁶. Veremos en lo que sigue cómo una de las alegorías de la deificación que ocurre en Máximo la hallamos en su exposición de la naturaleza de Melquisedec, en los *Ambigua ad Ioannem*.

Se da en el hombre la intelección *divino modo*, un conocimiento bajo forma de intuición, más allá de la razón discursiva. En dicho sentido, el cometido de Adán habría sido la plena realización providencial de la economía divina. En él la caridad, deseo inmanente de perfección, se hallaba dirigida

de una manera que influirá profundamente en Máximo. Las obras de Dionisio en las que éstas se describen con mayor precisión son *De Mystica Theologia* (PG 3, cols. 997-1048) y *De Ecclesiastica Hierarchia* (PG 3, cols. 396-569).

¹² Cf. Adam G. COOPER, *The Body in St. Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified*, N. York: Oxford UP, 2005.

¹³ Cf. V. GRUMEL, «L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps, chez Leonce de Byzance et Saint Maxime», *Échos d'Orient* 25 (1926) 393-406.

¹⁴ Sobre el cosmos y su entidad ontológica véase P. ARGÁRATE, «La unidad dinámica del cosmos en Máximo el Confesor», *Teología* (Buenos Aires) 33 (1996) 35-52, e, ineluctablemente, el estudio de referencia de Hans Urs VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, trad. francesa del original alemán (1941), Paris 1947. Existe una segunda edición alemana muy revisada y ampliada.

¹⁵ Cf. M. TÖLÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, N. York: Oxford UP, 2007.

¹⁶ Cf. Paul M. BLOWERS, «Realized Eschatology in Maximus the Confessor, *Ad Thalassium* 22», *Studia Patristica* 32 (1997) 258-263.

hacia Dios, pero, fruto de su libertad de elección, el amor vano sumió al primer hombre en la vida de los sentidos, y olvidó así –aunque no perdió– su dignidad, radicada por completo en la inteligencia supra-racional que dirige su amor hacia Dios. Sin embargo, no hay guerra en el seno del ser y nada natural se opone a Dios, de modo que el resultado de la caída no es que la naturaleza se corrompa, sino que es malinterpretada en su uso por el hombre; la caída no se da en el nivel del *lógos*, sino del *trópos*, de modo que, aunque el primer hombre se vio inclinado a pecar por mor de las intrigas del mal primordial que encarna la serpiente, aun así siguió existiendo en la dignidad de su condición de criatura. En el mundo caído los *lógoi* de cada cosa en la naturaleza permanecen inviolados, pese a que algunas de ellas se comporten de tal modo que parecen actuar en contra de aquellos *lógoi* fundamentales. Con todo, sólo la ascensión ascética¹⁷ puede devolvernos de nuevo a la contemplación originaria, supranatural, la que nos posibilita actuar de nuevo según los *lógoi* de las cosas naturales. Para Máximo la caída no corrompe la naturaleza de las cosas, aunque ello no significa que sus efectos sean banales, pues la criatura humana no tendrá ya de modo inmediato la potencia para contemplar el designio fundamental de Dios en la creación. El hombre caído vive en un mundo que ya no comprende en la captación intuitiva originaria que permite el verdadero conocimiento, del que con anterioridad gozaba Adán.

Así, pues, la economía divina no socava el orden creador por mor de la caída –lo que sería, si así ocurriera, hacer depender a Dios, en cierto modo, del hombre y su elección–, pero, para entender cómo la voluntad de Adán pudo inclinarse por la vida sensitiva, habrá que enfrentarse a los diversos problemas que introduce la concepción del albedrío en Máximo. Son varios los estudiosos que han observado la originalidad de la concepción del mismo que el Confesor expone en sus obras, lo novedosa que resulta en el decurso histórico de la reflexión en torno a la naturaleza de la elección, algo tanto más sorprendente por cuanto Máximo pareció esforzarse hasta lo indécible por no aparecer, en su obra, como un innovador.

Ante todo, la concepción de la naturaleza humana es en él más compleja que en sus predecesores. Lo humano no se hallaría en la capacidad intelectual, sino que radica en una criatura que ama con un amor que integra los diferentes estratos en que se configura la persona. Lo que distingue al ser humano para Máximo es la auto-determinación (*autexoúsios kínesis*), el movi-

¹⁷ Cf. I. H. DALMAIS, «La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur d'après le *Liber Asceticus*», *Irénikon* 26 (1953) 17-39.

miento que se halla en su propio poder. Su definición de dicha noción, que el Confesor tomó de Diádoco, obispo de Fótica en el siglo V, es la siguiente: «Autodeterminación es el querer carente de impedimentos de un alma racional con respecto a cualquier cosa que desee»¹⁸. Pero esta auto-determinación, en su naturaleza prístina, se ve dirigida hacia Dios, de modo que la culminación de la misma es dirigirse libremente hacia aquél a quien debe su ser. Así, albedrío libre significa más bien carencia de coerción¹⁹, pues se da una dirección natural por la que discurre la libertad humana y que no depende de la elección arbitraria del hombre. Según Máximo, el querer se halla ínsito en la naturaleza de la racionalidad y se corresponde con el deseo natural. Pero en el hombre caído, incluso la propia naturaleza de sí se presenta opaca, en la medida en que experimenta coerción por parte de lo sensible, y ésta lo induce a amar aquello que no puede colmarlo. En el estado posterior a la falta, las criaturas no son conscientes de su bien verdadero, que es Dios. Necesitan, pues, deliberar y considerar sus fines, y el modo en que su voluntad quiere es acorde con dicha confusión. Máximo lo llama “querer con acuerdo a la opinión o inclinación”, y la palabra griega que utiliza al respecto es *gnôme*. Dicha voluntad “gnómica” es nuestro modo peculiar de querer, aquél en el que el albedrío humano, tras la caída, se manifiesta. En Cristo no habría voluntad gnómica, pues el proceso por el que se formula una intención como estado previo necesario en la toma de decisiones y en la tendencia a obrar no forma parte del “modo en que existe” ninguna de las personas divinas: ninguna de ellas se ve privada –tampoco el Dios encarnado– del conocimiento preciso del bien que define la naturaleza divina en todo momento. Lo que ocurre en la encarnación es que la Palabra posee,

¹⁸ La definición de autodeterminación tomada de Diádoco está en *Opusculum* 26, *Ex quaestionibus a Theodoro monacho illi propositis*, PG 91, cols. 276AB-280AB, en concreto en col. 276C, y es, en efecto, con alguna variación, la del obispo de Fótica. Cf. Andres Louth, *Maximus the Confessor*, London: Routledge, 1996. Louth piensa que Máximo pudo conocer los escritos de Diádoco en Cartago, adonde aquél habría sido llevado prisionero tras una invasión bárbara del Epiro, entre 467 y 474. I. HAUSHERR, *Philantie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1952, arguye que Máximo se dedicó con fervor al estudio de Diádoco. Sobre esta obra de Hausherr, Larchet escribe que “es una contribución mayor para comprender los fundamentos ascéticos de la deificación y situarla en el conjunto de la doctrina espiritual de Máximo” (LARCHET, *op. cit.*, p. 65). Sobre la relación entre ambos pensadores, cf. E. DES PLACES, «Maxime le Confesseur et Diadoque de Photicé», en: F. HEINZER-C. VON SCHÖBORN (EDS.), *Maximus Confessor*, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 1982, pp. 29-35.

¹⁹ Sobre la cuestión del albedrío en Máximo, cf. Joseph P. FARRELL, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, South Canaan: St. Tikhon's Seminary Press, 1989.

como ser humano, la disposición natural a desear, pero el deseo se ve movido por la voluntad divina. Los *Opuscula theologica et polemica* en los que Máximo interpreta la agonía de Cristo en el huerto advierten cómo la dualidad de voluntades en éste expresa su doble naturaleza, como Dios y como hombre, pero no contrapuestas intencionalidades²⁰. Los textos en los que Máximo se demora en dar cuenta de la naturaleza de las dos voluntades en Cristo son fragmentarios: epístolas y tratados que fueron escritos en momentos diferentes y que tenían distintos destinatarios, y tanto por ello como porque su escritura dependió en gran parte de las controversias que se sucedían en aquel tiempo e, incluso, de las maniobras políticas eclesiásticas, hallamos en los mismos reflexiones iteradas. El término voluntad (*thélesis*), como Bathrellos²¹ advierte, no fue el más usual entre los griegos para referirse a cuestiones relativas a la facultad electiva. Cierto es que no fue Máximo el primero en utilizarlo, y ya en el siglo IV puede hallarse en páginas dedicadas precisamente a la controversia cristológica. Pero en esas primeras plasmaciones de la noción aquél no parece haber sido un término estrictamente técnico, ni haber desplazado otros vocablos consolidados usados al respecto, como lo era *proairesis*. Este último término lo reserva Máximo para designar el estado de pecado en el que se halla la facultad de elección humana después de la caída, de modo que no será posible aplicarlo a la voluntad de Cristo, a la cual sólo el término *thélesis* (o *thélema*) resultará adecuado. En el Confesor éste hallará la alta configuración técnica que lo convertirá en definitivo para su conceptualización de la naturaleza del arbitrio.

Este término deriva de los Evangelios, que no usan otra palabra relativa a la volición cuanto describen el albedrío de Cristo. Pero no había gozado de un privilegiado estatuto conceptual, por decirlo con Dihle²², en la filosofía helenística, y tampoco con anterioridad en el pensamiento clásico. Sabemos, por lo demás, que en Grecia voluntad y conocimiento estaban inextricablemente unidos en las primeras manifestaciones de los dilemas electivos desde Homero, de modo que la facultad volitiva en sus inicios tuvo una consistencia baladí. Aristóteles, asimismo, usaba la palabra *proairesis* para definir el

²⁰ Cf. F. M. LETHÉL, *Théologie de l'agonie de Christ: la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris: Beauchesne Éditeur, 1979. Cf. sobre las dos voluntades en Cristo, J. L. MARION, «Les deux volontés du Christ selon saint Maxime le Confesseur», *Résurrection* 41 (1973) 48-66.

²¹ D. BATHRELLOS, *Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford: UP, 2004.

²² Cf. Albrecht DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley: University of California Press [Sather Classical Lectures], 1982.

entramado cognitivo que ocurría al darse en conjunción el deseo y el juicio (acerca de aquello sobre lo que se delibera). Nemesio, por su parte, pensó que *proairesis* se formaba como compendio de deliberación, juicio y apetito, algo que se da también en el *Opusculum* 1²³ de Máximo. En su uso de un término no contaminado por la especulación de los primeros griegos, el Confesor parece querer que su cristología no se vea infestada por atisbo alguno de disquisición filosófica pagana.

El desprendimiento con respecto a la supremacía del intelecto debe darse, en Máximo, para que la volición adquiera la autonomía que requiere su interpretación del albedrío. También en su *Opusculum* 1 Máximo observa que algunos dicen que la voluntad natural (*physikòn thélema*) es una facultad (*dýnamis*) deseosa de aquello que concuerda con ella en naturaleza, por lo que para aquéllos se trataría de un deseo racional y vital, mientras que la *proairesis* es un deseo deliberativo de cosas que podemos alcanzar. De este modo, la voluntad (*thélesis*) no es *proairesis*, pues la *thélesis* es un deseo simple, racional y vital, mientras que la *proairesis* es una combinación de deseo, deliberación y juicio. La voluntad es natural, y la *proairesis* refleja, o depende, de aquello que podemos obtener, algo que sabemos por deliberar, juzgar y escoger lo mejor en tal sentido, proceso que para Máximo no se identifica con el que desarrolla la *thélesis*.

Resulta palmario que Máximo pretende enaltecer el carácter no-racional, intuitivo, de la voluntad, sobre cuyo despliegue la razón no tiene relevancia alguna, mientras que la elección deliberativa es llamada por él *proairesis*. Pero hay un sentido de auto-determinación en su concepción de la voluntad humana que equipara al hombre, incluso, con Dios. Pues si en los seres no-racionales la naturaleza es quien los mueve, en el hombre la naturaleza es movida por él, y lo hace a través de la auto-determinación de su voluntad, de modo que ningún elemento de la naturaleza racional es objeto de coacción. El hombre es un microcosmos que se auto-determina por la voluntad, que es previa a la deliberación y el juicio.

Lo anterior permite a Máximo asignar a Cristo una voluntad humana²⁴ que se auto-determina, pero que a la vez elige vital, instintivamente, lo cual resulta patente en la oración del huerto, en la que la aversión a la muerte expresa ese instintivo hábito de la voluntad humana en él. En su *Opusculum* 7 dice así: «Si quería solamente como Dios, y no como hombre, se ha de decir, o bien

²³ *Ad Marinum presbyterum* PG 91, cols. 9-37.

²⁴ Cf. a este respecto M. DOUCET, «La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture», *Science et Esprit* 37 (1985) 123-159.

que la divinidad es cuerpo por naturaleza, o bien que habiendo perdido sus propiedades divinas ha padecido un cambio de naturaleza convirtiéndose en carne, o bien que aquella carne no estaba animada por un alma racional, sino que por entero carecía de alma y de razón. En cambio, si se admite que poseía un alma racional, ha de admitirse también que poseía una voluntad natural, pues lo que por naturaleza es racional, por naturaleza también posee voluntad. Y si como hombre poseía una voluntad natural, es necesario que en razón de su naturaleza usara plenamente de la voluntad con que Él mismo, como Dios, dotó a la naturaleza humana cuando la creó²⁵. Y prosigue: «En efecto, no vino él para cambiar la naturaleza que había creado como Dios y como Verbo, sino para divinizar por entero la naturaleza que libremente unió a sí en una misma y única persona»²⁶. Así, Cristo, siendo hombre por naturaleza, quiso las cosas humanas según ésta dictaba, porque «nada que sea natural, como tampoco la naturaleza misma, puede oponerse al autor de la naturaleza. Y eso ha de aplicarse también a la volición (*gnóme*) y la voluntad misma, al menos en cuanto se conforma a los principios de la naturaleza»²⁷.

Por tanto, aceptando la doctrina de los Santos Padres, Máximo advierte que no hay merma en la voluntad de Cristo por cuanto concierne a las operaciones naturales, y que él, perfecto Dios y hombre, posee por naturaleza las voluntades divina y humana y las operaciones de ambas. La súplica con la que ruega en Getsemaní librarse de la muerte —Padre, si es posible, aleja de mí este cáliz»²⁸—, revela una verdadera voluntad humana, natural, a pesar de lo cual estaba “divinizado por entero”. Lo prueba el inmediato acatamiento, también perfecto, de la voluntad paterna (“No se cumpla mi voluntad, sino la tuya”), sometiendo su voluntad humana natural a la del Padre, instando a que se cumpla la de éste. Se revelan, pues, dos voluntades: la humana propia de la carne y la divina. Y la primera no se opone a Dios en modo alguno, porque su ruego no procede de una elección deliberada (*gnomikón*), sino de la voluntad instintiva, propia de la naturaleza, que se diviniza también “por la sumisión y la aceptación del querer del Padre”.

²⁵ *Opusculum 7, Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum*, exposición remitida a Chiple, para el diácono Marino (PG 91, cols. 69-89). La cita está en col. 77B-C. Polycarp SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma: Herder [Studia Anselmiana 30], 1952, la data en 642. Se cita según la traducción de Isabel GARZÓN LUQUE (también en las dos siguientes citas): Máximo el Confesor, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Madrid: Ed. Ciudad Nueva, 1996, p. 31.

²⁶ *Ibid.*, col. 77C (GARZÓN LUQUE, *o.c.*, p. 31).

²⁷ *Ibid.*, col. 80A (GARZÓN LUQUE, *o.c.*, p. 32).

²⁸ Mt. 26, 39.

Máximo se propone, además, distinguir entre voluntad (*thélesis*) y libre elección (*tò gnomikón*)²⁹. Si así no lo hiciéramos, poseeríamos voluntad sólo en la medida en que quisiéramos algo externo a nosotros, y para Máximo esto no es posible: la voluntad natural, instintiva, es intrínseca, mientras que la libre elección es un deseo voluntario, que puede inclinarse en cualquier dirección y pertenece no tanto a la naturaleza cuanto a la persona y a la substancia. Y, cuando los Santos Padres afirman que hay en Cristo duplicidad de voluntades, no se refieren a los estados de ánimo (*gnômai*), sino a las disposiciones naturales. «Pues con acierto entienden por voluntad las leyes y principios substanciales y naturales correspondientes a lo que ha sido unido»³⁰.

La consideración mantenida por Máximo en torno a la noción de voluntad resulta prodigiosa en su innovación, en particular cuando distingue entre la voluntad como una facultad (*thélesis*), por un lado, y su objeto, por el otro (*theletón*), tal como citábamos. Y la voluntad en Cristo puede ser humana, porque la mutabilidad y la demora en la deliberación propias de la voluntad del hombre caído no se corresponden *stricto sensu* con “la naturaleza de la voluntad humana”. Es por ello por lo que los santos gozan de inmutabilidad y de un pleno conocimiento (que impide la deliberación o la torna innecesaria) y, a pesar de ello, siguen siendo seres humanos naturales. La deliberación, así, se debe a la ignorancia, de modo que cuando la verdad se vuelve manifiesta, pierde toda razón de ser. De este modo, la *proairesis* pertenece a las leyes de nuestra naturaleza tal como ahora prevalecen³¹, esto es, bajo la condición del pecado. Cristo no se ve sometido, siquiera en su voluntad humana, a la deliberación, que la infesta en nosotros, pero esto no le hace menos humano, sino, en la medida en que no se ve lastrado por la caída, acaso más humano, pues el pecado no es una característica definitoria de la naturaleza humana, sino de su perversión.

Bathrellos³² sugiere, advirtiendo que antes de la controversia monotelita Máximo no había vacilado en atribuir a la voluntad humana de Cristo la deliberación y el apetito, que con posterioridad negó que pudieran serle atri-

²⁹ Fuera de nosotros, de nuestra vida y de nuestra muerte, no tiene Dios ningún objeto de su volición que no sea él mismo, de modo que en él también se da la distinción entre voluntad y objeto de volición.

³⁰ *Opusculum* 3, *Ex eodem tractatu caput* 51 (PG 91, cols. 45-46), cuyo destinatario es Marino. Es el último de los opúsculos dirigidos a él, en 645 o 646. Se trata de una de las últimas obras de Máximo antes de abandonar Roma. La cita está en col. 45C.

³¹ Cf. *Opusculum* 1, PG 91, col. 24B-C.

³² BATHRELLOS, *op. cit.*

buidos a raíz de su participación en ella, con el fin de imposibilitar a sus enemigos el uso de los términos, al aducir que éstos introducen una persona, mientras que la voluntad natural no comporta sino una naturaleza. Para Máximo, que sigue aquí a Leonicio de Jerusalén³³, es importante en extremo que la humanidad de Cristo no se sustente en la persona, separada del *lógos* y su naturaleza divina, pues esto haría posible que cayera en pecado. Por lo demás, en los tratados cristológicos que no se centran en la cuestión de las dos voluntades, el Confesor no insiste en la deificación de la humanidad de Cristo, pero en las obras en las que vindica la duplicidad, la naturaleza humana de Cristo es divinizada; así, *gnôme* debe ser descartada como una facultad en él, ya que se trata de una disposición personal, individual. En su *Disputatio cum Pyrro*³⁴ Máximo itera que es la presuposición de deliberación y elección la que lleva a excluir de Cristo la posibilidad de *gnôme*, pues ambas comportan ignorancia. Cristo no pudo deliberar porque no estuvo sujeto, siquiera en su naturaleza humana, a ciertas dudas y vacilaciones que conforman la nuestra y que surgen de confrontar con denuedo opciones entre sí. La voluntad humana en Cristo tiene también una orientación hacia el bien que es acorde con la naturaleza. No tiene que escoger entre bien y mal, como destaca Isaías (7: 14-15)³⁵.

Louth afirma que «la idea de que Cristo no deliberó [...] parece muy extraña, pues la deliberación ante opciones diversas es aquello en lo que solemos pensar que consiste el albedrío libre»³⁶, para luego advertir que aquélla sólo se da cuando nuestra visión de lo que representa el verdadero bien es confusa, pues cuando así no es, la deliberación se torna superflua, innecesaria. El ejemplo de Melquisedec en *Ambiguuum* 10, 20³⁷ ayuda a la comprensión de esta posibilidad. En dicho pasaje interpreta Máximo que, cuando se dice de aquél que es «sin madre o padre o genealogía alguna»³⁸, hay que en-

³³ Cf. P. T. R. GRAY, «Leonthius of Jerusalem's Case for a 'Synthetic' Union in Christ», *Studia Patristica* 18 (1985) 151-154.

³⁴ PG 91, cols. 287A-354B.

³⁵ «El Señor mismo os dará por eso la señal: he aquí que la virgen grávida da a luz, y le llama Emmanuel. Y se alimentará de leche y miel, hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno».

³⁶ LOUTH, *Maximus...*, p. 62.

³⁷ PG 91, col. 1137A. Sobre la figura de Melquisedec y su oscura naturaleza, cf. Gustave BRADY, «Melchisédech dans la tradition patristique», *Revue Biblique* 35 (1926) 496-509; 36 (1927) 25-45, pero sobre todo Edouard JEAUNEAU, «La figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur», en: *Autour de Melchisédech. Mythe-Réalité-Symbole*, Actes du Colloque Européen des 1er et 2e juillet 2000, Chartres, Association des Amis du Centre Medieval Européen de Chartres, pp. 51-60.

³⁸ El encuentro entre Abraham y Melquisedec se narra en *Gn.* 14: 17.

tender que carece de características naturales que se dan en los humanos y que les impiden una contemplación –de la que aquél gozaba– que trasciende la existencia de los seres materiales, pues –sostiene el Confesor– la virtud inclina de modo natural contra la naturaleza, y la verdadera contemplación obra contra el tiempo, no viéndose prisionera de cosa alguna que exista bajo la égida de Dios, ni se demora en ninguno de los seres que tienen principio y fin, sino que cultiva los bienes que están más allá, a través de una inamovible inclinación hacia el bien. Melquisedec, según Máximo, trascendió el tiempo y la naturaleza y fue merecedor de ser comparado con el Hijo de Dios. En su conocimiento y su virtud se muestra la semejanza divina, y a través de ellos, un amor inamovible hacia Dios. Escribe Máximo³⁹: «El gran Melquisedec, a causa de la virtud divina creada en él, es merecedor de ser una imagen de Cristo –y de sus inefables misterios– ante quien todos los santos son congregados como frente a un arquetipo»⁴⁰. Es en referencia a Melquisedec cuando Máximo habla de una gracia increada y eterna. Distinguiendo cinco modos de contemplación natural en los cuales se hallan reunidas y se aciertan a ver místicamente las razones de las cosas creadas y lo que en sí contienen éstas de espiritual, convertir en sólo uno estos cinco modos permite elevarse a la contemplación de Dios, con lo que los santos –de cuya esencia Melquisedec es ejemplo– se transforman en algo divino por mor de la misma, al reflejar a Dios como en un espejo. En Melquisedec ocurre que, embebido como estaba en la contemplación de aquél, ninguna cosa creada lo cualifica, sino sólo la gracia increada por la cual se asemeja al Hijo de Dios, de manera que lo que éste es por naturaleza, lo es Melquisedec por la gracia recibida. Candal escribía a este respecto: «si el divino Melquisedec, en la elección libre de su voluntad, prefirió la virtud a todo lo temporal, [...] si no se detuvo en la contemplación de las cosas creadas, mas siguió adelante fijando la mente en las que son divinas, [...] bien se puede decir de él que fue engendrado espiritualmente por la gracia»⁴¹. Y más adelante: «Por gracia [...] de Dios, es Dios mismo, eterno e increado, quien se refleja en Melquisedec»⁴². Y la razón de señalar todo esto tan singularmente la Escritura en su caso, y no en otros, bien pudiera hallarse en que tal vez Melquisedec fue el primero que «cercenando en sí de un modo misterioso cuanto es rastrero, y

³⁹ Cf. *Ambiguum* 10, PG 91, col. 1137C-D.

⁴⁰ *Ibid.*, col. 1141C.

⁴¹ M. CANDAL, «La gracia increada en el *Liber Ambiguum* de S. Máximo», *OCP* 27 (1961) 131-149. La cita es de la pág. 142.

⁴² *Ibid.*

engolfándose en la vista de Dios, mereció ser el prototipo de los que sumergen su vida en el Cristo de Dios, para ser en Él totalmente transformados»⁴³.

Pese a su énfasis en la contemplación, casi de modo paradójico la aportación capital de Máximo fue la de purificar el cristianismo griego de la tendencia platonizante que lo abocaba a una espiritualidad extrema que comportaba el desdén de lo material, porque ello podía poner en peligro, tal como el Confesor sagazmente advirtió, la sacralidad del orden de la encarnación que él se afanó sobremanera en vindicar, y lo hizo a través de una cosmogonía teológica que comportaba la inmanencia divina en la creación, pues, según Máximo –a diferencia de lo que sostuvo el espiritualista Evagri⁴⁴–, la naturaleza humana en su realidad mundana, y no sólo el *noús*, será salvada y está destinada a la comunión con Dios. De ahí su insistencia en la primacía del amor o la caridad frente a la exaltación extrema de la *gnósis* propia de las derivaciones cristianas del platonismo. Al igual que, cuando la querrela contra el monotelismo, Máximo pretende mantener el equilibrio entre las dos naturalezas de Cristo, con posterioridad pugnará también por conferir al hombre un valor propio y correspondiente a su naturaleza concreta, peculiar. El mundo material no se contempla como una consecuencia indeseable del pecado, sino que, siendo obra primigenia de Dios, éste se hace presente en el mismo y su amor hacia el hombre conduce a éste a la deificación. Todo el cosmos manifiesta la gloria de Dios en una “liturgia cósmica”, tal como von Balthasar⁴⁵ famosamente describió la teoría de la creación en Máximo. El Confesor despoja las jerarquías de la realidad que hallamos en el Areopagita de los efluvios emanantistas propugnados por Plotino, y afirma la dialéctica entre la trascendencia de Dios y su precisa inmanencia en toda criatura, pero sostiene así mismo que nadie puede expresar, ni siquiera pensar, de qué manera Dios es inmanente a la totalidad, igual que nadie sabrá la forma en la que habita en cada uno de los seres particulares, sin multiplicarse según la infinita variedad de éstos y sin que lo comprema la existencia particular de cada una de las cosas en las que se halla inmanente. Tampoco se nos revela la razón de que todas ellas, por el hecho de derivar de Dios su existencia, participen analógicamente de él, que se da

⁴³ *Ibid.*, pp. 142-143.

⁴⁴ Véase la magnífica comparación entre ambos que se halla en I. H. DALMAIS, «L'heritage évagrien dans la synthèse de Saint Maxime le Confesseur», *Studia Patristica* 8 (1966) 356-362. También M. VILLER, «Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique», *Revue d'ascétique et de mystique* 11 (1930) 156-184, 239-268.

⁴⁵ VON BALTHASAR, *op. cit.*

en ellas sin cambio ni alteración: ni crece ni disminuye, sino que por el exceso de su misma bondad se da, humilde en lo humilde y grande en lo grande, siendo, para todo aquello que deifica, Dios.

Y si la naturaleza divina puede hallarse inmanente en la humana sin que haya confusión ni alternación entre ellas, *a fortiori* en Cristo ambas naturalezas se dan sin que ello comporte dificultad alguna. El monofisismo no había podido concebir la capacidad del Eterno para hacerse inmanente en la creación sin abandonar la trascendencia que define su esencia. Pero, según Máximo, la divinidad podía hacerse inmanente en la humanidad de Cristo sin destruir su plena naturaleza humana, de modo que éste mantuvo una voluntad natural en cuanto hombre que, sin embargo, no podía verse extraviada de la orientación hacia el bien verdadero. Nuevamente en los *Ambigua*⁴⁶ declara Máximo que, del mismo modo en que Dios, en virtud de su amor por el hombre, se humaniza como él, éste, fortalecido por el amor divino, se diviniza. Por ello pugna el teólogo por vindicar la verdadera y completa humanidad de Cristo y de su voluntad: de otro modo, Dios no se habría hecho igual al hombre, y éste no habría podido ser igual a aquél que, por su amor infinito hacia los hombres, devino *per naturam* aquello que amaba, sin que en esta admirable *kénosis* perdiera nada de su propia naturaleza y sin que cambiara nada de lo humano con su inefable ascensión, sino, bien al contrario, fortaleciendo su consistencia.

Miquel BELTRÁN

Departamento de Filosofía
Universidad de las Islas Baleares
Ctra. de Valldemossa km. 7.5
07071 PALMA DE MALLORCA (España)
 m.beltran@uib.es

⁴⁶ PG 91, cols. 1113B-1113C.

