

ERYTHEIA

REVISTA DE ESTUDIOS BIZANTINOS Y NEOGRIEGOS

36 - 2015



SEPARATA

ÍNDICE

R. BARROSO CABRERA, J. CARROBLES SANTOS, J. MORÍN DE PABLOS, I. M. ^a SÁNCHEZ RAMOS, Ciudad y territorio toledano entre la Antigüedad tardía y el reino visigodo: la construcción de una <i>Civitas regia</i> (ss. IV-VIII d.C.)	9
P. A. CAVALLERO, Algunas consideraciones ecdóticas sobre la <i>Apología</i> de Leoncio de Neápolis	63
M. BELTRÁN, Exigua otredad de Dios en lo creado según los <i>Ambigua</i> de Máximo el confesor	71
Δ. Α. ΜΑΜΑΓΚΑΚΗΣ, Η προσπάθεια ανάκτησης της Ανατολής από τον Αλέξιο Α' Κομνηνό και η Άκολουθία ἐπὶ κατευδῶσει στρατοῦ	93
T. MARTÍNEZ MANZANO, Astronomía, astrología y literatura en la biblioteca del joven Isidoro de Kiev: a propósito del <i>Escorialensis</i> R I 14	137
J. M. FLORISTÁN, Jerónimo Combis, capitán de estradiotes y superintendente general del servicio español de espionaje en Nápoles	151
M. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, Η Επτανησιακή παρουσία στη Σάμο κατά τον 18 ^ο και 19 ^ο αι. .	193
M. GARCÍA-AMORÓS, Georges Seferis' youth through his correspondence with his sister Ioanna Seferiadi: 1919-1924	207
C. POSE FERNÁNDEZ, La consagración europea de Yorgos Seferis y su <i>Destino</i> en España	231
M. SERGIS, On the cultural biography of the things: Wall calendars of cultural associations in Greece. The Athens Naxiot migrant associations' example (1980-2007)	251

Recibido: 05.06.2015

Aceptado: 22.06.2015

Exigua otredad de Dios en lo creado según los *Ambigua* de Máximo el confesor*

Miquel BELTRÁN

Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad-Universidad de las Islas Baleares
yobcn9@hotmail.com

RESUMEN: Entre los estudiosos está ampliamente aceptado que en sus reflexiones teológicas Máximo se dedicó a acendrar ciertos ordenamientos ontológicos que se hallan en la obra de Dionisio Areopagita, unos textos de los que los pensadores cristianos tuvieron noticia tan solo medio siglo antes del nacimiento del Confesor. Muchas de las categorías que introdujo el autor del *De divinis nominibus* prefiguran la consideración de Dios y de su obra que hallamos en el autor de los *Ambigua*. Entre ellas, la similar concepción del amor como una disposición sagrada coligada al conocimiento de Dios, tal como sostiene, también, la *Epístola segunda* de Máximo. Se pretende en este artículo exponer el vínculo entre el amor y la fragilidad de una otredad que la creación habría habido de configurar, y probar que los seres creados constituyen, según Máximo, solo el simulacro de una otredad que permanentemente anhela regresar a la unidad primigenia.

PALABRAS CLAVE: Dios, otredad, *Logos*, Creación, jerarquías, neoplatonismo.

ABSTRACT: Being widely admitted that in his theological reflection, Maximus worked out in greater detail what is offered in the writings of Denys the Areopagite, which came to the notice of Christian thinkers barely fifty years before Maximus' birth, many of the categories introduced by the author of *De divinis nominibus* can be proven to foreshadow Maximus' contemplation of the cosmic disclosure. A conception of love inherited

* Quiero agradecer al prof. José Ramón del Canto las reflexiones sobre el significado y la etimología de ciertas palabras contenidas en los *Ambigua* de Máximo y su amable disposición a explicitarlas en algunas de las notas del presente artículo.

from Denys, understood as a holy disposition linked to the knowledge of God, is found in Maximus' *Letter 2: On Love*, as well as in some of the *Ambigua*. A detailed explanation of the bounds between love and the fragility of the otherness which creation should have to constitute is undertaken in this paper, in order to demonstrate that, according to Maximus, creation is only an appearance of otherness that longs to regain the primeval unity.

KEY WORDS: God, Otherness, *Logos*, Creation, Hierarchies, Neoplatonism.

En el inicial encuentro entre la nueva fe y la teología platónica, bajo la influencia de la exégesis bíblica tradicional, pueden vislumbrarse presagios de un misticismo cristiano: así, en el comentario de Orígenes al *Cantar de los cantares*, donde la sulanita es una alegoría del alma cristiana, y el amante, una alegoría de Cristo. En *Contra Celsum*, Orígenes reconocía como prefiguración de su propia doctrina la interpretación de los nombres en el hebraísmo¹. Los Padres de la Iglesia, por su parte, adoptaron el pensamiento platónico transformando *Eros* en *Agape*, este último definido por Clemente de Alejandría, en el siglo II, como el último vínculo de amistad que coliga al gnóstico con Dios y lo eleva a través de las siete sagradas esferas al lugar del Señor, una noción virtualmente idéntica al *Eros epistreptikós*, 'el que hace que se vuelva', de Proclo². En efecto, *Eros* y *Agape* se dieron en paralelo y confusamente, por algún tiempo, en el derrotero que siguió la teología patristica. Orígenes, oponiéndose a los gnósticos, operó la vinculación entre las dos nociones, pero se situó del lado de *Eros*, siendo él a la vez cristiano y platónico en el sentido teológico pagano. A Ireneo, en cambio, la predilección le inclinaba hacia *Agape* por encima de *Eros*. La influencia de *Eros* se acrecentó a través de los escritos de Metodio de Olimpo, Atanasio y Gregorio de Nisa. Este hecho impulsó un desarrollo hacia el misticismo, en tanto que la conciliación entre ambas concepciones del amor acabó formulándose a través de un sistema emanativo que caracterizó, en particular, las jerarquías del ps. Dionisio.

En efecto, en el Areopagita la estructura jerárquica del cosmos, lejos de distanciar los órdenes inferiores de la creación de Dios, es el fundamento de la

¹ Leemos, por ejemplo: «Hemos dado ciertamente de mano a las fábulas judaicas; pero, por la mística contemplación de la ley y los profetas, nos hacemos sabios y nos educamos» (Orígenes, *Cels.* 2.8.113).

² *Commentarius in Alcibiadem*, coll. 517-518.

participación de todas las cosas en Él³. Estas existen porque Él está presente en ellas siempre de la misma forma, y persiste de manera íntima, sin dividirse, en toda criatura, aunque en el modo determinado que es propio y constitutivo de cada una⁴. Pero el sistema de mediación que hallamos en el neoplatonismo se vio relegado, en la nueva significación cristiana, con la irrupción de una relación inmediata de todas las criaturas por el amor de un Dios personal que ama la creación. Se trataría de una auto-multiplicación de Dios, y la tearquía es concedida a todas las criaturas. Gersch escribe al respecto:

Jámblico habla del *exceso de potencia* (in Tm 3.10-11) que salvaguarda a la mente contemplativa de descender a los niveles inferiores de entendimiento, y Proclo apunta a lo mismo en lo relativo al Uno, con el cual ni siquiera la totalidad de los dioses puede aparejarse por tener [el Uno] tal exceso de poder en relación a la multitud del orden divino (E Th 118.18-19). El ps. Dionisio retoma las mismas nociones, pero las conjuga con una noción más antropomórfica y personal de lo divino, como cuando declara que Dios ama a la totalidad de sus criaturas a través del exceso de su bondad (DN 798 A)⁵.

El orden lógico de la procesión, según el ps. Dionisio, es el siguiente: Bien, Ser, Vida y Sabiduría (aun siendo todos idénticos en Dios, e identificándose con Su esencia, de tal modo que el Areopagita los concibe como simples en Él⁶). Sin embargo, advierte:

No pretendo decir aquí que una cosa es el Bien, otra el Ser, otra la Vida o la Sabiduría, ni que hay múltiples causas y diversas divinidades superiores o inferiores las unas con respecto a las otras, en lo relativo a su capacidad eficiente, sino que las procesiones todas de la Bondad, y todos los nombres de Dios con que lo honramos, se refieren a un Dios único; así, un nombre expresa la providencia universal del Dios único, y otros nombres se refieren a cosas más generales o particulares⁷.

Todos ellos acometen la sucesión *en lo otro-que-Dios* como dones creados, y son los que forman la existencia creada de acuerdo con su capacidad⁸. Concedido lo anterior, no existe contradicción entre sostener que Dios es poder en

³ Cf. ROQUES (1954).

⁴ Cf. PERL (1994).

⁵ GERSCH (1978): 34.

⁶ Cf. *De caelesti hierarchia* 4.1, PG 3, 177.

⁷ *De divinis nominibus* 5.2, PG 3, 589 BC.

⁸ *De divinis nominibus* 11.6, PG 3, 956 A.

sí, o vida en sí, y que es autor del poder y la vida, pues unas veces nos referimos a Él partiendo de los seres (por ser la causa de todos ellos), pero otras, en cambio, lo consideramos como supraesencialmente superior a todo ser, incluso a los seres primeros. Es principio, esencia y causa del ser de todas las cosas que existen, y el propio Ser en sí. A los poderes participados, que proceden de Dios el imparticipado, los llamamos efectos de la substancia en sí, o de la vida en sí. Por ello puede decirse que el Bien es autor primero de todas las cosas.

Máximo, influido por el ps. Dionisio, vincula la procesión al propio *Logos*, pues el ser de la virtud de cada cosa es el *Logos* divino:

En la sabiduría del Creador, las cosas individuales fueron creadas en el momento apropiado en el tiempo, de manera consistente con sus *logoi*... Pues Dios es eternamente un creador activo (κατ' ἐνέργειαν... δημιουργός), pero las criaturas existen, en primer lugar, en potencia, y sólo después en actualidad, ya que no es posible para lo infinito y lo finito (τὸ ἄπειρον καὶ τὰ πεπερασμένα) existir simultáneamente en el mismo rango de ser⁹.

De esta manera Máximo excluye la más elevada forma de teología negativa en lo que al *Logos* concierne, estando este más allá del ser (pues el *Logos* son muchos *logoi* y los muchos son uno, en la medida en que el uno amalgama a los muchos). Puede decirse que estos son “porciones de Dios”, a causa de los *logoi* de nuestro ser que existen eternamente en Dios¹⁰. Somos porciones de Dios en tanto que existimos, pues debemos la existencia al *Logos* del ser que es en Dios. Pero en *Ambiguum* 42 Máximo confiesa que

decir que los principios de acuerdo con los cuales los seres creados reciben sus sustancias están contenidos en Dios contradiciendo su intención no me impacta como si se siguiera de una inteligencia muy preclara, o de una mente que sea [...] consciente de la sublime majestad de Dios, quien no está sujeto a cambio (ἀπαθοῦς), y solo Él es verdad, y no contiene en modo alguno adquisición reciente entre los principios de los seres que preexisten en Él, y ciertamente, ninguno que sea contrario a sus mismos propósitos. Pues todas las cosas que existen sustancialmente, en cualquier modo, o que han de venir a la existencia, han sido deseadas de antemano por Dios y concebidas de antemano y conocidas antes por Él¹¹.

⁹ *Moira ... Tbeoû*. Cf. *Ambiguum* 7, PG 91, 1081 AB, vol. I, 100-101.

¹⁰ Cf. *Ambiguum* 7, PG 91, 1081 C, vol. I, 101-102.

¹¹ *Ambiguum* 42, PG 91, 1328 AB, vol. II, 145-147.

Exigua otredad de Dios en lo creado según los *Ambigua* de Máximo el confesor

Estas están en Él por la potencia infinita de Su providencia, según las razones particulares de cada una:

Nosotros creemos que Dios contiene y posee eternamente todas las cosas en su voluntad (βουλήσει), que consiste en su infinito poder, y que no hay nada en absoluto, en modo alguno, que haya sido concebido por Él en un momento ulterior, y que reciba entonces ser y substancia¹².

No es posible que Aquél que está más allá de la existencia de las cosas adquiera conocimiento de ellas según su existencia:

Antes bien, diríamos que conoce a los seres como sus propias voluntades [...] Pues si todo es creado por su voluntad, debe conocer las cosas como producidas por esta, y nadie negará que sea piadoso y justo reconocer a Dios la ciencia de su propia voluntad¹³.

El Confesor pudo encontrar en el *De Providentia* de Clemente de Alejandría¹⁴ una alusión al maestro de este último, Panteno, a quien él también cita al proponerse refutar las argumentaciones de ciertos paganos que objetaron que Dios conoce lo sensible de una manera sensible, y lo espiritual de modo espiritual, algo que él ya había sostenido no ser así, y en este sentido escribe:

San Dionisio el Areopagita nos enseña que la Escritura llama a [los] *logoi* “predeterminaciones y voluntades divinas” (προορισμούς και θεῖα θελήματα). Los discípulos de Panteno (el maestro del gran Clemente, que escribió los *Strómata*) dicen también que es hábito de la Escritura llamarlos *voluntades divinas* (θεῖα θελήματα)¹⁵.

Las referencias bíblicas a las voluntades divinas retrotraen, por ejemplo, a Is 44, 26-28:

Yo, el que despierto la palabra de su siervo, y cumple el consejo de sus mensajeros; que dice a Jerusalén: serás habitada; y a las ciudades de Judá: reconstruidas serán, y sus ruinas reedificaré; que dice a las profundidades: secaos, y tus ríos haré secar; que dice de Ciro: es mi pastor, y cumplirá todo lo que yo quiero, al decir a Jerusalén: serás edificada; y al templo: serás fundado.

¹² *Ambiguum* 42, PG 91, 1328 C, vol II. 146-147.

¹³ *Ambiguum* 7, PG 91, 1085 B, vol I. 108-109.

¹⁴ Cf. EWING (2008).

¹⁵ *Ambiguum* 7, PG 91, 1085 A, vol. I. 106-109.

Pero sobre todo a Act 13, 22:

Quitado este, les levantó por rey a David, de quien dio también testimonio diciendo: he hallado a David hijo de Isaí, varón conforme a mi corazón, quien hará todo lo que yo quiero¹⁶.

Pero el propio Máximo refiere algunos de los pasajes que le inducen a sostener lo anterior, como cuando Dios le dice a Moisés

*Tē conozco por sobre todo*¹⁷, y en lo referente a otros: *Conoce el Señor a quienes son suyos*¹⁸ [...] En cada caso, la decisión voluntaria de moverse de acuerdo con la voluntad y el *Logos* divino, o contra él, prepara a cada persona para oír la voz de Dios¹⁹.

En *Quaestiones ad Thalassium* 12, Máximo había argüido que los *logoi* de los seres, habiendo sido establecidos antes de los tiempos por Dios, son llamados “buenas voluntades” (ἀγαθὰ θελήματα) por los divinos teólogos. Alude Máximo al ps. Dionisio, quien en DN 5,8 sitúa dichas voluntades en lo que él denomina el vestíbulo de la tríada supraesencial. En concordancia, no podrá admitirse que aquellas sean producto de la voluntad divina, puesto que, como Bradshaw²⁰ señala con acierto, no cabe hablar de las mismas como efectos creados, sino que son, inversamente, los principios de hecho de la creación que preexisten en el *Logos*. Si esto no se afirmase, cualquier otra concepción introduciría en Dios una pasividad, y por ello un rudo antropomorfismo. Lo que no quiere decir que Dios –tal como admitían los neoplatónicos– no conozca las cosas sino en modo general, y no en su individualidad particular. Pues la idea de las cosas es su verdad: «En la absoluta verdad, en Él y con Él están todas las cosas» (ἐν αὐτῷ καὶ παρ’ αὐτῷ ὄντων αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ τῶν πάντων)²¹, y esto concierne tanto a lo que en ellas es general como a lo particular. El asombro que impone la Providencia y lo que la hace insondable se halla justamente en esta absoluta especialización que se ocupa hasta de lo más recóndito de la cosa más ínfima.

El mundo de las ideas es, así, la voluntad soberana de Dios; pero se produce otra asimilación que podría parecer, en primera instancia, de signo opuesto: las

¹⁶ Cf. SHERWOOD (1958).

¹⁷ Se trata de la versión de la Septuaginta de Ex 33, 12 que reza, en realidad: *Tē he conocido por tu nombre*.

¹⁸ 2 Ti 2, 19.

¹⁹ *Ambiguum* 7, PG 91, 1085 BC, vol. I, 108-109.

²⁰ Cf. BRADSHAW (2004).

²¹ *Ambiguum* 7, PG 91, 1081 A, vol. I, 98-99.

ideas se reducen a las cosas que existen. Es conveniente concretar el riguroso sentido de lo anterior: las ideas de las cosas que deben existir realmente son aquellas que Dios contiene y que preexisten en Él, y estas, por tanto, son conducidas por la voluntad divina a la existencia²², según una procesión que recuerda el despliegue ontológico intuido por Juan de Escitópolis, quien escribió, en el *Scholium* sobre *De los nombres divinos*, 1.1:

Dios se revela a Sí mismo a todos de acuerdo con la capacidad de cada uno, no porque Él no quiera darles más [...] sino para preservar la justicia de la medida de su conocimiento divino [...] el conocimiento de Dios es sin medida, pero nosotros necesitamos medida, pues si aquel [...] nos fuese revelado sin medida, nos destruiría, igual que los ojos del cuerpo no pueden recibir el sol entero²³.

Cabe afirmar que la otredad del mundo material con respecto a las ideas no es tal, sino que se trata de una concreción que plasma una distancia no consumada, un empeño que tangibiliza las ideas solo para el propio entendimiento creado. En cierto sentido, el mundo de las ideas se ve condicionado por las cosas existentes, pues tras haber afirmado que las ideas de aquellas en Dios son idénticas a ellas mismas, Máximo escribe:

Pero las cosas que por el beneplácito divino han recibido el ser, preservan de modo inviolable la existencia por su (propia) naturaleza, sin poder pasar de la existencia a la no-existencia (πρὸς τὸ μὴ ὄν ἀπὸ τοῦ ὄντος). Y si las cosas, una vez han recibido la existencia, no pueden inclinarse, por la naturaleza misma del ser, hacia la nada, se sigue que sus razones son estables o invariables, teniendo como único principio de su ser la Sabiduría divina, de la cual proceden, y por la cual persisten en la existencia, y de la que han recibido su potencia de estar permanentemente ancladas en el ser. Así, si las razones de las cosas existen de una manera invariable en Dios, la voluntad del Dios Creador de todo será, ella también, invariable, pues el propósito divino no puede estar contenido dentro de límites temporales, ni admite las variaciones que ocurren entre las cosas sujetas a ellos. Y así las existencias de estos principios son claramente incorruptibles²⁴.

²² Por ejemplo, *Ambiguum* 42, PG 91, 1328 D, vol. II, 146-149: «Cuando el momento perfecto llegó, el que existía potencialmente en el patriarca Abraham fue traído a la existencia mediante concepción, de acuerdo con la sabiduría inefable de Dios».

²³ Juan de Escitópolis, *Scholia in Dioynisii Areopagitae librum* De divinis nominibus, PG 4, 188 D.

²⁴ *Ambiguum* 42, PG 91, 1329 BC, vol. II, 150-151.

Idea y existencia tienen, por igual, su origen en el designio de Dios. La disimilitud de los singulares no proviene, por lo demás, de una impotencia para la identidad que les ataña, sino que es, en propiedad, una de las ideas del Dios que crea. En el ps. Dionisio la disimilitud es su nombrar la diferencia, en el todo, de todo con todo, y afirma este que la justicia divina es guardián de tal disimilitud²⁵. En tanto que distingue, la no-identidad es, a la vez, un elemento constitutivo del mundo. En este sentido Máximo argüirá que si bien se sostiene la simplicidad absoluta del *Logos*, punto unitario de todas las ideas divinas –como el centro de los radios de un círculo–, Dios da a los seres su existencia y la perseverancia en su ser. Así, particular y todo son idénticos cuando se ven contemplados en Dios, incluso lo que no es de naturaleza idéntica, pues Dios es idénticamente la causa de todas las cosas. La identidad de estas, no obstante, no es simplemente Dios, sino, por el contrario, el hecho, que les es común, de no ser Dios.

Máximo pretende despojar de vestigios emanatistas la doctrina de la participación que halla en el ps. Dionisio y relega así la jerarquía de potencias y la ausencia de origen postulada al sostener de Dios que es previo al ser y supraesencial. El reto interpretativo debe situarse en la cuestión de cómo un Dios simple puede comunicar los dones. Energías, providencia, gracia y *logoi* son simples en Dios, aunque múltiples desde la perspectiva de la criatura. Esto hace posible que lo increado pueda vislumbrarse, de algún modo, en los dominios sensible e inteligible:

[...] habiéndose recibido la mayoría de los divinos misterios, heredados, sucesivamente, de aquellos que antes de ellos fueron los seguidores y ministros de la Palabra, y siendo directamente iniciados en el conocimiento de los seres a través de estos misterios, los santos dicen que la existencia de todas las cosas que han sido traídas al ser se ve establecida a través de cinco divisiones. La primera de ellas –dicen– es la que divide del todo la naturaleza increada de la naturaleza creada, que recibe su ser a través de un proceso, en devenir. Pues ellos dicen que si Dios, en Su Bondad, creó el espléndido ordenamiento (*λαμπρὰν διακόσμησιν*) de todos los seres, no es inmediatamente auto-evidente a este ordenamiento Quién y qué es Dios, y ellos llaman división (*διάρρησιν*) a la ignorancia de lo que sea que distingue la creación de Dios. Pues es aquello que divide naturalmente estas realidades, unas de las otras, y que excluye su unión en una esencia única [...], a lo cual no dan nombre. La segunda es que, de

²⁵ *De divinis nominibus* 8.4, PG 3, 368D.

Exigua otredad de Dios en lo creado según los *Ambigua* de Máximo el confesor

acuerdo con la totalidad de la naturaleza que recibe su ser a través de la creación divina, se divide en lo inteligible y lo sensible²⁶.

Las tres siguientes divisiones atañen al mundo material y no nos concierne aquí su estudio. Máximo escribe en *Ambiguum* 34:

De aquellas cosas que pertenecen a la esencia de Dios, esto es, de la misma esencia, nunca en ningún momento se ha conocido lo que Dios es. Pues tener incluso una idea de lo que Dios podría ser es imposible y por completo allende el alcance de la creación toda, ya sea esta visible o invisible²⁷.

Y añade:

de las cosas que están alrededor de la esencia, solo aprehendemos que Dios existe, y cuando estas cosas son contempladas propiamente y desde la piedad, Dios se rinde a aquellos que dirigen su mirada largamente hacia Él. Pero las cosas que están *alrededor* de la esencia no desvelan lo que la esencia es en sí, sino lo que no es, como que no es creada, ni tiene comienzo, ni es finita, ni corpórea, y así todas las cosas tales que están alrededor de la esencia indican lo que no es, pero no lo que es. Y esto es verdad aun tratándose de los principios de providencia y juicio, con acuerdo a los cuales el universo es sabiamente gobernado, y según los cuales la contemplación armoniosa de la naturaleza alrededor de Dios se dice que tiene lugar, lo que enseña por analogía que su Creador existe²⁸.

Y así, en *Ambiguum* 35 se dice que

Dios es Uno en Sí mismo [...], estrictamente Uno, y no posee nada en absoluto diferente en el seno de Su naturaleza que pueda ser contemplado en unión a Él, sino que, por el contrario, posee únicamente en Sí mismo una permanencia inconcebible, eterna, infinita e incomprendible, de la cual, en virtud de un don infinito que se difunde (κατὰ ἀπειρόδωρον χύσιν), trajo las cosas de la nada y las dotó de existencia, y también quiso impartirse a Sí mismo, sin decaimiento, a ellas, de una manera proporcionada a todas y a cada una, dotando a cada una del poder de existir y permanecer en existencia, de acuerdo con el gran [...] Dionisio el Areopagita, quien dijo que la Unicidad de Dios debe ser alabada, pues trascendiendo todas las cosas, y debido a Su bondad, trajo al ser el orden entero de los seres inteligibles y la bondad de los visibles, de modo

²⁶ *Ambiguum* 41, PG 91, 1304 D-1305 A, vol. II, 102-103.

²⁷ *Ambiguum* 34, PG 91, 1288 B, vol. II, 64-47.

²⁸ *Ambiguum* 34, PG 91, 1288 C, vol. II, 65-67.

que, de acuerdo con algún principio inefable de bondad, Él existe sin disminución en cada una de las cosas creadas, en modo proporcional a ellas, sin ser contenido por ellas en modo alguno, estando presente en algunas por el exceso de su dadivosa efusión, en otras por una impartición más mesurada, y en otras de modo que son capaces de reflejar solo un destello de Su bondad. Acaso así, en la medida en que mi insensatez me permite ver, esto es lo que significa *efusión del Bien y su progreso* (τὸ χεῖσθαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεύειν), es decir, que el Dios uno es multiplicado en la impartición de las cosas buenas de modo proporcional a sus receptores²⁹.

La vida y la sabiduría se adscriben al ser, que es más reverenciado que ellas, y comparable a la divinidad. Según había afirmado el ps. Dionisio, no puede haber vida o sabiduría sino en el ser, que se convierte así en el primer don de Dios, condición para que la creación sea capaz de alabarle como *el que Es*³⁰.

Dios, por el solo hecho de su existencia, extiende bondad sobre las cosas. En el ps. Dionisio este Bien previo a las procesiones divinas resulta capital, pues es el que crea toda forma y fuente de todas las cosas. Dios es causa sustantiva de todas ellas³¹. Así, puede llegar a afirmarse que todos los seres están en él:

Por eso se le llama también *Rey de los siglos* (1 Ti 1, 17), ya que en Él y en torno a Él no solo existe todo ser, sino que subsiste. Ni era, ni será, ni tuvo comienzo, ni hace, ni comenzará, mas bien ni es. Pero Él es el ser de los seres, no solamente de los que existen, sino incluso el ser de los seres que proceden del ser eternamente, pues Él es eternidad de eternidades, *el que existe antes de los siglos*³².

Finalmente, el Areopagita se refiere a Dios como amor. Vivian Boland³³ describe este amor como el de la incompreensible causa de todos los amores. Había alertado el ps. Dionisio sobre el hecho de que pudiera pensarse que el nombre *amor* nos desvía de las Escrituras. Pero según él, es absurdo fijarse más en las palabras que en la fuerza de su significado si se quieren entender las cosas divinas, y no debiera temerse al vocablo *amor*, que se atribuye con propiedad a Dios, el Amor verdadero, que le conviene, y que se aleja del que es propio del cuerpo y que puede quebrarse, que él define como simulacro o degradación.

²⁹ *Ambiguum* 35, PG 91, 1288 D-1289 AB, vol. II, 69-71.

³⁰ *Cf. De divinis nominibus* 5,5, PG 3, 820 A.

³¹ *Cf. De divinis nominibus* 4,3, PG 3, 697 A.

³² *Cf. De divinis nominibus* 5,4, PG 3, 817 D.

³³ *Cf. BOLAND* (1996).

Concluye que son muchos los que son incapaces de entender la simplicidad del Amor único de Dios. El exceso de bondad es el que lleva a Dios al anhelo de crear, perfeccionar, conservar y, en fin, atraer a Sí todas las cosas. Máximo, por su parte, coliga este amor divino con la gracia y la deificación, movimientos, respectivamente, de la procesión y del retorno, como se lee en Ep 2³⁴. Así, el Confesor no considera los principios generales de la participación como caracteres fundamentales del ser creado, sino como participación sobrenatural en Dios, por la gracia, según el orden de la salvación. Si el ps. Dionisio había enfatizado que las procesiones ocurren desde Dios, como una suerte de acción en y de las criaturas, Máximo desplaza el concepto platónico de la participación, que no se halla en el ser creado como tal, sino que pertenece a la esfera de la gracia sobrenatural. En *Ambiguum* 25 leemos:

No todo lo que es predicado de la causa, como causa, debe necesariamente ser predicado de su naturaleza. Pues no resulta racional mantener, por ejemplo, que lo que es predicado de un hombre sabio (porque él es sabio), o de un rey (por su majestad), puede también ser predicado de su naturaleza subyacente, esto es, del hecho de que son seres humanos, y en consecuencia ilícitamente adoptar en la definición de la esencia de sus naturalezas subyacentes lo que es dicho de la sabiduría como tal, o de la majestad como tal [...], pues estas no contribuyen a la completitud de su definición³⁵.

La Providencia, pues, procede de un Dios imparticipable, es el hacerse del ser desde la fuente absoluta. La naturaleza de la fuente se halla más allá de la unidad y de la distinción³⁶, pero los dones divinos están en el propio Dios. El ps. Dionisio –y Máximo tras él– afirma que estas procesiones divinas se predicán por completo de Dios, pero Él, con todo, está trascendentalmente más allá de toda categoría de unidad y distinción. Una inquietante consecuencia de lo anterior es que podría parecer que el ps. Dionisio sugiere un Dios más allá del propio Dios. La idea de un Dios más allá de la propia Trinidad que lo constituye introduce al que es previo a la creación, pero que depende también de ella. Como Gersch arguyó:

La mayor transformación doctrinal que aportaron los neoplatónicos cristianos cabe que sea comprendida como la de la algún modo vacilante trans-

³⁴ EP 2, PG 91, 392 D-408 B.

³⁵ *Ambiguum* 25, PG 91, 1264 D-1265 A, 17.

³⁶ Con respecto al ps. Dionisio, cf. JONES (2005). En lo relativo a Máximo, cf. TÖRÖNEN (2007).

ferencia de la tríada del Ser, Vida, y Sabiduría al propio Primer Principio. Los elementos esenciales de esta transformación parecen haber sido los siguientes. La arcana idea de que Dios se halla elevado causalmente sobre la tríada y el mundo sensible se mantiene [...], pero, dado que se percibe que esta doctrina acaso deje demasiado del proceso causal a los intermediarios, el Primer Principio es equiparado ahora a la reflexión jerárquica de los tres términos en todos los niveles de la realidad [...]. Sin embargo, una tensión se genera consecuentemente entre dos concepciones opuestas de Dios, que solo puede ser resuelta permitiéndole [...] permanecer trascendente [...], [y] equiparándole a la vez a la Tríada³⁷.

Perl, por su parte, establece que, como causa, la referida previedad debe ser anterior a sus efectos, aun no teniendo subsistencia separada, pues existe solo *qua* causa, esto es, en relación a aquellos, y así depende de ellos en lo ontológico³⁸. Este estudioso describe la metafísica del ps. Dionisio como un *teofanismo*, pues no otra descripción puede abarcar la unidad en la apariencia que elude a la vez monismo y dualismo. Tal como él mismo lo expone,

la relación entre apariencia y lo que aparece es irreductible a unidad o dualidad, y no puede expresarse en otros términos que los de [...] manifestación, imagen, expresión³⁹.

De acuerdo con Máximo, la teofanía divina se halla coligada a la cristología en los *logoi*. Así, este teofanismo deviene cristofanismo en su metafísica⁴⁰. Máximo pensaba que la encarnación había de suceder aun cuando los hombres no hubiesen pecado. El mundo es la auto-multiplicación de Dios, pero no se trata de una unidad panteísta de Dios equiparado al mundo (la relación procesual no es substantiva, sino causal, en una suerte de acosmismo). Según el ps. Dionisio, Dios debe diferenciarse de Sí mismo con el fin de crear, pero tendrá que convertirse en hacedor, con el objeto de ser, en último término, diferenciado. La creación solo existe en tanto que participa de lo divino, y su instancia final es volver a Él como al reposo deseado. Leemos en *Ambiguum* 41:

Él recapituló sobre Sí, de manera apropiada a Dios, todas las cosas, mostrando que la entera creación es una, como si fuera otro ser humano, completo

³⁷ GERSCH (1987): 165-167.

³⁸ PERL (1992): 62.

³⁹ PERL (2008): 34.

⁴⁰ Cf. PERL (1994).

por el mutuo unirse de todos sus miembros, inclinándose hacia Él en la totalidad de su existencia, de acuerdo con una idea inamovible, única, simple, indefinida⁴¹.

La paráfrasis sobre unos versos de San Gregorio, en *Ambiguum* 71, lleva a Máximo a ilustrar el proceso del siguiente modo, en otra contemplación:

Quizá el maestro esté diciendo que Dios, que es superior a todo, conduciéndonos a través de la naturaleza de las creaciones visibles, como si fuera una suerte de relato, busca asombrarnos o atraer nuestra atención por la visión y conocimiento de estas cosas, como si fuéramos semejantes a niños, tras lo cual nos dirige a la contemplación de los principios más espirituales en estas cosas, y finalmente, por medio de la teología, elevándonos al conocimiento místico de Sí mismo, en la medida en que este es posible⁴².

La auto-reversión divina es viable a través de la creación, aunque, irrumpiendo en la multiplicidad, Él no deja su propia unidad, sino que procede hacia las cosas permaneciendo enteramente en Sí mismo. Tal como Gersch observa, el cambio de terminología operado por el ps. Dionisio no altera el sentido en un texto en el que Dios se describe no solo como el objeto del amor, sino como el Amor mismo, pues el Creador constituye el objeto de toda aspiración, ya que, puesto que el Creador es la revelación de la propia esencia divina, su revelación de Sí mismo a Sí mismo, el amor que la criatura mantiene hacia Él es el propio amor de Dios por Sí mismo. En el capítulo segundo de *De divinis nominibus*, el ps. Dionisio se muestra reticente en su cometido de explicitar si la auto-multiplicación de Dios es interna a Él mismo o un proceso extrínseco a Él. Al entregarse a todos los seres y derramar sobre ellos las participaciones de todos los bienes, se diversifica y se acrecienta, y se multiplica indivisiblemente en su unidad. Por cuanto Dios es supraesencialmente Ser, y da el ser a los seres, y produce todas las esencias, se dice que ese Uno que es se multiplica al crear Él muchos seres, sin sufrir menoscabo, y que permanece Uno en esa multiplicación, y unido en tal irradiación, y completo en la distinción, por estar de forma eminente por encima de todos los seres, y por su interés en unificar todo, y por la efusión que en nada hace mengua de las no aminoradas participaciones de Él. Pero incluso siendo Uno y comunicando participación del

⁴¹ *Ambiguum* 41, PG 91, 1312 AB, vol. II, 114-115.

⁴² *Ambiguum* 71, PG 91, 1413 C-1413 D, vol. II, 324-325.

Uno a todas las partes, y al uno y a la multitud, permanece sin embargo Uno del mismo modo supraesencialmente, sin ser parte de una multitud o un conjunto de partes. Y de esta manera, ni es uno ni participa del uno, sino que por encima de eso es Uno que es superior al uno, uno y todo, plenitud sin límites, que produce, perfecciona y conserva toda unidad y multiplicidad.

Máximo retoma una doctrina que se tornará fundamental en su pensamiento filosófico, como puede probar su paráfrasis del pasaje de *De divinis nominibus* 2.1, en el que el ps. Dionisio refería lo anterior. El elemento de moción implícito en la aspiración de la criatura hacia Dios es examinado con detenimiento por el Confesor:

Todo lo que [...] es movido como consecuencia de una causa es también creado, y si el fin de lo que es movido es la causa a consecuencia de la cual ello está en moción, esta causa es necesariamente la misma causa a consecuencia de la cual fue creado y existe. De esto se sigue que la causa de lo que sea que exista y es movido en cualquier sentido y de acuerdo con la naturaleza, es una causa singular que circunscribe tanto el principio como el bien a los que todo lo que existe y es movido deben su existencia y moción. Pues se trata de un poder activamente eficaz y que de una manera divinamente adecuada a la vez crea (en tanto que es principio) las cosas que existen y despliega, y (en tanto que es el fin) providencialmente hace retroceder las cosas que están en moción al límite último que ha establecido para ellas. Así, si cada ser que es movido (lo que significa que ha sido creado) existe y está en moción y ha sido creado a consecuencia de una causa, entonces todo lo que no existe como consecuencia de una causa, no es, obviamente, ni creado ni movido. Pues aquello que no tiene una causa de ser no es movido en absoluto. Si, pues, el incausado es necesariamente no movido, se sigue que Dios no es movido, en la medida en que no debe su ser a una causa, siendo Él mismo causa de todos los seres⁴³.

Sin embargo, y aunque

el Divino por esencia y naturaleza es completamente inmóvil, tanto que carece de límites, es incondicionado e infinito, de modo parecido a un principio científico que exista en la substancia de los seres, se dice que se mueve, pues que providencialmente mueve a cada uno y todos los seres (de acuerdo con el principio por el cual cada uno es naturalmente movido), y como causa de los seres puede recibir –sin sufrir cambio alguno– todos los atributos de los seres de los cuales es causa. Esto es aquello sobre lo que el teólogo y gran areopagita, San Dionisio, inquiría cuando preguntó: «¿Qué quieren significar los teólogos

⁴³ *Ambiguum* 23, PG 91, 1257 D-1260 A, vol. II, 2-5.

Exigua otredad de Dios en lo creado según los *Ambigua* de Máximo el confesor

cuando llaman a la vez a lo Divino *Deseo* y *Amor*, y por la otra, *Deseado* y *Amado?*», y responde diciendo: «Pues Él, por el uno, es movido, pero por el otro mueve»⁴⁴.

Según *De divinis nominibus* (4, 14),

Él es movimiento simple de amor que se mueve por sí mismo, actúa por sí mismo, preexiste en el Bien y desde el Bien se derrama a los seres y regresa de nuevo. Así, el amor divino no tiene principio ni fin, como un círculo eterno que gira indefectiblemente y que siempre permanece igual, que siempre se mueve, que siempre está quieto, que siempre se restablece⁴⁵.

Expresado con mayor claridad: en tanto que Dios es deseo y amor, es movido, pero en cuanto es deseado y amado, mueve hacia Sí todas las cosas capaces de deseo y amor. Escribe Máximo:

El Divino es movido en la medida en que crea una condición intrínseca de deseo y amor en los seres capaces de recibirlos, y se mueve en la medida en que naturalmente atrae el anhelo de aquellos que son movidos hacia Él. Y, de nuevo, se mueve y es movido, puesto que desea ser deseado y ama ser amado⁴⁶.

Se pregunta Máximo sobre el motivo por el cual Gregorio el teólogo (esto es, Gregorio Nazianzeno, *Or.* 29, 2)⁴⁷ dice que la mónada se mueve desde el principio, e introduce este símil: siendo que la luz induce el poder de la vista para ver, puede decirse que es sujeto de moción, aunque hablando propiamente no es movida, sino que antes mueve a la vida y la visión. Y así concluye que Dios mueve y es movido, dado que está sediento de que se tenga sed de Él, tal como Gregorio lo expresara (*Or.* 31, 25-17)⁴⁸. Es así que en el *Logos* se hallan todas las ideas particulares de las criaturas. Por ello, cuando tienden a realizarse, estas son compelidas a amarle y a reencontrarse las unas con las otras en su amor. Por esta abertura radical a lo trascendente, el mundo no tiene necesidad de adición alguna ni de sustracción para devenir mejor:

Habiendo así entendido la creación, incluidos sus armoniosos equilibrios, relaciones de analogía y beneficio que cada parte da al todo, y viendo que todas

⁴⁴ *Ambiguum* 23, PG 91, 1260 B, vol. II, 5-7.

⁴⁵ Cf. *De divinis nominibus* 4.14, PG 3, 712 C.

⁴⁶ *Ambiguum* 23, PG 91, 1260 C, vol. II, 6-7.

⁴⁷ *Orationes Theologicae* SC 250: 180 II, 13-14.

⁴⁸ *Orationes Theologicae*, SC 250: 322-330. Véase *Ambiguum* 23, 1260 C, vol. II, 6-7.

las cosas son perfectas, pues han sido sabia y providencialmente creadas de acuerdo con el principio de su creación, y que todo lo que ha llegado al ser no puede ser mejor ordenado que tal como lo es ahora, los santos aprehenden de la existencia del Creador a partir de las cosas creadas por Él⁴⁹.

En todos los seres espirituales Dios ha depositado secretamente la facultad de reconocerlo:

Por haber ocultado el conocimiento de Sí mismo en cada una de las sustancias racionales como la primera de sus potencialidades, Dios nos dio a nosotros, seres humanos inferiores, como generoso Señor, un natural anhelo y deseo por Él, combinándolo naturalmente con el poder de la razón, de modo que con facilidad podemos conocer los caminos a través de los cuales este anhelo puede ser satisfecho⁵⁰.

Dios ha plantado, en la naturaleza de los humildes humanos, el amor y el deseo de Él, concediéndonos también el instinto de buscarle a través de las cosas del mundo. Este amor, con todo, es incapaz de alcanzar su fin por sus propios medios. Así, aunque Máximo insiste en la completa gratuidad de la gracia, la unidad concreta de naturaleza y supranaturaleza, resaltada por él, parecería comportar cierta necesidad metafísica. La gracia, en efecto, no es adquirida más que por aquel que ya tiende hacia ella naturalmente. De este modo, Él es movido en el intelecto que lo recibe, sea este angélico o humano, en la medida en que, a través y en la misma deidad, el intelecto inquiere por los conocimientos que le son propios. Así, indivisiblemente enseña al intelecto el principio de unidad:

se dice, en consecuencia, que la deidad es movida en la medida en que es la causa de la búsqueda [...] de la mente, del entendimiento del modo de subsistencia divina⁵¹.

Gramaticalmente, *el mover hacia sí* es de algo otro hacia uno mismo antes que de uno mismo hacia Sí (como parecería en propiedad según la teoría de la auto-reversión). Conceptualmente, sin embargo, las dos nociones son la misma. Si Dios se auto-multiplica en las criaturas, es Él mismo, desde una

⁴⁹ *Ambiguum* 10, PG 91, 1176 B, vol. I, 282-285.

⁵⁰ *Ambiguum* 46, PG 91, 1361 AB, vol. II, 212-213.

⁵¹ *Ambiguum* 24, PG 91, 1260 D, vol. II, 6-9.

aparente otredad, quien se dirige de nuevo hacia Sí. Máximo considera al ps. Dionisio un predecesor en la idea de que la creación consiste en la auto-multiplicación de la esencia divina. El *Logos* es benevolentemente revelado en todas aquellas cosas que se derivan de Él. De acuerdo con el rango de cada una, es multiplicado, y recapitula todas las cosas hacia Sí (εἰς ἑαυτὸν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιούμενον)⁵².

En *Ambiguum* 7, había afirmado:

Él, en Sí mismo, en virtud de su infinita trascendencia, es inefable e incompreensible, y existe más allá de toda la creación y más allá de todas las diferencias y distinciones que existen y pueden ser concebidas en Él. Creemos también que este mismo Uno es manifestado y multiplicado en todas las cosas que tienen su origen en Él, en una manera apropiada al ser de cada una. Se sigue que cada uno de los seres racionales e intelectivos, en la medida en que ha sido creado con el *Logos* que existe en y con Dios, es también llamado una *porción de Dios* (μοῖρα τοῦ Θεοῦ), precisamente debido a aquel *Logos* que, como se ha dicho, preexiste en Dios⁵³.

Y continúa:

Si tal ser se mueve de acuerdo con su *logos*, viene a ser en Dios –en quien el *Logos* de su ser preexiste– como en su Origen y Causa. En tanto que no desea y ansía conocer nada aparte de su propio origen, no emana lejos de Dios, bien al contrario, en un movimiento ascendente hacia Dios deviene Él, y se dice que es una porción de Dios, a través de su propio modo de participación en Él, puesto que, de acuerdo con la naturaleza, sabía y racionalmente, y a través de un movimiento propiamente ordenado, alcanza su propio origen y causa, no teniendo ningún otro lugar donde ser llevado más que a su propio comienzo y, más allá de la ascensión y la restauración, al *Logos* con acuerdo al cual ha sido creado. No otro modo [tiene] de ser movido, ya que su movimiento hacia el fin divino toma como su límite último el propio fin divino⁵⁴.

⁵² El concepto *anakephalaiosis*, que traducimos como ‘recapitulación’, podría traducirse también como ‘concentración’, ‘recogimiento’ o ‘recaudación’, pues indica una idea de retorno o circularidad. Cf. al respecto Ef 1, 10. Máximo recurre aquí a un término (*repetitio antedictorum per capita*) usado normalmente para describir el proceso por el cual un orador o dialéctico compendia un argumento.

⁵³ *Ambiguum* 7, PG 91, 1080 B, 96-97.

⁵⁴ *Ambiguum* 7, PG 91, 1080 C, 97-99.

El habitar la presencia de la unidad divina en el ser finito no puede comprenderse sino como una paradoja: la individualidad y la diversidad recíprocas de las criaturas a su perfección, pero también su identificación en la totalidad del cosmos, constituyen una paradoja, en conformidad con la manera inefable según la cual opera la unión, singularizándolo:

Todas las cosas están eficientemente unidas por la providencia de Dios, quien las crea. Pues es altamente improbable que Dios, siendo bueno, no sea bienhechor, o que pueda ser bienhechor sin ejercer la providencia⁵⁵. [Además], en la medida en que procura [...] a las criaturas el ser, les proporciona también Su asistencia⁵⁶.

Parafraseando a Nemesio, Máximo sostiene que la providencia es la sostenida atención que Dios presta a todas las cosas, que puede también definirse como el propósito divino –si queremos, aduce Máximo, usar la fraseología de aquellos a los que llama maestros–, de lo que concluye que todo lo que ocurre lo hace por la razón correcta y no podría haber ocurrido de otro modo mejor. Hasta tal punto es así, que la idea fundamental de todo ser, de imposible confusión con la de otro, no puede ser destruida:

Toda actividad (ἐνέργεια) divina prueba la presencia de Dios en modo entero e indivisible, siempre presente en cada cosa particular, de acuerdo con el *logos* por el cual aquella cosa existe en su propio modo. Pero, ¿quién será capaz de pensar y de formular exactamente cómo Dios puede a la vez estar universalmente en todas las cosas y de una manera particular en cada una, indivisible e indiviso, ni compartido según la multitud infinita de las cosas en las que habita, ni contrayendo y fusionando todas las diferencias de estos seres en una totalidad singular, sino que, al contrario, es verdaderamente todo en todo, sin no obstante salir jamás de su propia e indivisible simplicidad?⁵⁷

La verdad de la Escritura es desvelada por Máximo describiendo el mundo entero como un juego de Dios. La sublime Palabra juega:

Al igual que se ocupa a los niños con flores y ropas multicolores, como se le habitúa más adelante a un juego más serio, el de los estudios, así Dios nos eleva por el juego de la naturaleza y, después, por el de la Escritura. El ps.

⁵⁵ Máximo parafrasea aquí a Nemesio, *De natura hominis* 42, como lo hace en sucesivos pasajes de este *Ambiguum*.

⁵⁶ *Ambiguum* 10, PG 91, 1189 A, vol. I, 310-311.

⁵⁷ *Ambiguum* 22, PG 91, 1257 AB, vol. I, 450-451.

Exigua otredad de Dios en lo creado según los *Ambigua* de Máximo el confesor

Dionisio y Juan de Escitópolis habían ya argüido que la verdad escrituraria se asemeja a la poética y que se sirve de esta para la educación del espíritu humano, que no era aún capaz de adquirir una doctrina más elevada⁵⁸.

Quien es un *abogado genuino de Dios* llega a entender que

desde el inicio ha recibido el ser y la participación en lo que es naturalmente bueno, y es conformándose a este principio mediante la inclinación de su voluntad y por su libre arbitrio como él se apresura a llegar a su fin, iniciándose con diligencia en el loable derrotero que le conduce sin yerro a su punto de origen. Tras haber andado el derrotero, la persona llega a ser Dios, recibiendo de Dios el ser Dios. En tal persona la palabra del apóstol se cumple («en Él vivimos y nos movemos y somos»⁵⁹), pues ella llega a *ser en Dios* a través de la precisa atención, ya que no ha falseado el *logos* de su ser que preexiste en Dios, y ella *se mueve en Dios* de acuerdo con el *logos* que preexiste en Él, y *vive en Dios* de acuerdo con el *logos* del ser eterno que también lo hace. En esta vida ha llegado ya a ser uno con Él y está con Él⁶⁰.

La otredad desplegada por Dios con el objeto de ser amado y deseado regresa a Él, como si de una otredad especular se tratara.

BIBLIOGRAFÍA

I.- Fuentes

Clemente de Alejandria, *Fragmenta ex libro* de Providentia, PG 9, cols. 749-752. ps. Dionisio (1987), *The Complete Works*, ed. de C. Luibheid, N. York: Paulist Press. — (1990), *Corpus Dionysiacum*, ed. de B. Suchla, Berlin-N. York: Walter de Gruyter.

Gregorio Nazianzeno, *Orationes Theologicae*, PG 36.

Juan de Escitópolis, *Scholia in Dionysii Areopagitae librum* De divinis nominibus, PG 4, cols. 185-432.

⁵⁸ *Ambiguum* 71, PG 91, 1413 BD, vol. II, 322-325.

⁵⁹ Act 17, 28.

⁶⁰ *Ambiguum* 7, PG 91, 1084 AB, vol. I, 102-103.

- Máximo el Confesor (1980), *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium I. Quaestiones I-LV, una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaë*, ed. de C. Laga y C. Steel, Turnhout: Brepols Publishers.
- (1990), *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium II. Quaestiones LVI-LXV, una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaë*, ed. de C. Laga y C. Steel, Turnhout: Brepols Publishers.
- (1996), *Letter 2: On Love*, en: A. LOUTH, *Maximus the Confessor*, N. York: Routledge, págs. 84-93.
- (2014), *Maximos the Confessor, On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, ed. y trad. de Nicholas Conostas, 2 vols., Cambridge, MA-London: Harvard UP [Dumbarton Oaks Medieval Library 28-29].
- Nemesio de Émesa (1975), *De natura hominis Némésius d'Émèse; traduction de Burgundio de Pise*, ed. de G. Verbeke y J. R. Moncho, Leiden: Brill.
- Orígenes (1967), *Contra Celso*, Madrid: BAC.
- Proclo (1965), *Proclus' Commentary on the First Alcibiades*, trad. de William O'Neill, The Hague: Nijhoff.
- (2011), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trad. de Glenn R. Morrow y John M. Dillom, Princeton: UP.

2.- Estudios

- ASHER, R. E. (1978), «The Mystical Theology of Maximus the Confessor», *The American Benedictine Review* 29, 87-95.
- BALTHASAR, H. U. von (1940), «Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis», *Scholastik* 15, 16-38.
- (1961), *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln: Johannes-Verlag (2ª ed. revisada).
- BATHRÉLLOS, D. (2004), *The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, Oxford-N. York: Oxford UP.
- BERTHOLD, G. C. (1987), «The Church as Mysterion: Diversity and Unity according to Maximus the Confessor», *The Patristic and Byzantine Review* 6, 20-29.
- (1993), «Levels of Scriptural Meaning in Maximus the Confessor», *Studia Patristica* 27, 129-144.
- BLOWERS, P. M. (1992), «Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of Perpetual Progress», *Vigiliae Christianae* 46, 151-171.

- (1993), «The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor», *Studia Patristica* 27, 145-149.
- (2011), «The Dialectics and Therapeutics of Desire in Maximus the Confessor», *Vigiliae Christianae* 65, 425-451.
- (2012), *Drama of the Divine Economy. Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford-N. York: Oxford UP.
- BOLAND, V. (1996), *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis*, Leiden: E. J. Brill.
- BOOJAMRA, J. (1976), «Original Sin according to St. Maximus the Confessor», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20, 19-30.
- BRADSHAW, D. (2007), *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Oxford-N. York: Oxford UP.
- COOPER, A. (2001), «Maximus the Confessor and the Structural Dynamics of Revelation», *Vigiliae Christianae* 55, 161-186.
- (2005), «*Ambiguum* 7: A Dynamic Ontology», en: A. COOPER (ed.), *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, wholly Deified*, Oxford-N. York: Oxford UP, págs. 74-95.
- DALEY, B. (2006), *Gregory of Nazianzus*, London: Routledge.
- DALMAIS, I.-H. (1948), «Saint Maxime le Confesseur, docteur de la charité», *La Vie Spirituelle* 79, 296-303.
- (1952), «La théorie des *logoi* des créatures chez S. Maxime le Confesseur», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36, 244-249.
- (1984), «L'innovation des natures d'après S. Maxime le Confesseur (à propos de *Ambiguum* 42)», *Studia Patristica* 15, 285-290.
- DYSINGER, L. (2001), «The *Logoi* of Providence and Judgement in the Exegetical Writings of Evagrius Ponticus», *Studia Patristica* 37, 462-471.
- EWING, J. D. (2008), *Clement of Alexandria's Reinterpretation of Divine Providence: The Christianization of the Hellenistic Idea of Pronoia*, Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- GERSCH, S. (1978), *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden: E. J. Brill.
- HARRISON, V. (1991), «*Perichoresis* in the Greek Fathers», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 35, 55-63.
- JONES, J. D. (2005), «An absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionysus Areopagite», *The Thomist* 69, 371-406.

- KARAYANNIS, V. (1993), *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris: Beauchesne.
- LILLA, S. (1980), «The Notion of Infinitude in Ps. Dionysus Areopagita», *Journal of Theological Studies* 31, 93-103.
- MERLAN, P. (1975³), *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- PERL, E. (1992), *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*, Ann Arbor, MI: University Microfilm International (UMI).
- (1994), «Hierarchy and Participation in Dionysus the Areopagite and Greek Neoplatonism», *American Catholic Philosophical Quarterly* 68, 15-30.
- (2007), *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany, NY: Suny Press.
- PLASS, P. (1980), «Transcendent Time in Maximus the Confessor», *The Thomist* 44, 259-277.
- ROQUES, R. (1954), *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris: Aubier.
- SHERWOOD, P. (1958), «Exposition and the Use of Scripture in St. Maximus as Manifest in the *Quaestiones ad Thalassium*», *OCP* 24, 202-207.
- STEAD, C. (1977), *Divine Substance*, Oxford: UP.
- TÖRÖNEN, M. (2007), *Union and Distinction in the Thought of Maximus the Confessor*, Oxford-N. York: Oxford UP.
- WARE, K. (1975), «God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction», *Eastern Churches Review* 7, 125-136.

DISCUSIONES Y RESEÑAS

- Á. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Επιγραφές Πολυρρηνίας* (por J. PÉREZ CABRERA), 291.– S. FITZGERALD JOHNSON, *The World of Eastern Christianity, 300-1500*, vol. 6, Languages and Cultures of Eastern Christianity: Greek (por J. ÁNGEL Y ESPINÓS), 294.– *Leonzio di Neapoli, Niceforo prete di Santa Sofia, Vite dei saloi Simeone e Andrea*, a cura di P. Cesaretti, introduzione di L. Rydén (por J. SIMÓN PALMER), 297.– C. CORDONI-M. MEYER (EDS.), *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen* (por J. SIMÓN PALMER), 301.– A. BERGER, *Accounts of Medieval Constantinople: The Patria* (por P. BÁDENAS DE LA PEÑA), 305.– *Eustathii Thessalonicensis Exegesis in canonem Iambicum Pentecostalem*, recensuerunt indicibusque instruxerunt P. CESARETTI-S. RONCHEY (por M. CABALLERO), 309.– R. MUNTANER, *Η εκστρατεία των Καταλανών στην Ανατολή, μετάφρασις από τα καταλανικά, πρόλογος, εισαγωγή, σχόλια του Νίκου Πρατσίνη* (por E. AYENSA), 311.– W. J. AERTS, *The Byzantine Alexander Poem* (por L. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ), 315.– *La vida sobre una columna: Antonio. Vida de Simeón Estilita; Anónimo. Vida de Daniel Estilita*, introd., trad. y notas de José Simón Palmer (por J. R. DEL CANTO NIETO), 318.– C. JANÉS-S. ANTÍOCOS, *El Greco. Tres miradas: Cervantes, Rilke, Antonio López* (por J. R. DEL CANTO NIETO), 322.– Lluvia de versos y pasiones: Y. RITSOS, *Romiosyne. La Señora de las Viñas*, ed. bilingüe, trad., pról. y notas de Juan José Tejero; K. DIMULÁ, *La pasión de la lluvia*, ed. bilingüe, trad. y pról. del grupo Πέμπτη στις πέντε; K. VRACHNOS, *Encima del subsuelo*, ed. bilingüe y trad. de Kostas Vrachnos y Juan Vicente Piqueras, pról. de Alberto Santamaría (por J. R. DEL CANTO NIETO), 325.– Chr. STAVRAKOS, *The Sixteenth Century Donor Inscriptions in the Monastery of the Dormition of the Virgen (Theotokos Molybdoskepastos). The Legend of the Emperor Constantine IV as Founder of Monasteries in Epirus* (por J. M. FLORISTÁN), 331.– G. VARRIALE, *Arrivano li turchi. Guerra navale e spionaggio nel Mediterraneo (1532-1582)* (por J. M. FLORISTÁN), 334.– M. CASTILLO DIDIER, *Vida de Kavafis* (por L. A. DE CUENCA), 337.– R. BYRON, *Rusia*, ed., intr. y trad. de J. J. Fornieles Alférez (por G. VESPIGNANI), 340.–