

LA PERSONA EN MÁXIMO EL CONFESOR.

Una perspectiva onto-teológica

Miguel Escobar Torres



Tesis Doctoral en Filosofía

Director de tesis: Jesús de Garay Suárez-Llanos

Codirector de tesis: Marcelo López Cambronero

Universidad de Sevilla

Mayo 2018

LA PERSONA EN MÁXIMO EL CONFESOR

A Fernanda

ÍNDICE

Agradecimientos.....	13
Prólogo.....	15

Primera parte

INTRODUCCIÓN

I. STATUS QUAESTIONIS	21
1. Vida y obra de Máximo el Confesor	21
2. Producción literaria.....	28
3. Estudios realizados	31
4. Sobre esta investigación	37
II. FUENTES E INFLUENCIAS DE MÁXIMO	39
1. Introducción.....	39
2. La tradición ascética: Evagrio Pónico y Pseudo-Macario	42
3. La noción apolinarista de ‘persona’	45
4. Los Capadocios: los orígenes trinitarios del concepto de ‘persona’	48
5. La filosofía clásica: Aristóteles y Platón en el pensamiento de Máximo	52
6. La gestación del concepto cristiana de ‘persona’: la controversia entre Nestorio y Cirilo de Alejandría	58
7. Profundizando en el concepto de ‘persona’: el Neocalcedonismo de Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén	64
8. Conclusión.....	67

Segunda parte

ONTOLOGÍA Y PERSONA

III. PERSONA Y PARTICULARIDAD	71
1. Definiciones de ‘persona’	71
1.1. <i>Lo particular, lo propio y el individuo</i>	72
1.2. <i>Lo que existe por sí mismo</i>	75
1.3. <i>Hipóstasis, idiomas y naturaleza particular</i>	77
1.4. <i>El λόγος del ser por sí mismo</i>	81
1.5. <i>La mera particularidad</i>	83
2. Homogeneidad ontológica de la hipóstasis	85
2.1. <i>La racionalidad</i>	86
2.2. <i>La libertad</i>	88
2.3. <i>Relacionalidad</i>	91
2.4. <i>La autoconciencia</i>	94
2.5. <i>La particularidad</i>	98
3. Hipóstasis-realidad e hipóstasis-persona: la explicación de D. Bathrellos	99
4. El ‘quién’ y el ‘yo’ ontológico. Una aproximación de Von Balthasar	102
5. Un espacio ontológico de autonomía.....	105
IV. LA FÓRMULA DE LAS NATURALEZAS	109
1. Introducción.....	109
2. Varias formulaciones	110
3. La cláusula de la exterioridad: naturalezas <i>desde las cuales</i> es la hipóstasis.....	113
3.1. <i>Introducción</i>	113

3.2. <i>¿La cláusula del origen?</i>	114
3.3. <i>La exterioridad mutua de las naturalezas</i>	116
4. La fórmula de la interioridad: naturalezas <i>en las cuales</i> es la hipóstasis	119
4.1. <i>Consideraciones previas</i>	119
4.2. <i>Presencia y contenido</i>	120
4.3. <i>El todo y las partes: la perijóresis</i>	121
4.4. <i>Recapitulación</i>	126
5. La fórmula de la identidad: naturalezas <i>las cuales es</i> la hipóstasis.....	128
5.1. <i>Ser, existir y subsistir</i>	128
5.2. <i>Secundidad</i>	131
5.3. <i>Transparencia</i>	133
5.4. <i>Simultaneidad</i>	135
5.5. <i>Una explicación simple</i>	137
6. Conclusión.....	141
V. UNA ESENCIA CON IDIOMAS	145
1. Introducción.....	145
2. El origen del término ‘idioma’: el debate entre Leoncio de Bizancio y los nestorianos.....	148
3. La terminología leonciana en Máximo	151
4. ‘Una esencia con idiomas’	155
5. Consideraciones acerca de los idiomas	159
5.1. <i>Los idiomas como accidentes</i>	159
5.2. <i>Aspectos físicos y psicológicos</i>	161

5.3. Aspectos culturales.....	162
5.4. Idiomas, modo de existencia y naturaleza.....	166
5.5. El λόγος de los accidentes	169
6. Conclusión.....	170

Tercera parte

TEOLOGÍA Y PERSONA

VI. LA TEORÍA DE LOS ΛÓΓΟΙ.....	175
1. Antecedentes de la teoría de los λόγοι.....	175
2. Origenismo evagriano: la preexistencia de las almas	179
2.1. <i>Uso de Gregorio Nacianceno</i>	181
2.2. <i>La tríada reposo-movimiento-creación</i>	182
2.3. <i>Cuerpo y movimiento como realidades negativas</i>	184
3. Corrección maximiana.....	188
3.1. <i>Preexistencia de los λόγοι e inversión de la tríada metafísica</i>	190
3.2. <i>El alma y el cuerpo son creados simultáneamente</i>	192
3.3. <i>Continuidad creación-salvación</i>	195
4. La teoría de los λόγοι.....	197
4.1. <i>Las cuatro dimensiones del λόγος</i>	197
4.1.A. <i>El λόγος como voluntad creadora de Dios</i>	198
4.1.B. <i>El λόγος como presencia de Dios</i>	200
4.1.C. <i>El λόγος como providencia de Dios</i>	202
4.1.D. <i>El λόγος como fin último</i>	203
5. Conclusión.....	206

VII. EL LOGOS DE LA HIPÓSTASIS	211
1. Introducción.....	211
2. Un λόγος para cuanto existe	215
3. Un λόγος propio de cada persona	218
3.1. <i>En el momento apropiado. Un λόγος particular</i>	218
3.2. <i>Recapitulación de los seres en el Logos. Un ‘cierto’ λόγος</i>	220
3.3. <i>El “λόγος del ser por sí mismo” de Leoncio de Bizancio</i>	222
3.4. <i>El λόγος y los cinco modos de contemplación natural</i>	224
4. Diferentes teorías	230
4.1. <i>A. Louth: el λόγος de la naturaleza y el τρόπος de la persona</i>	230
4.2. <i>J.-C. Larchet: el λόγος como elemento ‘individualizante’ de la persona</i>	232
4.3. <i>V. Cvetkovic: la flexibilidad del λόγος individual</i>	234
4.4. <i>Otras teorías</i>	238
5. Conclusión	240
CONCLUSIÓN	245
BIBLIOGRAFÍA	251

AGRADECIMIENTOS

Es una cuestión de humildad, más que de cortesía, el dar gracias por lo que ha sido recibido sin que ninguna obligación se cerniese sobre el donador. En este sentido, me siento impelido a agradecer la abundante ayuda y el continuo ánimo que Jesús de Garay me ha proporcionado, como profesor de historia de la filosofía medieval, así como también tutor de esta tesis doctoral. Él me ha introducido en el fantástico mundo de las cosmovisiones medievales, proporcionándome una amplitud de miras que me hace entender que difícilmente existe un sistema de pensamiento que pueda considerarse desfasado u obsoleto.

Quisiera agradecer también al profesor José Antonio Antón Pacheco la valiosa formación sobre neoplatonismo y mística y el constante apoyo que me ha brindado durante todos los años de mi formación como filósofo.

Igualmente agradezco a José María Garrido Luceño, probablemente el más grande teólogo español de los últimos tiempos. He recibido la gracia de contar con él como mi mentor en teología, aprendiendo muchísimo en largas horas hablando sobre teología en su casa, donde me ha recibido siempre con exquisita amabilidad.

Por otra parte, la filosofía y la filología clásica desafortunadamente no están lo unidas que debieran estar. El profesor Francisco García en el caso del griego, así como Ana Pérez Vega en el caso del latín, han tendido ese puente tan necesario. Quisiera dar gracias a Francisco García, pues me ha dado una preciosa formación en griego clásico de manera desinteresada, y me ha ayudado constantemente a lo largo de estos años resolviéndome dudas sobre textos concretos con extraordinaria pericia.

Mi formación en filosofía bizantina y eslava no habría sido posible sin el constante apoyo del profesor Marcelo López Cambronero, quien, desde Granada, me ha descubierto las maravillas del pensamiento ruso contemporáneo, haciéndome ver también cómo late

en su base el pensamiento bizantino en general, y el de Máximo en particular. Él es, sin duda, uno de los culpables de que esta tesis haya sido posible.

Quiero agradecer también a Agustín María García López, Jesús Fernández Muñoz, Wladislaw Zuziak, Teresa Obolevitch y Marek Urban, pues han accedido a leer parte de este ensayo y me han ofrecido la valiosa opinión que tienen al respecto.

Finalmente, quiero agradecer a quienes, en la cotidianeidad diaria, han sido mis interlocutores y me han espoleado para desarrollar mis propias teorías acerca de cuanto estudio, haciendo posible que el trabajo no sea la mayor parte de las veces solitario. Por eso quiero dar las gracias a mi futura esposa, Fernanda Verdún, y a mis padres, pues ellos han sido vitales a lo largo de todo el proceso, sirviéndome de acicate para desarrollar esta tesis, del mismo modo que Adeodato estimulaba la mente de san Agustín con cuestiones no siempre fáciles de responder, para que éste pudiera desarrollar su ingente obra.

PRÓLOGO

El presente ensayo estudia la filosofía de Máximo el Confesor, pero no desde un punto de vista meramente erudito o exclusivamente académico, sino considerando al filósofo del siglo VII como un autor que tiene mucho que ofrecer al pensamiento contemporáneo, sobre todo en lo que se refiere a la superación de los distintos escollos a los que nos han conducido los pensadores modernos. Debo aclarar que no se trata de un caprichoso apego al objeto de estudio de la tesis que pudiera llevar a su autor a considerar, al margen de la producción filosófica de nuestro tiempo, que el filósofo que estudia salvará a la filosofía de la decadencia que actualmente sufre. Eso no es aplicable a esta tesis, o al menos no es cierto que estudie el pensamiento de Máximo -un autor efectivamente muy lejano en el tiempo- al margen de las corrientes actuales de la filosofía. Si un académico me pregunta, como realmente ha hecho, qué pinta Máximo hoy día, le diré que indudablemente mucho, y no sólo porque ejerza una decisiva influencia en autores contemporáneos, que también lo ha hecho, sino que su propia obra, sin necesidad de intermediarios, puede iluminar el presente y descubrirnos un universo pensable para el hombre de hoy. No sin dificultades, pues el hombre moderno ha despojado de ideales su horizonte y se ha asomado al vacío abismal de la nada, pero es precisamente por ello por lo que el de Máximo es un pensamiento que responde a las urgencias presentes. Frente al nihilismo moderno y la filosofía postmoderna del desencanto, Máximo nos descubre un universo lleno de sentido, lleno de luz, lleno de ser. Esa es la razón por la que el célebre teólogo Hans Urs Von Balthasar se apuntó a realizar un profundo estudio sobre el Confesor, encontrando en su filosofía una nueva visión del universo al que definió con la expresión ‘liturgia cósmica’.

En efecto, no se trata de una investigación realizada al margen del devenir histórico de la filosofía. Se puede enmarcar, de hecho, en una corriente filosófica que trata de superar el desencanto producido por el descubrimiento moderno de los límites de la razón a partir del redescubrimiento actual del pensamiento premoderno, previamente liberado de los prejuicios modernos que sobre él recaen. Respecto de la *Radical*

Orthodoxy, Catherine Pickstock, una de sus fundadoras, escribe que, “mientras que el postmodernismo se entrega a la ‘juguetona’ recuperación de la herencia cultural premoderna, la ortodoxia radical redescubre que determinados temas premodernos vuelven a ser viables, y muestra que no estuvieron tan limitados por una ‘metafísica’ dogmática como han tendido a suponer los modernistas y los postmodernistas”¹. En la misma línea, entiendo que Máximo el Confesor puede iluminar el momento presente, y no a través de intermediarios receptores de su pensamiento, sino a partir de la lectura directa de sus obras. En ellas es visible un pensamiento filosófico fuerte capaz de inspirar a las mentes más despiertas de nuestra época, sin miedo a profesar una ontología igualmente fuerte, pues la alternativa en este caso sería un pensamiento débil que asume sus propias limitaciones y reprime su anhelo de trascendencia, lo cual constituye sin lugar a dudas una peor opción. El pensamiento de Máximo es fuertemente ontológico, pero ello no quiere decir que corra el riesgo de ser totalitario e intransigente. Si asumiéramos este postulado, estaríamos cayendo en uno de esos prejuicios modernos que velan más que desvelan el pensamiento anterior al periodo renacentista. Es más, esa ontología fuerte que impregna la obra del Confesor resulta especialmente útil en tanto que allana el camino hacia una superación de los planteamientos psicologistas y subjetivistas del concepto de ‘persona’, puesto que éstos, paradójicamente, no llevan a otro lugar que a la disolución misma del sujeto y, por ende, de la persona. Ésta es, por tanto, la intención del presente estudio: encontrar en Máximo un pensamiento fuerte que permita contemplar a la ‘persona’ desde un punto de vista ontológico e, incluso, como veremos, teológico, superando la limitadora concepción psicologista de los modernos.

Para ello, tras dos capítulos introductorios acerca del *status quaestionis* en el estudio de Máximo y de un recorrido histórico por los autores que ejercieron un mayor influjo en su pensamiento, analizaré uno por uno los distintos aspectos que se desprenden de las varias definiciones que el Confesor ofrece a lo largo y ancho de su obra escrita. En primer lugar, abordaré la definición de ‘persona’ que Máximo ofrece en su *Epístola XV*, unas líneas que tanto extrañan e incomodan a los lectores modernos debido a que parece desembocar en una homogeneidad ontológica que coloca al mismo nivel al hombre y al buey. Siguiendo el lúcido análisis de Melchisedec Törönen en su obra *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, intentaré dar respuesta a la

¹ Pickstock, C., *Mas allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*, Traducción de Víctor Abelardo Martínez de Lapera, Biblioteca Herder, Barcelona, 2005, pp. 17-18.

cuestión, a la vez absurda y sugerente, de Lewis Carroll: ¿puede un ratón ser una persona? En el transcurso de este capítulo, entraré en diálogo con la filosofía moderna, desde Descartes hasta el existencialismo del siglo XX, discutiendo sobre la relación entre la persona y la racionalidad, la libertad, la dimensión relacional-dialógica del ser humano, la autoconciencia y la particularidad. Mostraré cómo, en la filosofía de Máximo el Confesor, la persona sólo tiene que ver con la particularidad, mientras que la racionalidad, la libertad, la relacionalidad y la autoconciencia, si bien están estrechamente vinculadas a la persona, no son constituyentes de ella, sino más bien de la naturaleza. Máximo ofrece de esta manera una vía de escape al psicologismo moderno que confunde, de un modo muy apolinarista, la persona con las distintas regiones del alma humana, constitutiva de la naturaleza, y no de la persona. La persona es, pues, algo más que una mera región de la estructura natural del hombre y, en este sentido, se convierte en un concepto escurridizo, difícil de asir y encerrar bajo los límites de una definición.

Intentaré indagar en la comprensión del concepto de ‘persona’ en Máximo para dar contenido a ese misterioso vacío que aparece como su rasgo más característico. En el capítulo IV trato de sustraer las diversas implicaciones que la fórmula de las naturalezas, así llamada por P. Piret, posee para la definición de la hipóstasis. Analizaré las tres cláusulas que componen esta fórmula, la de la exterioridad, propuesta por Cirilo de Alejandría, la de la interioridad, perteneciente al Concilio de Calcedonia, y la identidad, que constituye la cláusula más importante y es heredada por Máximo de la obra de Leoncio de Bizancio. Esta cláusula propone una identidad entre naturaleza y persona que a primera vista resulta incluso contradictoria y, en este sentido, no ofrece soluciones a los problemas planteados, sino que, más bien al contrario, añade aún más oscuridad al asunto. Profundizaré en el estudio de esta fórmula para extraer las implicaciones que ésta tiene para el concepto de persona y su relación con la naturaleza, tratando de verla a la luz de la nítida distinción entre la persona y la naturaleza basada en que la primera alude a lo particular mientras que la segunda hace referencia a lo común y universal. Esta identidad de persona y naturaleza que parece sugerir la fórmula de las naturalezas está latente también en otra de las definiciones más habituales de hipóstasis que Máximo ofrece, la que la entiende como una esencia con idiomas. Esta cuestión será abordada en el capítulo V, con especial atención al concepto de ‘idioma’, lo que significa y si es atribuible a la naturaleza o a la hipóstasis.

Finalmente, habiendo descartado la definición de la hipóstasis por medio de la naturaleza o cualquier región que a ésta pertenezca, incluidos los idiomas, pasaré a estudiar la teoría de los λόγοι, desarrollada principalmente en el *Ambiguum 7* como respuesta a las tesis origenistas, y las implicaciones que ésta tiene para el concepto de ‘persona’. Entraré en debate con autores como Louth, Larchet, Lossky y Vladimir Cvetkovic a la hora de postular la existencia o inexistencia de un λόγος que pertenezca de suyo a la hipóstasis, distinto al λόγος de la naturaleza. Argumentaré no sólo que es posible que Máximo considerase su existencia, sino que será un postulado necesario para no entrar en contradicción con las tesis origenistas a las que quiere rebatir. Esta noción de λόγος de la hipóstasis nos ofrecerá una respuesta al vacío de contenido que se desprende de la definición de la *Epístola XV*, además de arrojar luz sobre la cuestión de la primacía de la persona sobre la naturaleza. La dimensión teológica, expresada a través del λόγος personal, vendrá al rescate de la dimensión ontológica, que será incapaz de dar detalles acerca de la distinción entre personas de la misma y distinta naturaleza.

El resultado es una tesis que sostiene que el estudio de la obra de Máximo el Confesor ofrece una perspectiva ontológica y, en última instancia, teológica, del concepto de persona, distinta de la perspectiva natural o psicologista, muy vinculada a la conciencia, que desarrollan los filósofos modernos. Esta perspectiva persiste aún en los autores personalistas del siglo XX y XXI que, si bien liberan al concepto de algunos prejuicios de la modernidad, lo cierto es que siguen siendo en gran medida herederos de ésta. Una comprensión de este concepto tal como fue entendido en la filosofía premoderna, como se hace aquí a través del estudio de Máximo el Confesor, ayudará sin duda a este proceso de ‘desmodernización’ y dará un poco de aire fresco a la filosofía de la persona, recuperando el sentido común que tan perjudicado se ha visto en los últimos siglos.

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN

Capítulo primero

STATUS QUAESTIONIS

Para dejar su huella una figura tan emblemática en la historia intelectual, la propia habilidad de Máximo para formar y ser formado debió ser mutua e internamente condicionada por el destino. En el nivel más profundo, cada una de estas habilidades lleva a la otra, y cada una viene a su plenitud sólo cuando una persona ha visto su propia estrella ascendiendo más allá de todas las configuraciones culturales y políticas y debilidades de su época y la sigue con una libertad que sobrepasa el mundo.

(H. URS VON BALTHASAR, *Liturgia Cómica*).

1. Vida y obra de Máximo el Confesor

Hay dos biografías de Máximo el Confesor, a las que se les ha dado mayor o menor importancia en función de la época de su estudio². Una de ellas es la *Vita Maximi*³, que data del siglo X (más de dos siglos posterior a la muerte de Máximo)⁴. Posee, por tanto, más valor hagiográfico que historiográfico. La otra biografía es la *Vida Siríaca*⁵, escrita

² A comienzos del siglo XX fueron publicados varios estudios sobre la vida de Máximo, pero, por su difícil accesibilidad, no gozaron de una repercusión internacional reseñable en el ámbito de la investigación. Entre estos estudios destacan Muretov (1913-14), Epifanovich (1917) y Devresee (1928).

³ En 1967 W. Lackner publicó un estudio sobre este documento: “Zu Quellen und Datierung der Maximovita” (*BHG 1234-3*), en *Analecta Bollandiana* 85, 1967, pp. 285-316.

⁴ Allen, P., “Life and Times of Maximus the Confessor”, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, p. 11: “It is now agreed that the earliest possible date for the *Life* in its present forms is the late tenth century (Neil-Allen, 2003; Roosen 2010)”. Las obras citadas por Pauline Allen son Neil B. y Allen P., *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, OECT, Oxford University Press, Oxford, 2003, y Roosen, B., ‘*Maximi Confessoris Vitae et Passiones Graecae: The development of a Hagiographic Dossier*’, en *Byzantion*, 80, pp. 408-61.

⁵ Un estudio sobre esta biografía: S. Brock, “An Early Syriac Life of Maximus Confessor”, en *Analecta Bollandiana* 85, 1967, pp. 285-316. Este artículo generó una controversia acerca de cuál de las dos biografías era más fiables desde el punto de vista histórico, si la *Vita Maximi* o la *Vie Syriac*. Pauline Allen publicó en 1985 sobre el particular un artículo titulado “Blue Print for the edition of documenta ad vitam

a finales del siglo VII por Gregorio o Jorge de Resh'aina, probablemente un miembro del clero del patriarca de Jerusalén Sofronio⁶, que Sebastian Brock se encargó de presentar al público investigador. Desde entonces la controversia gira en torno a la mayor o menor veracidad de cada una de estas biografías⁷.

Existen dos posiciones enfrentadas: por un lado, los partidarios de la mayor historicidad de la *Vida Siríaca*, entre los que destaca el francés C. Boudignon, y por otro, los que confían más en la veracidad histórica de la *Vita Maximi*, entre los cuales el máximo exponente es el teólogo ortodoxo Jean-Claude Larchet, uno de los pilares básicos del estudio contemporáneo de las obras del Confesor. Cada uno ofrece argumentos muy coherentes, pero los estudios más recientes convienen con Boudignon en que la fiabilidad de la *Vida Siríaca* es mayor que la de la *Vita Maximi*⁸.

Boudignon pone de manifiesto la que, a mi juicio, es la cuestión principal en el mencionado debate: ¿fue Máximo realmente constantinopolitano o la afirmación de dicha procedencia por parte de la *Vita Maximi* no fue más que un intento de ensalzar la capital del imperio como principal sede de la Iglesia? ¿Pudo ser esto una invención del hagiógrafo del siglo X, quedando velada la verdadera procedencia del Confesor? ¿Existen datos suficientes para sostener que Máximo se movió más en un ámbito palestino o sirio?

Esta pregunta no es baladí, pues la formación intelectual difiere según el lugar de procedencia y esto nos puede guiar en la comprensión del pensamiento de Máximo. Hay en la *Vita Maximi* una clara invención hagiográfica que pretende situarlo en Constantinopla: no ha sido posible hallar una referencia histórica a la figura del primer secretario del emperador antes de finales del siglo VII (Máximo muere en 662), cosa que contradice a todas luces el dato que da la *Vita Maximi* de que Máximo era primer secretario del emperador bizantino Heraclio⁹. La introducción de este dato falso se debe

Maximi Confessoris pertinentia”, en *Orientalia Lovanensia Analecta* 18, 1985, pp. 11-21. Hasta nuestros días se sigue debatiendo, aunque parece que cada vez hay más consenso en dar más veracidad a esta última.

⁶ Allen, P., *Op. Cit.*, p. 13.

⁷ Para más información, Boudignon, C., “Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain”, *Orientalia Lovanensia, Analecta*, 2004, 137, pp. 11-43. En este artículo se analiza con detalle la controversia acerca de la veracidad histórica de las dos biografías.

⁸ No es de extrañar que la nueva *Annotated Date-List* de las obras de Máximo, publicada en el volumen de Oxford University Press dedicado a Máximo el Confesor publicado en 2015, se haya inspirado en la *Vida Siríaca* para rehacer el trabajo que hace unas décadas realizó Polycarp Sherwood con base en la *Vita Maximi*.

⁹ Boudignon, C., *Op. cit.*, p. 12. Cita a W. Lackner, *Op. Cit.*, p. 291, n° 3; y a M. F. Auzepy, “De la Palestine à Constantinople (VIIIè-IXè siècles): Etienne le Sabaïte et Jean Damascène”, en *Travaux et Mémoires*, 12, 1994, pp. 183-218. Este último estudio pone de manifiesto que otras hagiografías usan la misma estrategia para situar al santo en Constantinopla, como en el caso de Esteban el Himnógrafo y Juan Damasceno.

a la intención de hacer una apología de la sede de Constantinopla frente a otras sedes orientales importantes, como Alejandría, Antioquía e incluso Jerusalén. De hecho, el argumento del propio Larchet consiste también en el elogio de la sede de Constantinopla más que en un análisis riguroso del contexto histórico:

L'aisance de Maxime dans l'abstraction, son sens de la dialectique, l'agilité et la rigueur de son raisonnement, la précision de sa pensée, sa dextérité dans le maniement de concepts recherchés et subtils, sa capacité d'en adapter le sens à ses conceptions sont des signes auxquels se reconnaît une formation intellectuelle de haut niveau, de même que sa connaissance des néo-platoniciens et d'Aristote inclinent à penser qu'il a fait des études universitaires.¹⁰

Del pasaje de Larchet se desprende que, según el teólogo francés, un pensador formado en las escuelas de Alejandría o Antioquía no podría alcanzar la capacidad de abstracción, el sentido de la dialéctica, la agilidad y rigor del razonamiento, la precisión en el manejo de conceptos sutiles y el conocimiento de la filosofía de los neoplatónicos de un pensador formado en Constantinopla. Basándose en el trabajo de W. Wolska-Conus sobre Esteban de Atenas y Esteban de Alejandría¹¹, Boudignon saca a relucir las inconsistencias históricas del argumento de Larchet, en especial la arriesgada alusión a la existencia de una universidad en Constantinopla. En este estudio se muestra que la realidad de Constantinopla en el siglo VII era distinta a la que pinta Larchet. La presencia de un profesor como Esteban de Alejandría en la capital del imperio no nos aporta más que un dato anómalo, dado que tras su muerte el patriarca Sergio enviará a los jóvenes constantinopolitanos a estudiar a Trebizonda. En otras palabras, la presencia de un profesor que eventualmente ofrece formación a los estudiantes de Constantinopla no implica por sí misma la existencia de una universidad como tal en dicha ciudad. Boudignon señala al respecto:

También Pauline Allen se hace eco de este dato: "The Greek *Lives*, following the hagiographical account of the early years of Theodore the Studite, situate Maximus' noble origins in Constantinople, where he eventually became chief secretary of imperial records (a position that in fact came into being later: Lackner 1971)" (Allen, P., *Op. Cit.*, pp. 12-13).

¹⁰ Larchet, J.-C., *La divinisation de l'homme chez Maxime le Confesseur*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996, p. 10.

¹¹ Wolska-Conus, W., "Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie", en *Revue des études byzantines*, 47, 1989, pp. 5-89.

Il n'y a pas d'université à Constantinople au VII^e siècle de notre ère: toute formation supérieure s'inscrit dans une relation à un maître qui le donne des leçons privées, chez lui dans sa maison ou dans un local qui lui est concédé.¹²

Por otro lado, a diferencia de lo que pensaba Larchet, era en Siria y no en Constantinopla donde se desarrollaban estudios neoplatónicos de especial relevancia en época de Máximo. Además, estos estudios estaban imbuidos de una fuerte influencia alejandrina, una escuela sobre la cual tanto el autor de la *Vita Maximi* en el siglo X como Larchet en nuestro tiempo extienden irreflexivamente una sombra de herejía, pues fue en esta ciudad donde un grupo de discípulos de Cirilo de Alejandría desarrollaron la herejía monofisita. Así pues, podemos afirmar con Boudignon que “se puede observar que la formación filosófica aristotélica y neoplatónica de Máximo se comprendería muy bien en un contexto alejandrino.”¹³ El mismo autor estudia los lazos de Máximo con personajes de la época que están ligados de alguna manera a Alejandría. Por un lado, están Juliano Escolástico, Crisostomus, Theodoretus, Jorge el eparca de África, a los cuales Máximo menciona o envía cartas respondiendo a cuestiones teológicas. Por otro lado, están Pedro el Ilustre¹⁴, al que dirige las epístolas XIII y XIV, y Sofronio, al que dirige la epístola VIII. El caso de Sofronio es especial, puesto que es considerado el maestro de Máximo el Confesor en lo referente a la doctrina de las dos energías y voluntades en Cristo. Sofronio fue un monje que llegó a ser abad del monasterio de san Teodosio cerca de Belén, a cuya comunidad perteneció Máximo durante unos años. Fue éste el tiempo en el que Máximo maduró su cristología diotelita y se convenció de la necesidad de defender las dos voluntades en Cristo contra el monotelismo sostenido por el poder imperial y el patriarca de Constantinopla. El estrecho vínculo que se creó entre Máximo y Sofronio no hace sino reforzar la teoría de la procedencia palestina del Confesor. Cuando los árabes invadieron Palestina en 614, Máximo se asentó en Alejandría, donde volvió a encontrarse con Sofronio. La relación con Sofronio y la formación alejandrina de éste constituyen, según Boudignon, una de las pruebas más relevantes para sostener que la formación de Máximo no fue constantinopolitana, como sugería Larchet, sino alejandrina. Boudignon estudia, asimismo, un segundo grupo de personas que relacionan a Máximo con Constantinopla: Juan de Cizico, Jorge Higúmeno, Esteban Higúmeno, Tomás y Pirro. Del

¹² Boudignon, C., *Op. Cit.*, p. 13.

¹³ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴ Máximo dirige a Pedro el Ilustre las Epístolas XIII y XIV.

análisis de estas relaciones cree Boudignon que no se desprende ninguna prueba que apoye la tesis de Larchet de que la formación de Máximo es constantinopolitana. Finalmente, el autor estudia los lazos de Máximo con “el clan de Heraclio”, el emperador de Bizancio, para finalmente desestimar la pretendida idea de un Máximo de origen aristocrático y noble, tesis que, con base en el texto de la *Vita Maximi*, es asimismo refrendada por Larchet. Para ello Boudignon realiza un análisis no menos exhaustivo de la relación de Máximo con personalidades como Anastasio el Notario, Juan Cubiculario y Constantino el Sacelario. Sin embargo, los lazos de Máximo con los altos dignatarios del África bizantina, como el eparca Jorge, el patricio Pedro y el exarca Gregorio Theochariste el ilustre, hermano del eparca, parecen incidir aún más en la mayor relación de Máximo con la sede de Alejandría que con la constantinopolitana. Pero Boudignon no se queda en la mera defensa del origen palestino, alejandrino en espíritu, de Máximo, sino que sostiene asimismo que existía algo así como una ‘oposición’ por parte del Confesor a la ‘identidad constantinopolitana’.

Por otro lado, lo que no mencionan ni Larchet ni Boudignon es la posibilidad de que Máximo haya completado su formación filosófica estudiando la obra de autores como Ambrosio de Milán o Agustín de Hipona durante su estancia en Cartago y Roma. Esta idea fue sugerida por von Balthasar y tematizada por Luigi Manca en relación con la idea de voluntad¹⁵. El probable manejo del latín por parte de un monje que pasó buena parte de su vida en ciudades latinas como Cartago y Roma hace pensar que las obras de estos dos autores, sobre todo de Agustín, no le pasaron inadvertidas. Von Balthasar pone de manifiesto esta sospecha suya en el Prefacio a la Segunda Edición de su Liturgia Cómica:

There is also nothing satisfactory written on Maximus and Sophronius, nothing helpful about his relationship to the Byzantine liturgy of the period, nothing on his biblical commentaries, which are buried in the catenae, nor anything on the relationship- until now assumed, but not proven -between Maximus, who lived so long in Carthage, and Augustine.¹⁶

Luigi Manca, que asume esta sugerencia de Von Balthasar y lleva a cabo un estudio de comparación de las filosofías de la voluntad de san Agustín y Máximo, no encuentra,

¹⁵ También Pelikan alude en 1980 de una suerte de ‘agustinismo en Máximo’ (Pelikan, J., “The place of Maximus the Confessor in the History of Christian Thought”, en *Maximus Confessor*, “Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur”, Friburgo, Éditions Universitaires, 1982, pp. 398-402).

¹⁶ Balthasar, H. U. von, *Cosmic Liturgy. The Universe according to Maximus the Confessor*, Communio, Ignatius, Translated by Brian E. Daley, S. J., San Francisco, 1946, pp. 25-26.

sin embargo, ningún dato que pueda apuntar a la supuesta influencia agustiniana en el pensador bizantino. Manca da los primeros pasos en una vía de investigación que pretende encontrar una influencia occidental en el desarrollo del pensamiento cristiano oriental, y no sólo a la inversa¹⁷. Lo cierto es que Máximo, desde este punto de vista, constituye una excepción en el amplio espectro de filósofos bizantinos, dado que es el único autor que hace su vida y escribe su obra entre Bizancio y Roma, amando a los griegos porque comparte con ellos una lengua y una cultura, y amando a los romanos porque comparte con ellos una misma fe cristiana -y concretamente diotelita. No hay documentación de la lectura de Padres latinos por parte de Máximo, y Máximo nunca cita o se refiere a ninguno de ellos, pero no es una idea descabellada que dicha influencia realmente haya tenido lugar.

En definitiva, los estudios histórico-críticos generalmente dan más crédito a la *Vida siríaca* en lo que respecta al lugar de procedencia y a la formación de Máximo. Según esta biografía, Máximo era palestino y recibió una formación alejandrina¹⁸, lo que explica también que, una vez introducido en la vida monacal, entrase en el círculo de discípulos de Sofronio, que llegó a ser obispo de Jerusalén. No obstante, algunos autores relativamente recientes, entre los cuales destaca J.-C. Larchet, sostienen que de la obra de Máximo se deriva una formación intelectual de tan alto nivel que resulta contraproducente negar que tuviese estudios universitarios y, por tanto, haya recibido su educación en la capital del imperio¹⁹. Es por esto que Larchet da a la *Vita Maximi* más valor histórico que a la *Vida siríaca*. Boudignon, partiendo del estudio de W. Wolska-Conus²⁰, refuta la hipótesis de Larchet negando la existencia de una tal universidad en Constantinopla en el

¹⁷ “Il rapporto tra S. Massimo e S. Agostino, nella misura in cui può essere ulteriormente chiarito e documentato, potrebbe rivelare anche un’ osmosi al contrario: dall’ Occidente a beneficio dell’ Oriente, e, per giunta, in un periodo storico in cui il divario tra le due culture e le due teologie si era ulteriormente accentuato.” (Manca, L., *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma, 2002, p. 244). Ni que decir tiene que esta supuesta recepción de Agustín en el pensamiento de Máximo sólo ha sido sugerida y estudiada por autores católicos, pues para ortodoxos como, por ejemplo, Vladimir Lossky, muy crítico con la filosofía agustiniana, este hecho sería muy difícil de asimilar.

¹⁸ La comunicación entre Palestina y Egipto siempre ha sido muy importante. En la primera mitad del siglo VII, muchos palestinos, incluidos Máximo y Sofronio, huyeron de las invasiones árabes y se refugiaron en el norte de Egipto, especialmente en Alejandría. La relevancia de la comunicación entre estas dos regiones propició que la formación de los palestinos estuviese más en sintonía con la escuela alejandrina que con la constantinopolitana.

¹⁹ Larchet, J.-C., *La divinisation de l’homme selon Maxime le Confesseur selon saint Maxime le Confesseur*, Éditions du Cerf, París, 1996, p. 11.

²⁰ Wolska-Conus, W., “Stéphanos d’Athènes et Stéphanos d’Alexandrie”, en *Revue des études byzantines*, 47, 1989, pp. 5-89.

siglo VII²¹. Plantea que la formación de Máximo ha debido tener lugar en Siria, fuertemente influenciada por la escuela alejandrina. Esto explicaría el sello neoplatónico presente en toda su obra. Por otro lado, los defensores de la mayor veracidad histórica de la *Vida* siriaca postulan la estancia de Máximo en Constantinopla para explicar la relación que mantenía con personalidades importantes de la corte bizantina, como ponen de manifiesto sus *Epístolas*. Esto no sería óbice para sostener, asimismo, la procedencia y la formación palestina del Confesor. En cualquier caso, es evidente que la hagiografía tiene mucha menor aceptación por parte de los investigadores que la *Vida* siriaca, a pesar de que ambas plantean interrogantes.

Pero no sólo contamos con estos dos documentos biográficos, sino que disponemos además de otros documentos históricos que pueden ofrecer información acerca de la vida y la obra de Máximo: la *Memoria del Juicio*²², la *Disputa en Byzia entre Máximo y Teodosio, obispo de Cesarea Bithynia*²³, la *Epístola de Máximo a Anastasio el monje, su discípulo*²⁴, la *Epístola de Anastasio a los monjes de Cagliari*²⁵, la *Epístola de Anastasio el apocrisario a Teodoro de Gangra*²⁶, la *Conmemoración*²⁷ y un documento *Contra el pueblo de Constantinopla*²⁸. Estos documentos, así como las *Vidas* griega y siriaca, son indispensables para reconstruir una biografía históricamente veraz de Máximo el Confesor²⁹. Además, en todos sus escritos, especialmente en las epístolas, podemos percibir la personalidad de Máximo, su rostro, como el mismo Larchet ha evidenciado de un modo hagiográfico y lleno de admiración:

De nombreux passages de *Lettres* témoignent de la profondeur de sa vie spirituelle et de la richesse de ses vertus... la délicate attention, la compassion et l'amour spirituelle qu'il éprouve à l'égard de ses correspondants.

Mais plus manifeste encore est son immense humilité. (...) Son humilité se manifeste aussi, de manière particulièrement frappante, par le constant, profond et sincère sentiment de sa

²¹ Boudignon, C., *Op. Cit.*, p. 13: "Il n'y a pas d'université à Constantinople au VII^e siècle de notre ère: toute formation supérieure s'inscrit dans une relation à un maître qui donne des leçons privées, chez lui dans sa maison ou dans un local qui lui est concédé".

²² *Record of the Trial*, CPG 7736.

²³ *Dispute at Byzia between Maximus and Theodosius, bishop of Cesarea Bithynia*, CPG 7735.

²⁴ CPG 7701.

²⁵ CPG 7725.

²⁶ CPG 7733.

²⁷ CPG 7968.

²⁸ CPG 7740.

²⁹ Allen, P., *Op. Cit.*, pp. 11-12.

petitesse, de son ignorance, de ses insuffisances, qui s'exprime notamment par les nombreux qualificatifs dépréciatifs qu'il s'applique dans l'introduction et dans la conclusion de beaucoup de ses Lettres (...)

Dans ses Lettres, Maxime se manifeste comme un vrai théologien, doué d'une culture, d'un discernement et d'une intelligence théologiques remarquables, mais aussi comme un vrai moine, se montrant très attaché aux communautés dans lesquelles il a vécu, (...) pleine de compassion, de sollicitude et d'amour pour les frères qu'il y a fréquentés, mais aussi et surtout solidement enraciné dans la vie ascétique et contemplative et constamment soucieux de vie ascétique en oeuvre les commandements du Christ.³⁰

Quizá el rasgo más significativo de la personalidad de Máximo sea su fe, su fidelidad a la verdad y la valentía con la que la defendía a pesar de las muchas dificultades que ello le acarrea. Su defensa de las dos voluntades en Cristo frente al todopoderoso Imperio Bizantino, siendo él un simple y humilde monje, me parecen una rica muestra de su libertad, entendida en el sentido del concepto griego de παρρησία, la capacidad de decir en todo momento, fuera cual fuese la circunstancia, lo que es de acuerdo con la verdad. Von Balthasar supo definirlo a la perfección cuando con la expresión 'Der freie Geist', un espíritu libre, porque, en efecto, pocos en la historia del pensamiento merecen tal calificativo más que Máximo el Confesor. Que la etiqueta que acompaña a su nombre sea "el Confesor" (ó ὁμολογητής) es un signo elocuente de su libertad.

2. Producción literaria

Respecto a las obras del autor, existen relativamente pocas traducciones a las lenguas modernas, si bien es cierto que dicho aspecto ha ido subsanándose a partir de las dos últimas décadas, cuando la figura de Máximo ha comenzado a interesar y atraer la

³⁰ Larchet, J.-C., "Introduction", en *Lettres*, Les Éditions du Cerf, París, 1998, pp. 61-62.

atención de los investigadores³¹. Así pues, existen traducciones al inglés³², al francés³³ y al italiano³⁴. En España hay sólo fragmentos traducidos, pues este autor, a pesar de su originalidad, apenas ha suscitado el interés de los académicos.

La datación de las obras pasa por Sherwood³⁵, Larchet³⁶ y M. Jankowiak y P. Booth³⁷. Sherwood fue el primero que, empapado de la lectura de Máximo, intentó establecer una datación para cada escrito de Máximo y elaboró una tabla con las obras de Máximo siguiendo un orden cronológico. Larchet en 1996 y, más recientemente, en 2015, Marek Jankowiak y Philip Booth han operado sobre la base de la obra de Sherwood, corrigiendo allí donde éste se equivocaba en la datación. Yo seguiré aquí la lista de Jakowiak y Booth, que toma en consideración asimismo los avances en el estudio de la vida de Máximo, dando prioridad a la *Vida Siríaca* allí donde Sherwood y Larchet priorizaban la *Vita Maximí*.

Las obras principales de Máximo son los *Ambigua*, los *Opúsculos Teológicos* y *Polémicos*, las *Centurias sobre la Caridad*, las *Cuestiones a Talasio*, las *Cuestiones* y

³¹ “The works of Maximus have received increasing scholarly attention over the past two decades (Van Deun 1998-99, 2009; Knezevic 2912), a testimony to the stature he has attained, not only as a historical figure, but also as a theologian and spiritual writer.” (Allen, P., *Op. Cit.*, p. 9).

³² Destaca la reciente edición bilingüe de los *Ambigua*: Maximus the Confessor, *On difficulties in the church fathers. The ‘Ambigua’*, Tomos I y II, Ed. Constan, N., Dumbarton Oaks, Cambridge and Harvard University Press, 2014. Pero también contamos con florilegios de textos de Máximo en Louth, A., *Maximus the Confessor*, Routledge, London, New York, 1996, y *Selected Writings*, Ed. Berthold, G. C., Pelikan, J., Classics of Western Spirituality, SPCK, London, 1985.

³³ Saint Maxime de Chrysopolis, *Ambigua*, Ed. Larchet, J.-C., Ponsoye, E., Staniloae, D., L’arbre de Jessé, Les Éd. De l’Ancre, Suresnes, Paris, 1995; Maxime le Confesseur, *Opuscules Théologiques et Polémiques*, Ed. Larchet, J.-C., Sagesses chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998; *Lettres*, Ed. Larchet, J.-C., Sagesses chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998. También podemos encontrar ediciones de las *Cuestiones a Talasio*: *Questions à Thalassios*, Ed. Larchet, J.-C., Ponsoye, E., L’arbre de Jessé, Éditions de l’Ancre, Suresnes, Paris, 1992; y de las *Cuestiones y dificultades*: *Questions et difficultés (Quaestiones et dubia)*, Ed. Larchet, J.-C., Ponsoye, E., Sagesses chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. La literatura maximiana en francés es abundante, igual que la bibliografía complementaria.

³⁴ Podemos encontrar fragmentos de obras como *Umanità e divinità di Cristo*, Ed. De Aldo Ceresa-Gastaldo, Città Nuova Editrice, Roma, 1990; y *Meditazioni sull’agonia di Gesù*, Ed. Aldo Ceresa-Gastaldo, Città Nuova Editrice, Roma, 1996. La edición española de *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, que reproduce varios opúsculos maximianos, está basada directamente en edición italiana de Ceresa-Gastaldo, y también publicada en la editorial homónima española ‘Ciudad Nueva’. En italiano no es tan abundante la traducción directa de las obras de Máximo como la traducción de bibliografía complementaria.

³⁵ Sherwood, P., *An Annotated Date-List of the works of Maximus the Confessor*, Herder, Roma, 1952.

³⁶ Larchet estudia la datación de los *Opúsculos Teológicos* y *Polémicos* y de las *Epístolas* en los estudios preliminares de las ediciones de Les Éditions du Cerf de las obras mencionadas. Su referencia es Sherwood, pero trata de corregirlo en algunas ocasiones.

³⁷ Jankowiak, M., Booth, P., “A new Date-List of the Works of Maximus the Confessor”, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, editado por P. Allen y B. Neil, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 19-83.

dudas y las *Epístolas*, aunque también hay obras menores, como el *Comentario al Padrenuestro*, la *Mistagogia*, los *Capítulos Teológicos y Económicos*, la *Disputa con Pirro*, la *Expositio orationis dominicae*, la *Expositio in psalmum LIX*, el *Liber Asceticus*, las *Cuestiones a Theopemptum* y los *Testimonios y silogismos*. Los *Ambigua* son una serie de cartas escritas a dos correspondientes llamados Tomás y Juan cuyo objetivo consiste principalmente en desmontar los argumentos de los origenistas que se apoyaban en textos de Gregorio Nacianceno y el Pseudo-Dionisio para defender la preexistencia de las almas. Constituyen, asimismo, la obra metafísica cumbre de Máximo el Confesor y la base estructural sobre la que se asientan todos sus posteriores desarrollos teóricos. Su composición es, por tanto, muy temprana, aunque no por ello de menor agudeza y madurez filosófica, datando los *Ambigua ad Iohannem* de una fecha anterior al 633-634 y los *Ambigua ad Thomam* del 634 y 635. De la misma época fueron probablemente las *Centurias sobre la Caridad*, compuestos igualmente en ambientes monacales. A partir de entonces las obras maximianas consisten en cartas dirigidas a resolver dudas de sus correspondientes, inserto ya en la controversia cristológica contra el monotelismo a partir de mediados de la década de los 30.

Máximo el Confesor no fue, desde luego, un monje recluido toda su vida en un monasterio, sino que se movió a lo largo de todo el Mediterráneo, desde Palestina y Constantinopla hasta el norte de Egipto, la isla de Chipre, Cartago y, finalmente, Roma, de donde sería traído cautivo hasta Grecia, donde pasaría sus últimos días en una prisión en Byzia. Durante sus viajes y estancias tuvo una vida intelectual muy activa, inmerso en debates cristológicos y filosóficos, ganándose adeptos y adversarios e incluso liderando el Sínodo de Letrán en el que la sede de Roma suscribió el diotelismo frente a la postura monotelita de Constantinopla. Durante todo este tiempo Máximo compuso múltiples escritos, generalmente breves, pero algunos de una extensión considerable. Del periodo comprendido entre mediados de la década de los 30 y finales de la década de los 40 datan sus *Epístolas* y sus *Opúsculos Teológicos y Polémicos*. En estos muestra su dependencia no sólo de los Padres Capadocios y Cirilo, que ya gozaban de fama y autoridad, sino también de los desarrollos neocalcedonianos de Leoncio de Bizancio. Por otro lado, la temática pasará de la metafísica de los *lóγοι* de los *Ambigua* a las reflexiones en torno a la persona y la naturaleza, ya en un ámbito más cristológico y antropológico.

En resumen, la obra de Máximo no constituye un todo sistemático con cada ámbito de conocimiento tematizado por separado, sino que más bien resulta del caos de responder a las cuestiones que en cada momento exigía la situación o su correspondiente de turno.

Esto conlleva un trabajo extra para el investigador, pues, para comprender uno solo de sus conceptos es necesario leer toda su obra. Su pensamiento, no obstante, sí es sistemático, en tanto que presenta una coherencia según la cual un profundo conocimiento de su obra como un todo arrojará luz sobre cualquiera de sus tesis filosóficas.

3. Estudios realizados

Hay dos tradiciones bien diferenciadas en lo que respecta al estudio de la obra de Máximo el Confesor: la occidental católica y la oriental ortodoxa, cada uno visto a la luz de los desarrollos filosóficos posteriores.

En Occidente, la obra de Máximo el Confesor ha sido tradicionalmente poco estudiada, incluso ignorada hasta tal punto que la concepción general que se tenía de él era la de un simple compilador. La falta de estudios críticos sobre Máximo comenzó a ser tímidamente paliada a finales del siglo XIX y a comienzos del siglo XX con los estudios ‘primitivos’, pero no por ello menos importantes, de Etiénne Gilson y M. Viller³⁸, éste último persistiendo en el carácter meramente compilador del Confesor. Sin embargo, el impulso definitivo lo dio el famoso teólogo suizo Hans Urs Von Balthasar cuya obra monográfica, resultado de su tesis doctoral y sugerentemente titulada *Liturgia Cós mica*, constituye un hito³⁹. *Liturgia Cós mica* cambiará el modo de estudiar la obra de Máximo y creará tendencia en una serie de autores, principalmente franceses, que seguirán su estela. Pero Von Balthasar no estudió la obra de Máximo por simple erudición, ni con el objeto de realizar un trabajo de investigación aséptico y desinteresado. Poco tiempo atrás, tuvo lugar un resurgir de la filosofía católica en Francia, con autores como Etiénne Gilson, Jacques Maritain, Gabriel Marcel y Henri de Lubac, que reivindicaron el estudio de la filosofía medieval y los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, porque éstos podían suponer una importante fuente para la superación de ideas modernas como la abismal separación entre naturaleza y gracia, que desacralizaba el universo a la par que

³⁸ Viller, M., ‘Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: Les oeuvres d’Évagre le Pontique’, en *Revue d’ascétique et de mystique* 11, pp. 156-184. Gilson escribe sobre Máximo en obras más genéricas, como Gilson, E., *La philosophie au Moyen-Age: des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Payot & Rivages, Paris, 2011.

³⁹ Von Balthasar, H. U., *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, Trans. Daley, B. E., S. J., A Communion Book, Ignatius Press, San Francisco, 2003. Hay traducciones de esta obra original alemana, además de al inglés, también al francés y al italiano, pero desafortunadamente no contamos con una edición española de este clásico.

concedía el privilegio de la gracia a la casta clerical⁴⁰. Henri de Lubac propuso estudiar la filosofía de Tomás de Aquino desde los Padres de la Iglesia, sus verdaderas fuentes, y no desde los planteamientos modernos, ‘contaminados’ de kantismo y cartesianismo, que eran habituales en su época. Urs Von Balthasar ve en Máximo precisamente a un filósofo realmente inspirador que puede iluminar el presente en la tarea de superación de esos escollos modernos que llevaron a la filosofía a un callejón sin salida. Probablemente la diferencia entre los estudiosos previos y Von Balthasar reside en la diferente actitud con la que han llevado a cabo su tarea investigadora. Y dicho esfuerzo obtuvo sus frutos, pues Von Balthasar descubrió en Máximo un universo muy distinto al moderno mundo mecánico y gris, un universo lleno de la presencia de Dios, un mundo sagrado, un cosmos lleno de luz en el que cada uno de cuyos seres elevan cánticos de alabanza al Creador. Es por ello que el teólogo suizo escoge como título *Liturgia Cósmica*. En la obra de Máximo encuentra una filosofía que, sin ser sospechosa del panteísmo de un Evagrio Póntico, es capaz de postular una perfecta reciprocidad entre trascendencia e inmanencia de Dios, ofreciendo así una salida al problema filosófico del abismo abierto entre naturaleza y gracia.

La obra de Von Balthasar no está exenta de críticas. Lo mismo que puso las bases para estudios más concretos sobre la obra del Confesor, sostuvo unas tesis y realizó unas comparaciones que debían ser, cuando menos, matizadas. En efecto, Von Balthasar, en lugar de estudiar los planteamientos de Tomás de Aquino desde el conocimiento de la filosofía de los Padres, parece hacer justo lo contrario: estudia la obra de Máximo desde un punto de vista aristotélico-tomista. Esta actitud no resulta negativa en exceso y puede presentar aspectos y consecuencias positivas. Pero la comparación entre el binomio tomista esencia-existencia y el maximiano naturaleza-persona no hace justicia a los términos griegos de naturaleza (φύσις) y persona (ὑπόστασις), en especial éste último concepto de persona, que en los Padres griegos posee un significado distinto al que posee, por ejemplo, en un Boecio en el mundo latino. No es casualidad, de hecho, que en lo

⁴⁰ Respecto a esta reivindicación, Daley, B., E., *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology*, en *International Journal of Systematic Theology*, Vol. VII, Nº 4, Octubre 2005. Daley es también autor de varios artículos sobre Máximo el Confesor, entre ellos el capítulo “Maximus the Confessor, Leontius of Byzantium, and the Late Aristotelian Metaphysics of the Person”, en *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection*, un volumen que recoge varias de las ponencias dictadas en el Symposium on Maximus the Confessor celebrado en Belgrado en 2012. Ian McFarland, por su parte, ha escrito un artículo sobre Máximo el Confesor en relación con el problema de la naturaleza y la gracia: “Naturally and by the Grace’: Maximus the Confessor on the Operation of the Will”, en *Scottish Journal of Theology*, 58(4), United Kingdom, 2005, pp. 410-433.

relativo a la teología trinitaria, la tradición occidental haya enfatizado la unidad de naturaleza, mientras la tradición ortodoxa ha centrado su atención más en la trinidad de personas. Para los griegos, la particularidad de la persona prima sobre la comunidad de la naturaleza.

En cualquier caso, la obra de Von Balthasar se antoja la más importante escrita sobre Máximo, pues constituye el primer gran estudio monográfico y sienta las bases de investigaciones posteriores. Entre ellos destacan Alain Riou (1973)⁴¹, Jean-Miguel Garrigues (1976)⁴², François-Marie Léthel (1979)⁴³, Pierre Piret (1983)⁴⁴, Philipp Gabriel Renczes (2003)⁴⁵ y Antoine Lévy (2006)⁴⁶, quienes se caracterizan por continuar, en mayor o menor medida, la tradición del estudio de Máximo desde una perspectiva aristotélico-tomista. Riou esboza una reflexión eclesiológica maximiana; Garrigues reivindica el papel principal del amor en Máximo como reacción contra el exceso de intelectualismo evagriano; Léthel estudia minuciosamente el concepto de libertad humana en el contexto cristológico de la exégesis bíblica del Getsemaní que lleva a cabo Máximo en sus *Opúsculos Teológicos y Polémicos*; el estudio de Piret se desarrolla dentro de los límites de la teología trinitaria, ofreciendo un estudio único de la llamada ‘fórmula de las naturalezas’; ya en el siglo XXI, Renczes desarrolla un estudio sobre la antropología teológica de Máximo, con especial atención a los conceptos de actividad y libertad; finalmente, Antoine Lévy, el más tomista de todos, realiza un interesante estudio de comparación entre las filosofías de Máximo y Tomás de Aquino. No hay que olvidar, además, a otro de los clásicos, Polycarp Sherwood, uno de los autores que más han contribuido al estudio y a la comprensión del pensamiento de Máximo el Confesor, con varios libros que tratan desde la crítica maximiana al origenismo evagriano hasta la elaboración de un estudio cronológico que data las obras de Máximo y las sitúa en un contexto determinado. Aunque ha sido corregido en 2015 por Phillip Booth y Marek Jankowiak, la obra de Sherwood fue y sigue siendo imprescindible para adquirir una

⁴¹ Riou, A., *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, París, 1973.

⁴² Garrigues, J.-M., *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Éditions Beauchesne, París, 1976.

⁴³ Léthel, F.-M., *Théologie de l'agonie du Christ, La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne, París, 1979.

⁴⁴ Piret, P., *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, París, 1983.

⁴⁵ Renczes, P. G., *Agir de Dieu et liberté de l'homme: recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le confesseur*, Editions du Cerf, París, 2003.

⁴⁶ Lévy, A., *Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin. Aux sources de la querelle palamienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2006.

visión de conjunto del desarrollo del pensamiento maximiano. Puede afirmarse, sin incurrir en un equívoco, que su obra aún posee vigencia⁴⁷.

Los planteamientos aristotélico-tomistas han sido criticados por autores ortodoxos que, por su parte, no abordan el estudio de la obra de Máximo desde los Padres de la Iglesia, sino a partir de la tradición palamita, que constituye el corazón de la teología ortodoxa y que se construye precisamente sobre la base de una feroz crítica al tomismo de Barlaam de Seminara. Son dos posturas tradicionalmente enfrentadas, y en el marco del estudio de la obra de Máximo no iba a ser diferente. Autores de confesión ortodoxa, como Jean-Claude Larchet (1996)⁴⁸, Andrew Louth (1996)⁴⁹, David Bradshaw (2004)⁵⁰ y Loudovikos (2010)⁵¹ entre otros, critican la perspectiva tomista de Von Balthasar y sus continuadores mientras abordan la filosofía de Máximo desde planteamientos palamitas, llegando al punto de postular la existencia de un concepto maximiano de ‘energía increada’ casi idéntico al que propondrá Gregorio Palamás siete siglos después. Si bien es cierto que Gregorio Palamás no elabora su teoría de las energías increadas partiendo de la nada, y que Máximo el Confesor constituye uno de los pilares sobre los que se asienta, no obstante, es excesivo hablar de la presencia de tal concepto, con las consecuencias teológicas que tendría, en la obra de Máximo el Confesor. Paradigmático es el caso de Joseph Farrell⁵², quien, siendo de confesión ortodoxa, no sólo no omite las referencias aristotélicas de la obra de Máximo, sino que las apunta de manera explícita sobre la certeza de la decisiva influencia que en el Confesor ejerce el aristotélico Nemesio de Emesa. Sin embargo, la fe ortodoxa que profesa le delata al añadir un apéndice en su obra que convierte la doctrina de los λόγοι de Máximo en una teoría de las energías increadas *avant la lettre*. De hecho, la disparidad de argumentos a la hora de establecer

⁴⁷ Sherwood es posterior a Urs Von Balthasar y, en este sentido, escribe sus obras sobre la base ya establecida por el teólogo suizo. Pero no es el único que, sobre su base, escribe monografías igualmente dignas de atención. En efecto, los italianos Bernardo de Angelis y Luigi Manca escriben sendas monografías inspiradas también en una visión, si no aristotélico-tomista, sí al menos ‘latina’, en tanto que relaciona la filosofía de Máximo con la de Agustín (Manca).

⁴⁸ Larchet, J.-C., *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, Éditions du Cerf, París, 1996.

⁴⁹ Louth, A., *Maximus the Confessor (The Early Church Fathers)*, Routledge, London and NY, 1996.

⁵⁰ Bradshaw, D., “The logoi of beings in Greek Patristic Thought”, en *Toward an ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives of Environment, Nature and Creation*, Ed. Bruce Foltz and John Chrissavgis, Fordham University Press, 2013.

⁵¹ Loudovikos, N., *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor’s Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, transl. by Elizabeth Theokritoff, Holy Cross Orthodox Press, 2010.

⁵² Farrell, J., *Free Choice in Saint Maximus the Confessor*, St. Tikhon Seminary Press, South Canan, Pennsylvania, 1989.

una suerte de paralelismo entre la filosofía de Máximo y la doctrina palamita de las energías increadas, evidencia que esta pretensión obedece a una actitud *a priori* confesional y muestra que tal aproximación resulta manifiestamente forzada. En cualquier caso, las obras de Larchet, Louth, Bradshaw y Loudovikos contribuyen enormemente a la comprensión de la filosofía de Máximo y ofrece luz a la hora de distinguir, por ejemplo, entre el concepto maximiano de ‘hipóstasis’ y el concepto tomista de ‘existencia’. En particular, las obras de Larchet y Louth constituyen verdaderos referentes, estudios clásicos imprescindibles que puede considerarse que se sitúan a la altura de la *Liturgia Cósmica* de Von Balthasar. De hecho, mientras que Louth se ha convertido en un especialista de referencia internacional en el estudio de los Padres griegos, Larchet es uno de los teólogos ortodoxos más importantes de la actualidad y cuya obra supera los límites de la mera investigación de los Padres que configuran la tradición cristiana.

Finalmente, en las dos últimas décadas ha tenido lugar un impulso definitivo en lo que al estudio de la filosofía de Máximo respecta, con publicaciones, no ya de artículos de investigación, sino también de extensas monografías, que se suceden cada año. La colección *Oxford Early Christian Studies* de la editorial *Oxford University Press*, codirigida por Andrew Louth, ha ayudado en una medida no desdeñable a que tuviera lugar dicho desarrollo. Así pues, existe una nueva ‘hornada’ de estudiosos de la obra del Confesor, entre los cuales destacan Adam Cooper⁵³, Paul Blowers⁵⁴, Demetrios Bathrellos⁵⁵, Mechisedec Törönen⁵⁶, Torstein Theodor Tollefsen⁵⁷ y Cyril Hovorun⁵⁸. Además de esto, cada poco tiempo se organiza un encuentro internacional con objeto del estudio de la obra de Máximo, como el celebrado en Berlín en 2014 con el lema

⁵³ Cooper, A. G., *The Body in St Maximus the Confessor*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, 2005.

⁵⁴ Blowers, P. M., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1991. Recientemente ha publicado otra extensa monografía: *Maximus the Confessor. Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Christian Theology in Context, Oxford University Press, Oxford, 2016.

⁵⁵ Bathrellos, D., *The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, New York, 2004.

⁵⁶ Törönen, M., *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, New York, 2007.

⁵⁷ Torstein Theodor Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, New York, 2008.

⁵⁸ Hovorun, C., *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden, Boston, 2008.

“Maximus the Confessor as an European Philosopher”⁵⁹, del que ha resultado un volumen recientemente publicado con el mismo título en Cascade Books y editado, entre otros, por Sotiris Mitralaxis⁶⁰. Toda esta actividad internacional ha tenido como consecuencia un creciente interés por la obra de Máximo que va desde países occidentales, como Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Suecia, hasta países orientales como Rumanía, Grecia o Serbia⁶¹.

En resumen, el interés por la obra de Máximo ha ido en aumento desde principios del siglo XX, cuando el conocimiento de este autor era casi nulo, hasta nuestros días, cuando casi cada año aparece un nuevo volumen que estudia una temática concreta de su filosofía. Las diferentes visiones, derivadas de las diferentes procedencias de los investigadores⁶², contribuyen a enriquecer nuestra comprensión de la filosofía del Confesor, siempre sobre los cimientos que asentaron los clásicos Von Balthasar, Sherwood, Léthel y Larchet, entre otros autores.

⁵⁹ International Colloquium *Maximus the Confessor as an European Philosopher*, Berlín, 26-28, 2014, organizado por la Freie Universität Berlin y por la Facultad de Filosofía, Pedagogía y Psicología de la National and Kapodistrian University of Athens. En 2012 hubo otro encuentro internacional, esta vez en Belgrado: Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012, del que es resultado el volumen *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, October 18-21, 2012*, Editado por el Obispo Maxim Vasiljevic, Sebastian Press and Faculty of Orthodox Theology- University of Belgrade, Belgrado, 2013.

⁶⁰ *Maximus the Confessor as an European Philosopher*, Editado por Mitralaxis, S., Steiris, G., Podbielski, M., Lalla, S., Veritas, Cascade Books, Eugene (Oregon), 2017.

⁶¹ Varios autores balcánicos han saltado a la primera plana del panorama internacional durante estos últimos años, escribiendo en inglés y publicando en medios internacionales, beneficiándose para ello de asociaciones y convenios entre universidades serbias y griegas universidades europeas y americanas. Entre los autores más destacados están Sotiris Mitralaxis, Vladimir Cvetkovic, Maximos Conostas y Julija Vidovic.

⁶² Es buen momento para apuntar que en el panorama investigador español apenas existe ninguna bibliografía sobre la obra de Máximo. Resultan reseñables las obras de Manuel Mira y Alberto del Campo, pero ninguno de los dos ofrece una monografía completa, más allá de artículos puntuales fruto de investigaciones casi fugaces sobre Máximo. En el caso de Alberto del Campo, el tema principal de sus investigaciones no es la filosofía de Máximo el Confesor, sino que pasa por él superficialmente, legándonos poco más de un par de páginas. La mayor fuente de literatura en español sobre Máximo es obra de Pablo Argárate, pero ésta tampoco trasciende la mera investigación superficial y el paso efímero por los escritos de Máximo. Asimismo, las traducciones de las obras de Máximo, si bien son siempre de agradecer, adolecen de ciertas carencias en lo referente a un conocimiento mínimo de los conceptos maximianos, perdiéndose en el texto la distinción entre ὑπόστασις y πρόσωπον, así como la riqueza semántica del término λόγος, que va más allá de la mera razón o palabra. Los estudios preliminares de las pocas ediciones en castellano de la obra de Máximo -por supuesto, nunca completas, faltando los de contenido más metafísico-, no hacen más que contribuir a pensar que en España Máximo el Confesor, como autor, resulta ser un completo desconocido.

4. Sobre esta investigación

El presente estudio pretende profundizar en la comprensión de la noción maximiana de persona-hipóstasis y las consecuencias que de ella se derivan. Analizamos tanto lo explícito en su obra como lo que está implícito y que muchos autores posteriores, incluso algunos del último siglo, han adivinado y desarrollado según el espíritu de su tiempo. Se trata de un enfoque novedoso por su división en dos enfoques distintos: 1) el acercamiento al concepto de persona-hipóstasis desde un punto de vista positivo, es decir, centrándonos en lo que Máximo dice que la persona-hipóstasis es; y 2) la aproximación al concepto de persona-hipóstasis desde un punto de vista negativo, esto es, señalando qué conceptos que los lectores modernos consideramos ligados al de persona en realidad no lo están. Como se puede observar, las dos aproximaciones aluden a los dos tradicionales métodos de conocimiento del pensamiento cristiano oriental: la vía catafática -o vía positiva-, y la vía apofática -o vía negativa. Puede parecer una extrapolación arbitraria, y desde luego que lo es. Pero también es, a su vez, una forma idónea de acercarse al concepto de persona. Es el que Olivier Clément plantea en su ensayo *Sobre el hombre*, en el que sostiene que la noción de persona que se desprende de la tradición oriental cristiana ortodoxa siempre se nos escapa, o queda más allá de nuestro alcance intelectual, una línea más allá del horizonte, y que cuando creemos captar lo que la persona es, lo que realmente vemos es la naturaleza. Se trata, pues, de un enfoque tan novedoso como tradicional, además de apropiado para el contenido que nos ocupa.

Por otro lado, la relación entre el concepto de hipóstasis y la teoría de los λόγοι que Máximo desarrolla en orden a refutar la tesis origenista de la preexistencia de las almas ha sido insuficientemente estudiado, hasta el punto de existir una extendida ignorancia acerca de las consecuencias tan interesantes que esta relación puede tener para la configuración de una filosofía existencial cristiana o, al menos, alternativa al moderno existencialismo. Se ha apuntado la existencia de un λόγος propio de la hipóstasis, pero desde luego no ha sido objeto del interés de los académicos que se han acercado a estudiar la obra de Máximo. Algunos autores, como Vladimir Lossky, Andrew Louth, Jean-Claude Larchet y Vladimir Cvetkovic, se han referido brevemente a la consideración de un tal λόγος, pero tales referencias no dejan de ser meras menciones que ocupan una extensión de menos de una página.

En el presente estudio trato de enfocar el problema de la hipóstasis, que se deriva de una definición que parece sumirla en una desconcertante homogeneidad ontológica, desde el estudio de la teoría de los λόγοι, fundamentalmente desde el análisis de los *Ambigua 7* y *10*, en los cuales se tematiza. Será en los dos últimos capítulos donde esta cuestión será objeto de estudio, después de haber pasado por el estudio de la definición de la homogeneidad ontológica de la hipóstasis de la *Epístola XV*, el análisis de la fórmula de las naturalezas, en particular de la cláusula de la identidad, y la definición de la hipóstasis como una esencia con idiomas, en la que me detendré en el concepto de idioma. Asimismo, en varias ocasiones entraré en diálogo con las filosofías modernas y contemporáneas, desde Descartes y Heidegger hasta el propio Richard Dawkins, entendiendo, por tanto, que con base en la filosofía maximiana es posible plantear respuestas a las cuestiones filosóficas candentes de nuestros días, como la relación de la persona con la libertad, la autoconciencia, la relacionalidad o la racionalidad, además de su situación en el mundo, como el *Mundo Feliz* de Aldous Huxley tal como se deriva del reduccionismo genético de Richard Dawkins.

En conclusión, no es ésta una investigación meramente erudita, sino un camino hacia el conocimiento de la persona con Máximo como maestro. Sin embargo, tampoco se trata de una especie de especulación arbitraria que se sirve de Máximo para expresar los pensamientos propios, pues no es mi intención salirme de cuanto Máximo dice o se desprende de sus palabras.

Capítulo segundo

FUENTES E INFLUENCIAS DE MÁXIMO

1. Introducción

En la primera mitad del siglo XX, Viller (1930) y otros autores vieron en Máximo poco más que un mero compilador de filosofías anteriores, en concreto la del origenista del siglo IV Evagrio Pónico. Le achacaban una casi absoluta falta de originalidad: cuanto escribió no aportaba mucho más que cierta información acerca de los conceptos y las teorías de los Padres de la Iglesia y los Padres del desierto. Poco después, varios autores, entre los que destacan el teólogo Hans Urs Von Balthasar (1941), Polycarp Sherwood (1955) e Irenée-Henri Dalmais (1966), rectificaron el desacertado juicio de Viller y defendieron con sólidos argumentos la originalidad del pensamiento de Máximo el Confesor. En efecto, la recepción de la filosofía clásica y bizantina en su obra era evidente, pero esto no fue óbice para que pudiese convertirse en uno de los filósofos más originales e interesantes de la Edad Media. De hecho, el solo hecho de estudiar la filosofía bizantina nos hace percatarnos de que en ningún caso existe voluntad de discontinuidad con la tradición filosófica que le precede: asumen la autoridad de la filosofía clásica y de los Padres, y, sin embargo, sobre su base, el pensamiento bizantino va evolucionando de tal modo que la filosofía en la Bizancio del siglo VIII es nítidamente distinta, por poner un ejemplo, a la de Aristóteles, Platón u Orígenes. La razón estriba en que muchos autores, a lo largo de los siglos y según las urgencias de la época, van aportando desarrollos y visiones nuevas sobre la base de la estructura, la terminología y el espíritu de la filosofía cristiana precedente.

Marius Portaru aclara la terminología que todo estudio serio debe tener en cuenta acerca de la recepción de filosofías anteriores en un determinado autor. Existen tres tipos distintos, con sus subdivisiones, de recepción: 1) las *fuentes*, 2) las *influencias positivas*, y 3) las *influencias negativas*. Las *fuentes* son tales cuando una tesis de un autor afecta

esencialmente a la visión de otro autor sobre el tema en cuestión o cuando el segundo autor asume la tesis del primero sin cambiarla en ningún sentido, sino tan sólo integrándola dentro del conjunto de su filosofía. Algo así sucede con la teoría de la libre voluntad de Máximo, que supone una fuente para la filosofía de Juan Damasceno. Pero también pasa lo mismo con la teoría que Leoncio de Bizancio desarrolla sobre el concepto de persona, que es asumida por Máximo e integrada en el conjunto de su pensamiento. Cuando la tesis de un autor no es asumida en su práctica totalidad por un segundo autor posterior, no podemos hablar de fuente, sino de influencia. Hay dos tipos de influencia: una positiva y otra negativa. Una influencia positiva puede ser, por ejemplo, la que ejerce Aristóteles en la obra de Máximo a través de la lectura que éste hace de los libros de Nemesio de Emesa. Por otro lado, la crítica que Máximo lleva a cabo sobre algunas de las tesis origenistas de Evagrio Póntico hace que podamos hablar de una influencia negativa, ya que, aunque asume los conceptos de la tríada estabilidad-movimiento-creación, su objetivo es criticar e invertirlos para sostener una tríada más acorde a la fe cristiana, creación-movimiento-estabilidad, que permite mantener la fe en la creación del ser humano completo como un compuesto indisoluble de alma y cuerpo, así como en la existencia de un estado final de reposo, que tendrá lugar en un tiempo escatológico.

El hecho de que Máximo sea un autor bizantino hace que sea paradigmático desde este punto de vista, pues no existe un pensador que, perteneciendo a esta cultura, no asuma los planteamientos de sus predecesores, otorgando así una importancia fundamental a la tradición. Andrew Louth señala la razón principal de la extrema importancia que la filosofía bizantina atribuye a la tradición: existe una idea arraigada en la mentalidad de Bizancio que entiende el devenir de la historia no como un progreso o una evolución que va alcanzando una comprensión cada vez mayor de la realidad, sino como una involución según la cual el conocimiento humano se va contaminando y deteriorando con el paso del tiempo. Por tanto, para superar este escollo el filósofo debe anclar su pensamiento en la tradición, en lo que ha sido dicho desde antiguo, desde los Evangelios de los primeros cristianos hasta los Padres que, asumiendo esta tradición, la interpretan sin salirse de sus límites. Este profundo arraigamiento en la tradición filosófica griega de carácter cristiano permite a Máximo el Confesor ofrecer una síntesis filosófica aceptable para la gente de su tiempo, aunque esto no sea óbice para que su obra posea un carácter igualmente original que lo convierte en uno de los pensadores más interesantes de la Edad Media.

Máximo el Confesor se inserta en una doble tradición: por un lado, una tradición filosófica de carácter ascético, representado fundamentalmente por la tradición monástica de Evagrio Póntico y los escritos macarianos, y, por otro, una tradición de corte más especulativo, como es el caso de las obras de los Capadocios, Cirilo, el neocalcedonismo de Leoncio de Bizancio y el neoplatonismo cristiano de Pseudo-Dionisio Areopagita.

La presencia de la tradición ascética en el pensamiento de Máximo ha sido puesta en evidencia por autores como P. Sherwood y Andrew Louth, entre otros, aunque el tema ha sido tratado con exhaustividad en un estudio reciente de Marcus Plested. Si se asume la teoría de Irénée Hausherr, no exenta de críticas, existen dos tradiciones ascéticas diferentes, incluso enfrentadas, en el Oriente cristiano medieval: una intelectualista, representada por Evagrio Póntico, y una centrada en la experiencia del corazón, en la que destaca la filosofía del Pseudo-Macario (o Macario-Simeón) y los desarrollos de Diádoco de Fótiçe y Marco el Monje. La recepción de esta doble tradición espiritual es especialmente visible en los escritos ascéticos, como las *Centurias sobre el Amor*, el *Comentario al Padrenuestro* y otros diálogos ascéticos recogidos igualmente en la *Filocalía de la Oración de Jesús*. Pero también está presente en otros escritos de signo más metafísico o antropológico, como en el caso de los *Ambigua*, principalmente el *Ambiguuum 7* y el *Ambiguuum 41*, donde son temas de discusión y desarrollo la evagriana estructura ontológica del ser, resumida en la tríada que forman los conceptos de estabilidad (στάσις), movimiento (κίνησις) y creación (γένεσις), y la división del retorno (ἐπιστροφή) del hombre a Dios en tres etapas, práctica (πράξις), contemplación (θεωρία) y deificación (θεώσις). De hecho, como señala y analiza Plested, en lo profundo de toda su obra, incluida la más especulativa y escolástica, late el espíritu ascético que Máximo desarrolló en los monasterios y aprendió de los padres espirituales, sobre todo de Sofronio de Jerusalén.

Máximo el Confesor también se inscribe en la tradición filosófica especulativa de los Padres que han ido configurando el credo y los dogmas cristianos. Dentro del amplio espectro de autores que influyen en Máximo a lo largo y ancho de toda su obra se encuentran Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Basilio de Cesarea, Atanasio de Alejandría, Cirilo de Alejandría, Nemesio de Emesa, Leoncio de Bizancio, Leoncio de Jerusalén y Pseudo-Dionisio Areopagita. Algunos autores, como Von Balthasar, Luigi

Manca y Johannes Borjesson⁶³ sostienen la hipótesis de que la obra de Agustín de Hipona, sobre todo en lo referente al concepto de voluntad, haya influido en Máximo durante su estancia en Cartago y Roma, donde aparte de los escritos agustinianos, habría leído asimismo los libros de Ambrosio de Milán.

2. La tradición ascética: Evagrio Póntico y Pseudo-Macario

Cuando se habla de la tradición ascética en relación con Máximo, no se puede hablar de una influencia, ni siquiera de una fuente, si seguimos la terminología a la que se refiere Portaru. En efecto, Máximo no recibe la influencia de la tradición ascética del cristianismo oriental, sino que se encuentra inmerso en ella. En este sentido, Marcus Plested escribe:

It is inadequate and potentially misleading to speak of the ascetic tradition as an ‘influence’ on Maximus the Confessor. (...) It is even somewhat problematic to speak of Maximus’ ‘reception’ of the ascetic tradition in that this was precisely the tradition by which he was embraced, formed and governed -in other words, by which he himself was received.⁶⁴

No es de extrañar, en consecuencia, que exista un florilegio de sus textos ascéticos en la compilación de la *Filocalía* y que, como muestra las varias referencias a Máximo en *Los Relatos de un Peregrino Ruso*, el mismo autor es considerado clave en la configuración de la espiritualidad cristiana ortodoxa.

La tradición ascética previa a Máximo tiene a Evagrio Póntico, Pseudo-Macario, Diádoco de Fótiçe y Marco el Monje -sin mencionar al Pseudo-Dionisio-, como sus autores principales. En efecto, Máximo se inserta en el camino espiritual trazado por estos maestros de oración, que, sin embargo, no pertenecen a una misma línea homogénea, sino que existen dos tradiciones claramente diferenciadas: una más intelectual basada en las enseñanzas de Evagrio, y otra en la cual es central el concepto de ‘corazón’, representada

⁶³ Urs Von Balthasar apunta esta cuestión en su *Liturgia Cómica*, y Luigi Manca, en *El primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, la tematiza tratando de buscar ecos de Agustín en Máximo. Por su parte, Johannes Borjesson ha dedicado un capítulo de libro a esta posible recepción de Agustín en Máximo en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Ed. Allen, P., Neil, B., Oxford University Press, 2015, pp. 212-234.

⁶⁴ Plested, M., “The ascetic Tradition”, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Ed. Allen, P., Neil, B., Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 164-176.

por el Pseudo-Macario. Máximo el Confesor se caracteriza precisamente por ser el autor que integra ambas corrientes en una sola, donde las concepciones personalistas del Pseudo-Macario vienen a corregir allá donde el intelectualismo de Evagrio sobrepasa los límites de una teología sana.

Por otro lado, Máximo no establece ninguna diferencia entre la disciplina ascética y la teología sistemática, o, en otras palabras, entre la filosofía práctica y la teórica. Ambos ámbitos de estudio están entrelazados, ambos se presuponen mutuamente. En este sentido, la disciplina ascética está inspirada por la teología, mientras que sus desarrollos teóricos son vividos como una experiencia ascética. Es precisamente la disolución de los límites entre la teología y la mística a la que se refería Vladimir Lossky a comienzos de su obra *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, inspirándose en el opúsculo apofático del Pseudo-Dionisio, asumiendo con esta expresión que, para un ortodoxo, la teología es mística y la mística, teológica.

La pertenencia de Máximo a esta tradición ascética marca también el modo en que sus obras son compuestas, ya sea en forma de centurias, como comentarios a los Padres de la Iglesia y a pasajes bíblicos o como respuestas a preguntas complicadas sobre la doctrina.

Máximo, asimismo, asume la concepción tripartita del alma tal como la desarrolla Evagrio Póntico, en términos de νοῦς-θύμος-ἐπιθυμία, así como, además de esto, el esquema, también tripartito, del ascenso ascético del hombre a Dios: práctica (πράξις), contemplación (θεωρία) y teología (θεολογία). Donde Máximo tematiza esta cuestión con mayor detenimiento es en el *Ambiguum 41*, donde afirma que el hombre es un crisol de la creación en tanto que comprende en sí los dos mundos, sensible e inteligible, y que está llamado a cooperar en la redención universal a través de la reunión de las polaridades del ser: masculino-femenino, paraíso-tierra habitada, tierra-cielo, mundo sensible-mundo inteligible y ser increado-ser creado. Las dos primeras polaridades se reúnen a través de la práctica ascética de las virtudes y la oración (πράξις), las dos siguientes mediante la contemplación del mundo sensible y las realidades inteligibles (θεωρία) y, finalmente, la teología mística (θεολογία), la deificación (θεώσις), a la que Máximo imprimirá un carácter más personalista, influido por la tradición macariana y el Pseudo-Dionisio, separándose de este modo del intelectualismo evagriano. Mientras que la experiencia mística de Evagrio Póntico es puramente contemplativa, en la que el alma, ya vacía de contenido por la negación apofática de la oración incesante, contempla su alma como un

espejo en el que Dios se refleja, para Máximo, en cambio, esta experiencia es personal y está marcada por el amor, de modo que no hay tanto una contemplación mística como un abrazo místico. El amor impregna toda la práctica ascética, la oración y la teología de Máximo. Como afirma Plested:

Here it is love rather than theology that is established as the chief criterion of properly ordered prayer, and a personal encounter of the whole person with God substituted for the intellect's contemplation of the divine Trinity. Maximus also differs substantially from Evagrius in his understanding of the passions. Evagrius regards the passions as entirely negative and prefers to call for their eradication rather than for their transformation, for ἀπάθεια over μετριοπαθεία, while Maximus has a rather more sanguine approach.⁶⁵

Por último, Máximo, en tanto que autor inscrito en la línea de espiritualidad de esta tradición ascética, elabora su característica teoría del conocimiento, en la cual el conocimiento consiste en una experiencia vivida y no sólo en una tarea puramente erudita o intelectual, posición heredada por Máximo de autores como Diádoco de Fótice y el Pseudo-Macario. Como el propio Máximo escribe en las *Cuestiones a Talasio* sobre los dos tipos de conocimientos:

Uno es relativo, descansando sólo en palabras y conceptos, y no tiene una percepción activa a través de la experiencia del objeto de conocimiento... El otro, propiamente verdadero, confiere percepción por participación en la totalidad del objeto de conocimiento sólo en una experiencia activa, sin [recurrir a] palabras y conceptos.⁶⁶

En resumen, la espiritualidad de Máximo, que impregna toda su obra sin distinción entre mística y teología, es heredera de la tradición ascética del cristianismo oriental hasta tal punto que no sólo es Máximo quien recibe la herencia de esta tradición, sino que es la misma tradición que la recibe la heredera de Máximo, quien se convierte en uno de sus grandes referentes. Y esto es así porque, con su ingenio, logra integrar las dos grandes corrientes que componen esta tradición, la evagriana y la macariana, asumiendo el esquema triádico de Evagrio y la centralidad del corazón del Pseudo-Macario. Autores como Diádoco de Fótice, en el plano de la teoría del conocimiento entendido como

⁶⁵ Plested, M., *Op. cit.*, p. 166.

⁶⁶ *Quaestiones ad Thalassium*, 60; PG 090, 0619C.

experiencia vivida, y del Pseudo-Dionisio, en lo que respecta al papel central del amor en la unión con Dios, son igualmente claves para entender la filosofía maximiana.

3. La noción apolinarista de “persona”

No existe una teoría de la persona como tal en la Antigüedad clásica, ni en Platón ni en Aristóteles. La noción de persona, dotada de un gran sentido de la individualidad y la propiedad, no empieza a desarrollarse hasta la apropiación cristiana del pensamiento filosófico. Así, el comienzo del pensamiento especulativo acerca del ser particular como ‘persona’ comienza a fraguarse a partir del siglo IV, momento clave en el devenir del pensamiento cristiano, con los tres Padres Capadocios, Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo y Basilio de Cesarea, en Bizancio, con la controversia contra el arrianismo y el Apolinarismo, doctrina esta última que posee una concepción propia de lo que es la persona, y con san Agustín de Hipona como gran Padre del pensamiento cristiano latino.

El apolinarismo, según Gregorio Nacianceno, se remonta a una época anterior al propio Apolinar. Según este hecho, el trabajo de Apolinar consiste en recoger tesis y argumentos ya existentes en el entorno alejandrino para integrarlos en un sistema de pensamiento coherente. En cualquier caso, los escritos de Apolinar de Laodicea, así como de discípulos suyos como Epifanio, constituyen la fuente más seria para su estudio académico.

Dos motivaciones principales impulsaban a Apolinar a desarrollar su teoría cristológica: el temor a una disociación personal de Cristo que pusiera en tela de juicio su salud mental y la tendencia a afirmar siempre y en todo momento la unidad entre divinidad y humanidad en Cristo⁶⁷. Estos dos principios estarán presentes y serán fácilmente perceptibles a lo largo de toda la obra del autor.

Para comprender el concepto de ‘persona’ que manejaba Apolinar, antes tenemos que detenernos en sus argumentos de orden cristológico. La cuestión fundamental de la cristología apolinarista es la ausencia de un alma humana en Cristo, pues ésta es sustituida por el Logos mismo. Según Apolinar, la existencia de un alma humana no es estrictamente necesaria para que Cristo fuera un hombre, siempre y cuando existiese un principio rector que moviese el cuerpo humano. Como el Logos sustituye al alma humana, la carne no

⁶⁷ Grillmeier, A., *Cristo en la Tradición Cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 525.

queda inmóvil, sino que es movida por el Logos. No hay necesidad, pues, de un alma humana, pues existe el Logos que cumple esa función de un modo incluso más excelso, pues la guarda del pecado. Así lo señala Grillmeier:

Apolinar afirma con toda claridad que para formar un verdadero hombre no es necesaria el alma humana, un ser espiritual creado previamente para un cuerpo-; basta que un *pneuma* se vincule a la carne en una unidad completa.⁶⁸

De este modo podemos afirmar que Apolinar comprende el alma como principio rector del cuerpo humano, como principio de movimiento de lo que por sí mismo no puede moverse. El alma es, asimismo, el principio integrador del compuesto humano. Aquí es palpable el anhelo de unidad que siempre está presente en el pensamiento del Laodicense. El Logos sustituye al alma humana en Cristo, como he dicho antes, cumpliendo la función de principio rector, integrador y de movimiento que ésta está llamada a desempeñar. Y esto es posible porque las almas son imágenes del Logos, que es arquetipo de las primeras. Se trata de la doctrina de la imagen propia de los alejandrinos. Según esta teoría, el Logos es imagen del Padre, que es sin imagen, mientras que las almas son imágenes del Logos, o sea, imágenes de la imagen. Así las cosas, para Apolinar era absurdo que en Cristo existiesen dos elementos que cumpliesen la misma función:

Puesto en otros términos, si el Logos es el arquetipo de todo intelecto espiritual humano, o de las almas, entonces en el caso de la encarnación divina el arquetipo simplemente reemplazó el alma de Jesús, no se unió con ella. El alma de Jesús era, por tanto, innecesaria desde el comienzo y nunca existió realmente, ya que el Logos mismo siempre suplió el intelecto espiritual del Señor encarnado.⁶⁹

Además, afirmar la presencia del Logos que inhabita el cuerpo humano y de un alma humana que es imagen del Logos atenta contra la unidad de Cristo, pues donde hay dos principios rectores, dos principios de movimiento, dos principios integradores, por pura lógica, surge el conflicto. Aquí subyace la noción de persona como sujeto de todo lo natural: es el Logos, la segunda persona de la divinidad, la que inhabita un cuerpo humano, y a través de él la divinidad toda, pero a nivel ontológico, es primera la persona, y mediada la naturaleza divina. Lo que suple el alma humana no es, por tanto, la divinidad

⁶⁸ *Ibidem*, p. 528.

⁶⁹ McGuckin, J. A., *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2004, p. 180.

común a las tres personas de la Trinidad, sino la segunda persona, el Logos. El alma humana es sustituida por una persona divina. En ello podemos ver la cercanía que existe entre el concepto de alma y el de persona en Apolinar, hasta el punto de que, para él, afirmar la presencia simultánea de un alma humana y el Logos en Cristo significa afirmar dos sujetos personales, dos principios de acción, cayendo en la herejía que más rechazo le producía: la teoría de los dos hijos del antioqueno Diodoro de Tarso. Que esta preocupación estaba presente en Apolinar y sus discípulos lo pone de manifiesto Epifanio:

El hombre es una hipóstasis en virtud de su nous, que es el principio de la vida. Su alma animal (psikhé) y su cuerpo tienen su hipóstasis en el nous y por medio de él. Así pues, si el Logos, como nous y pneuma divino, asumió un nous humano, hay dos hipóstasis en Cristo, lo cual no es posible. Si él, por el contrario, sólo asumió un cuerpo y un alma animal, éstos quedan hipostatizados necesariamente en él, y Cristo es una sola hipóstasis.⁷⁰

Hay una vinculación evidente entre el alma y el sujeto personal (ὑποκείμενον), para cuya mención apolinar usa el término hipóstasis, sentando las bases conceptuales para la cristología ulterior. En este aspecto Apolinar es un autor de especial relevancia, al poner sobre la mesa el conjunto de términos que dominarán el debate cristológico de los siglos posteriores: οὐσία, φύσις, ὑπόστασις y πρόσωπον. Grillmeier pone de relieve que Apolinar sentó cátedra en este aspecto al usar de modo afortunado el término hipóstasis para la interpretación de la unidad personal de Cristo⁷¹.

Hay un aspecto reseñable en la noción apolinarista de persona: el carácter orgánico y vital que ésta presenta. Desde el punto de vista cristológico, Cristo es una unidad compuesta del Logos y el cuerpo humano. De sus escritos se desprende, no obstante, una teoría antropológica muy clara: el hombre es una unidad compuesta de cuerpo y alma. Pero estas dos partes no están en pie de igualdad, pues el alma tiene absoluta primacía sobre el cuerpo, como la tiene el principio de movimiento sobre la cosa movida. El concepto de alma que usa Apolinar tiene un marcado carácter dinámico y vitalista: se trata de un espíritu vivificante que es capaz de moverse por sí mismo y que tiene como función mover al cuerpo, que por sí mismo es inmóvil. Aquí radica la unidad cristológica: Cristo es una sola unidad vital de Logos y sarx en tanto que sólo existe en él un espíritu

⁷⁰ Grillmeier, A., *Op. Cit.*, p. 539.

⁷¹ *Ibidem*, p. 536.

vivificante, un principio de movimiento, que lo integra en una unidad orgánica vital. En otras palabras, Cristo es uno porque el principio de vida es uno.

Φύσις es un sustantivo que deriva del verbo φύομαι, que significa “lo que desde sí mismo brota”, o sea, lo que tiene en sí mismo su principio de movimiento, lo que se mueve sin la necesidad de un impulso externo. Así es como Apolinar entiende este concepto, razón por la cual afirma la existencia de una sola naturaleza (μία φύσις) en Cristo. Si en Cristo hay un solo principio de movimiento, si sólo el alma es αὐτοκίνητον, entonces sólo hay una naturaleza en Cristo. El cuerpo humano no constituye por sí mismo una naturaleza independiente, pues no tiene en sí el principio motor, sino que recibe el movimiento del alma (del Logos en el caso de Cristo), principio orgánico y vital. Según Apolinar, Cristo posee una sola φύσις que, al ser identificada con el Logos, viene a ser la divina, con lo cual estamos ante un tipo de monofisismo. Con la postulación de una sola φύσις en Cristo consigue Apolinar asegurar la ansiada unidad, que, a su vez, guardaba a Cristo de una escisión en dos sujetos personales. Pues Apolinar no sólo postula una sola φύσις y una única οὐσία, sino también una sola hipóstasis y una sola πρόσωπον: “La carne y el ‘principio rector’ de la carne son un solo πρόσωπον” (σὰρξ καὶ τὸ σαρκὸς ἐγγεμονικὸν ἦν πρόσωπον)⁷². Estas palabras del propio Apolinar muestran nítidamente la preocupación del autor por la unidad de φύσις de Cristo, así como sugiere un estrecho vínculo conceptual y ontológico entre la naturaleza y la persona. Pues el Logos, el sujeto personal (hypoκείμενον), es identificado con el alma, el principio rector de la carne. El esquema es, como bien señala Grillmeier, “Logos-sarx”.

Esta suerte de monofisismo acaba generando un monoenergismo-monotelismo *avant la lettre*, que saldrá a la luz en la década del 630, cuando Máximo se dispondrá a combatirlo. Asimismo, la temprana reflexión sobre la relación entre persona y naturaleza en Apolinar proporcionará la base teórica y terminológica para los desarrollos posteriores.

4. Los Capadocios: los orígenes trinitarios del concepto cristiano de ‘persona’

Al situarse en una época temprana en la que aún los términos trinitarios y cristológicos aún no estaban definidos, las teorías de Gregorio de Nisa, Basilio de Cesarea

⁷² Lietzman, H., *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule: Texte und untersuchungen*, Verlag von J. C. D. Mohr, Tübingen, 1904, p. 242.

y Gregorio Nacianceno presentan todavía un uso balbuciente de los términos que manejará Máximo para referirse a la cuestión de la persona. No obstante, los Capadocios fueron, quizá por la fama de rectitud que tenían sus obras ya en el siglo VII, los autores más citados por Máximo en los *Ambigua* y en escritos tan importantes para el desarrollo de su teoría sobre la persona como la *Epístola XV*. Y es que estos tres autores, si bien no entraron en las controversias cristológicas de modo tan definitivo como Atanasio o, más tarde, Cirilo de Alejandría, sí que distinguieron sabiamente la naturaleza común y la persona particular. En esto los Capadocios son muy influyentes para la cristología posterior y, en especial, para Máximo, a pesar de que ellos se empeñaron más en la teología trinitaria que en la cristología propiamente dicha.

En la *Epístola 38* del cuerpo de escritos de Basilio, que en realidad fue escrito por Gregorio de Nisa, el Niseno desarrolla su particular teoría de la esencia-naturaleza (ουσία) y la persona (ὑπόστασις). En ella divide al hombre (y a Dios) en dos categorías primordiales: 1) la naturaleza común, usando las expresiones κοινή φύσις y κοινότης τῆς φύσεως (comunidad de naturaleza), y 2) lo individual, el individuo, para cuya expresión usa las palabras ἴδιον y ἰδιάζον. Es interesante subrayar el uso del término ἴδιον para caracterizar la substancia particular, pues hace referencia a “lo propio”, una categoría que refleja no sólo el carácter particular de la cosa (en este caso el hombre concreto), sino también su *unicidad*. Lo propio (ἴδιον) no sólo hace referencia a lo particular distinguiéndolo de la naturaleza común, sino también a aquello que es propio del individuo y lo distingue del resto de individuos. En definitiva, lo propio distingue al individuo de la naturaleza común y del resto de individuos. En todo caso, la comprensión del ser humano según Gregorio de Nisa tiene lugar a partir de la pareja de categorías opuestas naturaleza común -persona particular, que refleja la estructura real de los seres.

Uno de los rasgos más importantes de la cristología-antropología filosófica de los Capadocios es la respuesta que ofrecen a la siguiente cuestión: ¿Cómo se pasa de la naturaleza común a la sustancia particular? O, en otras palabras, ¿cómo tiene lugar la individuación de lo que, por definición, es común? Gregorio de Nisa introduce entonces el término ἰδιώματα, que puede ser traducido como características particulares de cada ser. El término “idioma” seguirá presente en los análisis cristológicos y antropológicos de los siglos siguientes, y cobrará especial importancia en el llamado “neocalcedonismo” de Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, y será un aspecto esencial para la consideración de la persona en el pensamiento de Máximo el Confesor. Resumiendo: el

Niseno afirma que el paso de la naturaleza común (κοινή φύσις) a la persona particular (ἴδιος ὑπόστασις) tiene lugar a partir de unos rasgos particulares o propiedades (ιδιώματα).

Los idiomas, según escribe Gregorio de Nisa, son “determinaciones internas y externas que pueden darse en un hombre concreto, como el lugar y la conducta moral (τὰ τοῦ ἥθους γνωρίσματα).”⁷³ Esta definición del Niseno suscita una problemática relacionada con la libertad humana, pues, si la conducta moral es, asimismo, un conjunto de idiomas, ¿los hombres van tejiendo su propio ser a partir de su propia conducta moral? La duda que nos asalta entonces es si los idiomas, que están, según el esquema capadocio, a medio camino entre la naturaleza común y la sustancia individual, pertenecen más a la naturaleza o a la persona. Si pertenece a la persona, los idiomas que definen su propio ser son conformados por un lado por Dios en su constitución hipostática y, por otro, por las libres decisiones de la misma persona en el transcurso de su propia vida. Si, por el contrario, pertenece a la naturaleza, entonces nos encontramos de súbito ante una especie de determinismo que tiene fijada de antemano la conducta moral de cada individuo, poniendo así en riesgo la efectividad de la capacidad humana de elegir libremente. En cualquier caso, esta teoría, como señalé al comienzo del epígrafe, es aún balbuciente y poco madura, con lo cual estas cuestiones quedan en el aire a falta de una clarificación posterior.

Gregorio de Nisa, el autor más importante de los Capadocios en lo referente a la persona, define la hipóstasis como “serie de peculiaridades que caracterizan a cada individuo” (εἰ γὰρ ὑπόστασιν ἀποδεδώκαμεν εἶναι τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἑκάστον ιδιωμάτων)⁷⁴. En esta definición, el Niseno identifica la hipóstasis con los idiomas, las características particulares. No le basta sólo con decir que los idiomas constituyen el ser individual y concreto, sino que señala con nitidez que la hipóstasis es la serie de idiomas. La clave está, a mi juicio, en que la hipóstasis no es cada idioma por separado, sino el conjunto de idiomas, todos los idiomas tomados en conjunto, recogidos en una unidad. Esta recolección de los múltiples idiomas en la unidad de la hipóstasis confiere a esta última una cierta trascendencia respecto de los primeros. La hipóstasis es, pues, un

⁷³ PG 32, 328C. Citado por Grillmeier, A., *Op. Cit.*, p. 592.

⁷⁴ PG 32, 336C.

complejo de idiomas, la multiplicidad de los idiomas recogidos bajo una unidad ordenada. Es decir, el ser concreto entendido en su integridad.

Esta totalidad se refleja, hace visible el ser propio de la hipóstasis. Para referirse a ese reflejo de la hipóstasis o conjunto de idiomas, Gregorio de Nisa usa el término *πρόσωπον*, que significa “rostro”, “máscara”, y tiene unas connotaciones de exterioridad que contrasta con la aspiración metafísica del término *ὑπόστασις*. Los dos términos, *πρόσωπον* e *hipóstasis*, rara vez son distinguidos, siendo lo normal que sean usados indistintamente, unas veces uno y otras veces otro. La distinción entre ambos conceptos será crucial en la controversia cristológica entre Nestorio y Cirilo de Alejandría en el siguiente siglo, pero no en las obras de los Capadocios, así como también revestirá importancia el uso de uno u otro concepto en la obra de Máximo el Confesor ya entrado el siglo VII. Lo *πρόσωπον* es, pues, la totalidad unificada de esos idiomas tal como aparecen a nuestra vista, haciendo que identifiquemos a un ser concreto y distinto de los demás seres. En relación con lo *πρόσωπον*, resultan interesantes los términos que Gregorio suele asimismo usar para referirse a la persona única y lo que la define: carácter (*χαρακτήρ*) e imagen (*σχῆμα*). Éste último término no hace más que incidir en el carácter visible y aparente del término *πρόσωπον*. Según señala el Niseno en el desarrollo de su teología trinitaria, el Hijo es el rostro visible (*πρόσωπον*) del Padre⁷⁵, de acuerdo con lo cual dicho término no debe ser despojado de sus connotaciones de apariencia y visibilidad, siendo “rostro” la mejor manera de traducirlo para captar el sentido que el autor quería darle.

El estudio de los Capadocios fue un pilar básico en la formación filosófica de Máximo, recibiendo sus desarrollos teóricos acerca de la persona y la naturaleza. Uno de los aspectos claves de la teoría capadocia de la persona es que, como señala Alois Grillmeier, es difícil identificar la persona humana como algo distinto al mero ser concreto, dando como resultado una homogeneidad ontológica que hace posible usar el término “persona” para referirse también a una cosa⁷⁶. Hasta qué punto Grillmeier tiene razón o no, no lo vamos a discutir en estas páginas. Cabe destacar las connotaciones

⁷⁵ “Por eso, la hipóstasis del Hijo es en cierto modo la forma (*μορφή*) o el rostro (*πρόσωπον*) donde es conocido el Padre, y la hipóstasis del Padre es conocida en la figura del Hijo, mientras la propiedad (*ιδιότης*) considerada en ellos permanece para la clara distinción de las hipóstasis.” (PG 32, 339-340C).

⁷⁶ “En realidad, los Capadocios olvidan casi totalmente lo ‘personal’. Sólo contando entre los *idiómata* las propiedades morales rebasan la esfera física. Su análisis vale más para la ‘cosa’ que para la ‘persona’.” (Grillmeier, A., *Op. Cit.*, p. 595).

personales -en el sentido más fuerte del término- que presenta el adjetivo ἴδιον, lo propio, que puede sacar a la persona humana de la marea ingente de cosas y objetos particulares. La cuestión de la posible homogeneidad ontológica de la persona será clave en el análisis de la persona en el pensamiento de Máximo el Confesor.

5. La filosofía clásica: Aristóteles y Platón en el pensamiento de Máximo

Varios autores han estudiado la influencia de la filosofía clásica platónica y aristotélica en Máximo el Confesor. Entre ellos destacan Karayiannis y Von Balthasar, por un lado, y los estudios pormenorizados de M. Portaru publicados en el volumen *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (2015), y M. Mantzanas, en *Maximus the Confessor as an European Philosopher* (2017).

Más que de influencia platónica, sería más acertado hablar de influencia neoplatónica, pues fue el pensamiento de los neoplatónicos el que causó una honda impresión en la mente del Confesor a través sobre todo de la lectura del Pseudo-Dionisio, quien incluso copió al pie de la letra algunos pasajes completos de la obra de Proclo. Por otro lado, si usamos un concepto amplio de neoplatonismo, podemos incluir a Orígenes, coetáneo y compañero de Plotino en la escuela de Alejandría, y con él por tanto también a Evagrio Póntico, cuya filosofía ascética está diseñada sobre un marco estructural de claro corte neoplatónico. Máximo el Confesor asume, no de manera acrítica, las estructuras del ser que despliega en su obra metafísica el filósofo asceta del siglo IV. En cualquier caso, Platón está presente en Máximo, al que ofrece un marco de comprensión cósmica sobre el cual pensar la realidad.

Por otro lado, la presencia de la filosofía aristotélica en el pensamiento de Máximo ha sido ampliamente estudiada y objeto de arduos debates. Que existe una influencia de Aristóteles en Máximo es evidente, puesto que los conceptos filosóficos que usa el Confesor a menudo provienen de los escritos del filósofo griego, como es el caso de la esencia (οὐσία), el movimiento (κίνησις) y actividad (ἐνέργεια), aunque, como veremos, mediados por la filosofía posterior. La cuestión está en discernir si tal recepción aristotélica constituye una fuente o finalmente debe ser considerada como mera influencia positiva o, incluso, negativa. Marius Portaru, en su estudio sobre las influencias filosóficas clásicas en la obra de Máximo, sostiene que

Only among Aristotelianizing interpreters -and even here rarely- is Aristotle seen as a *source* of Maximus; for others, he is either a *positive influence* or a *negative influence*.⁷⁷

Así pues, según Portaru, Aristóteles no es una fuente para la obra de Máximo, sino que constituye una influencia indirecta. En 1941, Hans Urs Von Balthasar estudió a Máximo en clave aristotélica, identificando tal aristotelismo en la metafísica emanantista del Pseudo-Dionisio y en la importancia dada al hombre concreto, y en un cierto naturalismo que rechaza como base para la deificación sobrenatural⁷⁸. La interpretación aristotélica de Máximo que llevó a cabo Von Balthasar fue asumida y desarrollada en los años venideros por otros autores clásicos: Alain Riou (1973), Jean-Miguel Garrigues (1976), Jean-François Léthel (1979) y Pierre Piret (1983), todos ellos en lengua francesa y de confesión católica. Según Portaru, todos estos autores asumen de manera casi acrítica la interpretación aristotélica de Von Balthasar:

Interestingly, although all these writers avoid discussing the nature and degree of Aristotle’s presence in Maximus, they nevertheless take for granted that Maximus manifests an Aristotelian understanding of key concepts such as essence (οὐσία) and energy or activity (ἐνέργεια).⁷⁹

Al mismo tiempo que Von Balthasar publicó su clásica obra sobre Máximo, R. A. Gauthier analizó la influencia de la filosofía clásica en el pensamiento maximiano. Gauthier mostró que la doctrina de la voluntad natural es profundamente original y que, si llegó la terminología aristotélica a Máximo, fue sólo a través de los comentadores neoplatónicos de Aristóteles, especialmente de Nemesio de Emesa. En el lado opuesto a Von Balthasar encontramos a V  lker, quien en 1964 llevó a cabo un exhaustivo análisis que discutió la interpretación aristotelizante de Von Balthasar y, por tanto, de sus seguidores Riou, Léthel, Garrigues y Piret. La conclusión de V  lker es que el marco filosófico del pensamiento de Máximo el Confesor es más bien de naturaleza neoplatónica que puramente aristotélica, integrando conceptos aristotélicos y dionisianos para alcanzar una síntesis realmente original⁸⁰.

⁷⁷ Portaru, M., “Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism”, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Editado por Allen, P., y Neil, B., Oxford University Press, Oxford, 2015.

⁷⁸ Portaru, M., *Op. Cit.*, p. 131. Cita a Hans Urs Von Balthasar, 2003, p. 61.

⁷⁹ Portaru, M., *Op. cit.*, pp. 131-132.

⁸⁰ *Ibídem*, p. 133.

El origen del debate sobre la presencia de Aristóteles en Máximo reside en la confesión a la que el autor pertenezca. La crítica de Portaru, si bien pone de manifiesto la insuficiencia de los argumentos ofrecidos por los autores aristotelizantes y este punto constituye una importante aportación, finalmente cae en el mismo defecto de insuficiencia argumental, puesto que acaba adhiriéndose a la postura de obras posteriores como las publicadas por Jean-Claude Larchet (1996), Andrew Louth (1996), David Bradshaw (2004) y Loudovicos (2010), a los que atribuye una “actitud equilibrada respecto a la interacción con los filósofos clásicos”⁸¹. Esta atribución podría ser perfectamente legítima si no perdiese credibilidad por la carencia analítica de que adolece su teoría. Esta carencia hace pensar que quizás la actitud equilibrada de Larchet, Louth, Bradshaw y Loudovicos no estriba en la seriedad de un detallado análisis, sino precisamente en su confesión ortodoxa. Mientras que, presumiblemente, los autores católicos clásicos estudian el pensamiento maximiano desde un marco filosófico aristotélico-tomista, los de confesión ortodoxa hacen lo propio desde el palamismo. Mientras que la obra Tomás de Aquino supuso una introducción de la filosofía aristotélica en el pensamiento del Occidente cristiano, en el siglo XIV bizantino tuvo lugar una controversia entre Barlaam de Seminara, quien defendía posturas tomistas, y Gregorio Palamás, representante teórico del hesicasmo. La batalla dialéctica dio la razón a Gregorio, con lo cual las tesis tomistas, y con ello el aristotelismo cristiano, no encontrarían desarrollo filosófico posterior en todo el Oriente cristiano. Al contrario, la obra de Gregorio Palamás y su canonización supuso -sobre el papel- un rechazo al aristotelismo y el impulso definitivo del neoplatonismo del Pseudo-Dionisio. Portaru sostiene, a este punto, que la doctrina maximiana de la participación desarrolla un elemento conceptual aristotélico, el de las energías increadas. Esta aseveración, como tal, hace pensar que a Máximo se le ha interpretado a la luz de la obra de Gregorio Palamás, y si la mirada tomista de los autores católicos debe ser considerada como una deficiencia analítica, la mirada palamita de los autores ortodoxos no merecen mayor crédito. En efecto, el estudio crítico de Máximo debe tener como base no las influencias del investigador, sino las de Máximo. Y a Máximo le llegan las obras de Platón y Aristóteles a través de los desarrollos filosóficos de los Padres de la Iglesia, en especial los griegos, sin descartar por ello a los latinos. Se trata, por tanto, de una influencia indirecta, de influencias positivas o negativas, pero nunca de una fuente.

⁸¹ *Ídem.*

En el lado diametralmente opuesto se encuentra Michail Mantzanas, quien, en un estudio sobre la influencia de Aristóteles aún más reciente que el de Portaru⁸², argumenta que la teoría del movimiento de Máximo es de claro corte aristotélico. Las palabras de Mantzanas no pueden ser más nítidas y, a su vez, más distintas a las de Portaru:

Maximus the Confessor is, without doubt, an heir of the rich philosophical heritage that lies behind him as a whole. However, his works demonstrate a particular affinity to a markedly Aristotelian *attitude* towards the use of philosophical vocabulary. Maximus' theory of motion is not merely a continuation and radical renewal within a new ontological frame of theories of motion *in general*, but rather an implicit engagement with Aristotle's mode of philosophical enquiry, an implicit dialogue with the Stagirite.⁸³

En efecto, la teoría del movimiento de Máximo es muy similar a la de Aristóteles, pues ambos sostienen que el movimiento es un elemento concomitante con la naturaleza, va de la mano de ella y, además, no es consecuencia del déficit ontológico provocado por la caída, sino que en sí mismo es visto como una realidad positiva, no como movimiento de alejamiento, como sostenían los origenistas, sino como movimiento de retorno, de ascenso del hombre a Dios. Un argumento maximiano que manifiesta la dependencia conceptual y argumentativa del Confesor respecto de Aristóteles, así como de los neoplatónicos, es el desarrollado en el *Ambiguum 7* sobre el movimiento y el reposo. Lo que hace que esta teoría de Máximo sea filosóficamente más cercana a Aristóteles que a Platón es la concepción positiva del movimiento, la consideración de que éste es un elemento sustancial de todo el ser creado. El movimiento en Aristóteles tiende a la ἐντελέχεια, aquello que está en su propio fin, mientras que, en Máximo, la tendencia del movimiento según la naturaleza no tiene su fin dentro de sus propios límites, sino que va más allá de ella, trasciende el ser creado para unirse al ser increado en la θεώσις. Es una de las diferencias entre ambos autores que señala Portaru: en la obra de Máximo, el ser presente en los seres no es de este mundo ni de la misma sustancia, sino que trasciende

⁸² Mantzanas, M., "An introduction to Aristotle's theory of motion as a precursor to Maximus' understanding of motion", en *Maximus the Confessor as an European Philosopher*, editado por S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski y S. Lalla, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2017, pp. 65-72. El volumen ha sido elaborado a partir del Coloquio Internacional del mismo nombre que tuvo lugar en Berlín de los días 26 a 28 de septiembre del 2014. El artículo de Mantzanas es una introducción al capítulo de Sotiris Mitralaxis que inmediatamente le sucede, llamado "Maximus' Theory of Motion: Motion κατὰ φύσιν, Returning motion, motion παρὰ φύσιν", pp. 73-93.

⁸³ Mantzanas, M., *Op. cit.*, p. 65.

completamente todos los seres creados⁸⁴. La diferencia entre el movimiento en Aristóteles y Máximo radica principalmente en su fin.

El universo de Máximo posee un dinamismo ajeno al del platonismo origenista. En este sentido, es posible afirmar con Mantzanas que, en efecto, Máximo posee en este caso una ‘actitud marcadamente aristotélica’, que es ‘sin duda, un heredero de la rica herencia filosófica’ del Estagirita, o, incluso, que ‘dialoga’ de manera ‘implícita’ con el filósofo heleno⁸⁵. Sin embargo, sería arriesgado suponer que la teoría aristotélica del movimiento llegase a Máximo directamente de las obras de Aristóteles, es decir, que éste fuera una fuente de aquél *stricto sensu*, pues el pensamiento aristotélico a este respecto llegó a sus manos con toda probabilidad a través de la lectura de Nemesio de Emesa y los filósofos neoplatónicos que la desarrollaron previamente.

Mientras que el Pseudo-Dionisio constituye el puente principal entre el platonismo y Máximo, en el caso del aristotelismo es, sin duda, Nemesio de Emesa. El ‘compromiso’ con el vocabulario filosófico aristotélico que señala Mantzanas resulta evidente si se aprecia la presencia continua en la obra de Máximo de conceptos como οὐσία, φύσις o ενέργεια. Es en la descripción del proceso de la voluntad donde la presencia de Nemesio de Emesa en la obra de Máximo es más visible. Se trata del *Opúsculo Teológico y Polémico I*, donde es posible leer al Máximo ‘más sutil, más escolástico’, pues lleva a cabo un análisis detallado del proceso de la voluntad que a Urs Von Balthasar recuerda a la exhaustividad analítica de la escolástica latina. Máximo ofrece asimismo una descripción muy similar en la *Disputa con Pirro*. Joseph Farrell realiza un estudio minucioso de la influencia aristotélica en el proceso de la voluntad de Máximo, con base en el previamente mencionado artículo de Gauthier. Farrell atribuye a Máximo una mayor precisión que a Aristóteles, pero coinciden especialmente en la consideración del movimiento como una propiedad inherente a la naturaleza humana⁸⁶. Asimismo, realiza una comparación textual entre Aristóteles y Máximo respecto a los bienes reales o

⁸⁴ “Motion is thus a means to experience God, and man reaches the point of eternal fixity within him, in order to achieve the Aristotelian final end, which in Maximus’ case is deification -a radically changed form of Aristotelian entelechy, and the highest possible purpose (τέλος).” (Mantzanas, M., *Op. cit.*, p. 70).

⁸⁵ ‘Maximus’ dialogue with Aristotle is implicit, as the Confessor merely uses the Aristotelian *toolbox* in order to formulate a *different* ontology and cosmology.” (*Ibidem*, p. 69).

⁸⁶ “While Aristotle’s terminology less precise than that of the Confessor, the main pith of his remarks is the same: motion is a natural property of the soul, though it may take many different forms in any given instance.” (Farrell, J., *Free Choice in Maximus the Confessor*, St. Tikhon Seminary Press, South Canan, 1989, pp. 101-102).

aparentes de la voluntad, las cosas que nos atañen o están en nuestro poder, y el hecho de que la elección y la deliberación tienen que ver con los medios y no con los fines. En este punto, el estudio de Farrell constituye una aproximación más analítica y detallada que las realizadas recientemente por Portaru y Mantzanas, aunque la del primero data de 1989. A pesar de la importante presencia de Aristóteles que constata en Máximo, Farrell sostiene que no existe una lectura inmediata de aquél, sino que hay que encontrar el autor a través del cual le llegue el aristotelismo. La respuesta, basada en el estudio de Gauthier, es Nemesio de Emesa:

To whom, then, should one trace the influence of Aristotelean ideas in St. Maximus? After a lengthy examination of the processes of the will in both Aristotle and Maximus, R.-A. Gauthier concludes that one must see the immediate source for this Aristotelean influence in the Confessor's writings in Nemesius of Emessa, whom the Confessor had read 'repeatedly and attentively', and whom St. Maximus 'is often content to literally'.⁸⁷

La obra que, según informa Gauthier, Máximo lee y relee, es *De Natura Hominis*. Siguiendo a Aristóteles, Nemesio lega a Máximo la idea de que la libre elección no tiene que ver con los fines, sino con los medios, una idea que será especialmente relevante para la investigación de Farrell, quien sostiene que la libre elección es constitutiva de la naturaleza y no de la hipóstasis.

En conclusión, ni Platón ni Aristóteles son fuentes de Máximo en sentido estricto, pero sí constituyen fuertes influencias, siempre mediadas por otros autores, en particular Pseudo-Dionisio para el platonismo y Nemesio de Emesa para el aristotelismo. Portaru acusa a los autores católicos de interpretar la obra de Máximo en clave aristotélico-tomista y se encarga de subrayar no obstante la lejanía que existe entre el filósofo heleno y el Confesor. Sin embargo, el mismo autor alaba los trabajos de los autores de confesión ortodoxa, que interpretan la obra en clave palamista, llegando a postular la existencia misma de una teoría de las energías increadas en el monje del siglo VII. A mi juicio, ni una aproximación ni otra poseen un criterio lo suficientemente acertado, aunque esto no sea óbice para admirar el importante trabajo que ambas nos legan. El análisis que realiza Farrell resulta más minucioso y se ciñe al texto, destacando en este punto, mientras que Portaru y, poco después, Mantzanas, emiten juicios personales sin aportar, según mi parecer, argumentos suficientes que los acrediten. En cualquier caso, la presencia de

⁸⁷ Farrell, J., *Op. cit.*, p. 104. Cita a Gauthier, "Saint Maxime le Confesseur, et la psychologie de l'acte humain", en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, p. 71.

Aristóteles está fuera de toda duda en lo referente a la terminología usada, la teoría del movimiento y el desarrollo del proceso de la voluntad natural, aspectos éstos que serán de vital importancia para alcanzar una comprensión profunda del concepto maximiano de ‘persona’. El platonismo, por su parte, aporta a Máximo la estructura del ser, pues, como señala Alberto del Campo⁸⁸, la teoría de los logoi es una reelaboración de la teoría de las ideas, pero con otros términos y diferentes consecuencias.

6. La gestación del concepto cristiano de ‘persona’: la controversia entre Nestorio y Cirilo de Alejandría (s. V)

La controversia nestoriana que tuvo lugar en el siglo V no sólo se da entre Cirilo de Alejandría y Nestorio, sino entre dos escuelas con distintos enfoques en materia de cristología y soteriología. Cirilo representaba a la escuela de Alejandría, configurada por san Atanasio en su lucha contra el arrianismo, y Nestorio representaba a la escuela de Antioquía, cuyos autores más destacados fueron Teodoro de Mopsuesta y Teodoreto de Ciro. Para entender a Cirilo y Nestorio tenemos, pues, que profundizar en las contiendas que tiempo atrás configuraron sus puntos esenciales.

El enemigo teórico de los antioquenos era el apolinarismo, del que sospechaban que caía en lo que ellos llamaban la “teoría de la absorción”. Esta teoría es una especie de monofisismo temprano, explicada por los antioquenos a través de la metáfora de la gota de vino que cae en el océano y que, a causa de su pequeñez y de la grandeza del océano, acaba siendo absorbida y, en cierto sentido, aniquilada. La gota de vino representa la pequeñez de la humanidad frente a la grandeza de la divinidad, simbolizada por el vasto océano⁸⁹. Por esta razón, los antioquenos eran muy reacios a aceptar una teoría cristológica de la unión de humanidad y divinidad en Cristo, pues tal unión (ἕνωσις) supondría necesariamente la absorción de la humanidad en la divinidad y, por tanto, su

⁸⁸ Campo Echevarría, Alberto del, *La teoría platónica de las ideas en Bizancio (siglos IX-XI)*, Consejo Superior de investigaciones científicas, Nueva Roma. Biblioteca Graeca et Latina Aevi Posteriores, 36, Madrid, 2012, pp. 66-67. Alberto del Campo señala que “Máximo el Confesor (...) introduce aspectos tan novedosos e importantes como la Dialéctica de los λόγοι, que viene a reemplazar a la procesión neoplatónica de Pseudo-Dionisio, aunque sin lograr desentenderse del todo de los presupuestos de la metafísica platónica.” (p. 66).

⁸⁹ McGuckin, J. A., *Saint Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology and Texts*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994, p. 131.

completa aniquilación. Para ellos, ‘unión’ cristológica significa disolución, mezcla, pérdida de identidad del componente pequeño en el grande⁹⁰.

¿Por qué esta teoría encendía las alarmas en los pensadores antioquenos? Un siglo atrás, Gregorio Nacianceno formuló en la *Carta 101 a Cleodonio* el famoso principio soteriológico: “lo que no ha sido asumido [por Cristo] no ha sido salvado”⁹¹. Ya por entonces se consideraba al Nacianceno como un autor imbuido del Espíritu Santo, y su obra una revelación divina casi al mismo nivel que la sagrada Escritura. A la luz de este principio, la teoría de Apolinar llevaba a una soteriología en la que sólo la corporalidad sería objeto de salvación, quedando fuera el alma y el intelecto. El hombre, pues, no se salva ‘entero’, sino tan sólo su cuerpo, lo único asumido por el Logos en su existencia histórica. Los antioquenos supieron ver el problema del apolinarismo en su perspectiva soteriológica y lo combatieron esforzándose por garantizar la salvación de la humanidad completa, sin menoscabo ni confusión. De ahí que la cristología de la escuela de Antioquía ponga su acento en la humanidad de Cristo: Cristo era perfecto hombre.

La cuestión a resolver era, entonces, de qué manera tuvo lugar la unión cristológica, de forma que podamos hablar de Cristo Dios y hombre. En primer lugar, ¿sobre la base de qué realidad? En otras palabras, ¿cuál es el término adecuado para expresar lo particular, aquello que hace que Cristo fuera quien es y no otro? Para referirse a la esencia común del Padre, el Hijo y el Espíritu, el término convencional era ya el de οὐσία, establecido en Nicea y en virtud del cual podía decirse que el Hijo es consubstancial (ὁμοουσίος) con el Padre. Por tanto, οὐσία ya no era una opción para referirse a lo particular, puesto que de hecho se usa para designar lo común. Quedaban otros tres candidatos: φύσις, ὑπόστασις y πρόσωπον. El término φύσις era ambiguo, pues lo mismo podía significar lo común-físico como lo particular. Nestorio lo veía demasiado cercano a οὐσία, pero Cirilo lo usa en los dos sentidos de común y particular. Por esta razón enunció la desafortunada expresión “μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη”, usada posteriormente por Eutiques para legitimar su teoría monofisita. Sin embargo, Cirilo se refería con esta expresión a lo particular, y no a lo común, como lo entendieron Eutiques y sus seguidores. Aunque esto le valió las críticas de los antioquenos, que lo acusaban de

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 131-132: “Cyril stress on the unión of the two realities in the incarnation and his equal insistence on using this very term of ‘unification’ (henosis, that is ‘making one reality’) seemed to Nestorius to be logically synonymous with the doctrine of the mixture and confusion of those two natures -hence Apollinarism resuscitated, pure and simple.”

⁹¹ *Epístola 101*, PG 37, 184; Orat. 38,3; PG 36, 325.

afirmar que en Cristo había una sola naturaleza, la divina, de modo que, aplicando el principio soteriológico del Nacianceno, la naturaleza humana quedaría completamente excluida del plan de salvación. Cirilo entendía que el término más adecuado para designar la realidad individual era *ὑπόστασις*, que apuntaba a la realidad que subyace a lo aparente, frente a *πρόσωπον*, que aludía directamente a la apariencia de particularidad, a lo que es perceptible por la observación. El término *πρόσωπον* significa literalmente “lo que está delante de la cara”, la máscara usada por los actores durante una obra de teatro. Por hacer un paralelismo con el teatro, *ὑπόστασις* designaría al actor, mientras que *πρόσωπον* haría referencia al personaje. En definitiva, la diferencia entre *ὑπόστασις* y *πρόσωπον* estriba en que la primera hace alusión a la realidad subyacente, mientras que lo segundo designa la realidad observable⁹².

Aunque Cirilo, tomando nota de las connotaciones de cada término, escoge *ὑπόστασις* en lugar de *πρόσωπον*, Nestorio tiene razones para rechazar la validez del término elegido por el alejandrino. En efecto, para Nestorio, ‘*ὑπόστασις*’ no es un término adecuado para referirse a la realidad individual, en primer lugar, porque entiende que va de la mano de ‘*φύσις*’, refiriéndose ambos a la realidad común más que a la particular. En segundo lugar, ‘*ὑπόστασις*’, tal como lo entendía Nestorio, es un término que tiene connotaciones fuertemente físicas, incluso químicas⁹³. Por tanto, descartados los términos ‘*οὐσία*’, ‘*φύσις*’ y ‘*ὑπόστασις*’, Nestorio optó por el neutro ‘*πρόσωπον*’, a pesar de su evocación a lo observable y mera apariencia.

Hasta aquí el resumen de uno de los puntos fundamentales de la controversia nestoriana: la cuestión acerca de qué término es el adecuado para designar lo particular, cuya respuesta marcará el futuro no sólo de la discusión teológica y cristológica, sino también antropológica en lo referente a la configuración del concepto de ‘persona’. Pero la diferencia entre Cirilo y Nestorio no es sólo terminológica, sino también sustancial. Cirilo optó por ‘*ὑπόστασις*’, y defendió que la *ὑπόστασις* del Logos se encarnó, asumiendo la naturaleza humana completa -sosteniendo esto contra el apolinarismo- en una unión entre divinidad y humanidad que se sentaba sobre la base de sí misma. En otras palabras, que en Cristo se daba una ‘unión’ (*ἔνωσις*) de las realidades divina y humana

⁹² Cirilo entendía que Nestorio no tenía la “intention to teach a single personal center in any real sense at all, only in the apparent sense that Christ ‘seemed’ to unite two realities.” (*Ibidem*, p. 145). El problema, en este caso, es la unidad de Cristo, que para Cirilo está en la realidad personal, mientras que para Nestorio, como veremos, está en una singular unión moral entre dos personas.

⁹³ *Ibidem*, p. 143.

en una y la misma *ὑπόστασις*, la del Logos de Dios, y de ahí la fórmula ciriliana *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* (unión hipostática). Ya ha sido puesta de manifiesto la aversión que los antioquenos, y con éstos también Nestorio, tenían hacia el término *ἕνωσις* en materia de cristología, entendiendo que 'unión' suponía 'disolución' de una realidad en otra. Esta presunción, unida a las connotaciones químicas u orgánicas que el término *ὑπόστασις* tenía para Nestorio, lleva a la sospecha de que lo que Cirilo mantiene es que la unión cristológica consiste en una mezcla o disolución de dos realidades que, tras la unión, dejan de ser ellas mismas para convertirse en una sola realidad distinta de las anteriores. Es decir, Cristo, después de la unión hipostática, no sería ni humano ni divino, sino una sola realidad nacida de la disolución de ambas realidades. Nestorio sospechaba que lo que se escondía bajo la fórmula ciriliana era la teoría de la absorción de la humanidad en la divinidad. Y esto a través de un proceso químico u orgánico de disolución. Y si esto realmente hubiera tenido lugar en Cristo, entonces la salvación de la humanidad sería tan incompleta como ésta quedara tras la unión.

Nestorio, como pensador antioqueno, se empeñaba en subrayar la permanencia de las dos realidades en Cristo tras la unión cristológica, cosa que, según él, no tenía cabida en la teoría de Cirilo. En lugar de la aniquilación de ambas realidades que sucedería una vez consumada la unión, Nestorio apostaba por una 'conjunción' (*συνάφεια*). La unión conlleva la disolución de las realidades implicadas en una sustancia diferente. En otros términos, la unión significa una anulación de la dualidad, una unidad en la que no cabe multiplicidad alguna. De la conjunción, en cambio, no resulta una unidad indivisible, sino un 'conjunto', capaz de albergar en su interior la multiplicidad. Para Cirilo, divinidad y humanidad se 'unen' en Cristo para formar una 'unidad'; en Nestorio, divinidad y humanidad se 'juntan' para formar un 'conjunto'. En definitiva, para garantizar la separación de naturalezas en Cristo, Nestorio rechaza la unión hipostática para en su lugar proponer la conjunción (*συνάφεια*) cristológica con base en lo *πρόσωπον*.

Pero la cuestión se complica cuando Nestorio atribuye a Cristo dos *πρόσωπα* en lugar de una. Si bien Cirilo argumenta que en Cristo hay sólo una realidad personal (*ὑπόστασις*) y dos comunes (*οὐσίαι*), Nestorio asegura que hay dos realidades comunes (*οὐσίαι*) a cada una de las cuales corresponde una realidad particular (*πρόσωπον*). En otras palabras, según Nestorio, Cristo presenta dos naturalezas y dos personas. Su argumento está relacionado con la connotación de apariencia que tiene el término *πρόσωπον*: Cristo tiene tantos *πρόσωπα* como fuera observable a los hombres que lo

vieron. Esto es, Cristo aparecía ante los hombres como Dios cuando realizaba milagros o cuando perdonaba pecados, y aparecía como hombre cuando se movía con su cuerpo humano o cuando mostraba síntomas de cansancio o pena. Los que observaban estos hechos podían distinguir actividades correspondientes a distintas naturalezas: una persona humana nunca podía perdonar pecados, y una persona divina, por su parte, no podría padecer ni tener corporalidad sin traicionar su propia esencia. Por tanto, en Cristo necesariamente debía haber, según Nestorio, dos πρόσωπα, uno divino y otro humano, que manifestaban la naturaleza a la que cada uno pertenecía. La realidad divina de Cristo se hacía visible a través de su πρόσωπον divino; la realidad humana, por su πρόσωπον humano. Nestorio distinguía nítidamente los dos πρόσωπα: por un lado, la persona divina del Logos de Dios, Hijo del Padre, y por otro la persona humana de Jesús de Nazaret, hijo de María. Ésta es la solución que Nestorio da a una cuestión trascendental, la cuestión del sufrimiento de Dios: ¿puede Dios, que es ilimitado, inmutable e impassible por naturaleza, asumir la humanidad, que es limitada, mutable y pasible, sin traicionar su propia esencia? Es ésta precisamente la crítica que hace Nestorio a Cirilo: si el alejandrino defiende que es el Logos de Dios el único sujeto personal en la existencia de Cristo, ¿cómo puede explicar que sufra? ¿Cómo puede explicar el sufrimiento de quien, por esencia, es impassible? La solución que da Nestorio es que, al haber dos πρόσωπα en Cristo, el que padece el escarnio relatado en el Evangelio y sufre las limitaciones y los cambios de la existencia humana es Jesús de Nazaret, hijo de María, mientras el Logos de Dios permanece ilimitado, inmutable e impassible. Lo que está en liza no sólo es la cuestión de si hay dos o más personas en Cristo, sino, sobre todo, la concepción que cada autor tiene de Dios. Por un lado, Nestorio no puede concebir un Dios que sufre debido a que entiende que la esencia de Dios consiste principalmente en su carácter impassible. Es decir, el antioqueno asume una concepción más filosófica o platónica de Dios. Cirilo de Alejandría, por su parte, aun aceptando que en Dios se da, efectivamente, la ἀπάθεια tal como la entendían los filósofos griegos, entendía que lo principal de Dios no era este carácter apático, sino el amor. Donde Nestorio veía un Dios limitado por el sufrimiento, Cirilo veía la grandeza del Dios que es capaz de asumir las limitaciones humanas para llevar a cabo su proyecto de salvación. Cirilo no veía limitación, sino redención. Nestorio, por su parte, no pudo concebir el sufrimiento de Dios y acabó por negarlo.

Nestorio salvó la pregunta por el sufrimiento de Dios, pero a cambio abrió la cuestión sobre la salud mental de Cristo: ¿cómo podía haber dos πρόσωπα en Cristo sin

que esto rayase en locura? Nestorio ahora tendría que explicar cómo Cristo, si bien presenta dos realidades prosópicas, no sufre ‘esquizofrenia’ ni ‘trastorno de personalidad múltiple’. Lo que hace entonces Nestorio es, en primer lugar, añadir una realidad prosópica más: en Cristo no sólo hay presentes dos πρόσωπα, sino que el propio Cristo es un πρόσωπον, lo πρόσωπον de la conjunción entre ambos πρόσωπα. Esto también es comprensible a través del sentido ‘aparente’ del término ‘πρόσωπον’. Si Cristo aparecía a la observación humana como una dualidad formada por el Logos de Dios y como el hombre Jesús de Nazaret, lo cierto es que cuando veían a cristo veían al único Cristo⁹⁴. Y ahí es donde Nestorio empieza a fundamentar la unidad en Cristo, en entredicho por la dualidad de personas que se deriva de su teoría. Hay, pues, tres πρόσωπα en Cristo: 1) el Logos de Dios, Hijo del Padre; 2) el hombre Jesús de Nazaret, hijo de María⁹⁵, y 3) el Cristo de la fe, conjunción de divinidad y humanidad, adorado por los cristianos como el Cristo único⁹⁶.

Sin embargo, este argumento de Nestorio no hacía más que lanzar más dudas sobre su teoría. Si la unión cristológica no tenía lugar sobre una base ontológica, substancial, como sostenía Cirilo, entonces, ¿en qué instancia tenía lugar ya no sólo una unión de naturalezas, sino una unión de personas? Nestorio se defendió alegando que en Cristo lo que se daba era una suerte de unión moral entre los dos πρόσωπα, y que el resultado de esta unión moral es lo πρόσωπον de Cristo. La fórmula que usa para designar el cómo de la conjunción cristológica es ‘συνάφεια καθ’ εὐδοκίαν’ (conjunción por el favor/gracia). Se trata de la identificación de la voluntad de Jesús con la voluntad del Logos, por causa del mutuo amor existente entre ambos πρόσωπα⁹⁷. Ésta es la formulación más definitiva de la unión moral de Cristo según Nestorio, pero el antioqueno también usa otras formulaciones distintas, como κατ’ ἐνοικεσίην (el Logos hace morada en Jesús), οἰκεώσις

⁹⁴ “Yet it is equally true to say that one encounters unity as well as diversity in the single concrete figure of ‘the Christ’, for all the evidence also concurs that there are not two Christs, only one figure who stands before our scrutiny and somehow combines these two different sets of evidences. This experience our exegetical senses have of the one Christ must signify that Christ himself (that is ‘he-who-combines-two-prosopic-realities’) is in some sense a single prosopic reality, and this is the prosopon which is known to experience as, and commonly designated, ‘Christ’.” (*Ibidem*, p. 152)

⁹⁵ Es con base en este razonamiento que Nestorio niega el título “madre de Dios” a María. Cirilo, al contrario, al asumir que es quien nace en este mundo es la persona del Hijo, entiende, por tanto, que María sí es madre de Dios.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 152.

⁹⁷ En este punto, la teoría de Nestorio guarda un razonable parecido con la doctrina trinitaria de la perijóresis (περιχώρησις), como ha sido estudiado en Escobar Torres, M., “La unidad cristológica en la obra de Nestorio”, *Estudios Trinitarios*, Vol. 51, Número 1, 2017, pp. 5-21.

(apropiación), σχετική συναφεία (conjunción por interrelación) y σχήσις (posesión), siempre con una preeminencia del divino Logos sobre el hombre Jesús.

El principal problema de la teoría de la conjunción prosópica de Nestorio estriba en la debilidad de su concepto de persona, el cual parece incapaz de servir de base ontológica para una unión -o conjunción en este caso- que es única y grave, pues tiene lugar entre dos realidades tan radicalmente distintas como el ser increado y el ser creado. En cualquier caso, tanto la teoría de Nestorio como la de Cirilo, y en general la disputa entre ambos autores, serán decisivas para la configuración del concepto de persona que en el siglo VII llegará a Máximo.

7. Profundizando en el concepto de ‘persona’: el Neocalcedonismo de Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, quienes comparten la definición de neocalcedonianos junto a Juan el Gramático, son verdaderas *fuentes* para el pensamiento de Máximo. En efecto, varias de las tesis leoncianas significaron mucho más que simples influencias -positivas o negativas-, pues fueron asumidas por el Confesor “sin cambiar en ningún sentido, sino integrándolas como tales en su pensamiento”⁹⁸.

La concepción maximiana de la persona no se podría entender sin el papel crucial que jugaron Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén en el siglo VI⁹⁹, que media entre la controversia nestoriana y el siglo de Máximo el Confesor. Algunos han propuesto la posibilidad de que se tratase de un solo autor, pero hay consenso académico en aceptar que se trata de dos autores distintos¹⁰⁰, posición a la que me adhiero. Son dos autores muy

⁹⁸ Portaru, M., *Op. cit.*, p. 128.

⁹⁹ Bathrellos se refiere a esta realidad también en *The Byzantine Christ*: “the dyothelite Christology of Maximus the Confessor, cannot be understood other than against the background of the two Leontioi.” (*Op. Cit.*, p. 41).

¹⁰⁰ Bathrellos, D., *The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of St Maximus the Confessor*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, 2008, pp. 39-40: “First is the question of whether we are dealing with two Leontioi or with one and the same person. The assumption made here is that these are two different writers. This is both my personal opinion and the consensus view.” Bathrellos basa su postura en la teoría de Marcel Richard desarrollada en “Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance”, en *Mélanges de science religieuse*, I (1994), pp. 35-88. En el lado opuesto encontramos los argumentos de Ilie Fracea en “Ο Λεόντιος Βυζάντιος: Βίος καί Συγγράμματα (Κριτική Θεώρηση)”, en

poco estudiados, pero de vital importancia para el desarrollo de la doctrina cristiana de la persona. Recibieron la influencia de Cirilo y de Juan el Gramático y fueron más allá en su análisis de la persona para alcanzar una comprensión más profunda de ésta. Introdujeron nuevos conceptos y desarrollaron una teoría de la persona muy original. Esta originalidad es la razón por la que, a pesar de su dependencia de la cristología-antropología calcedoniana, no pueden ser encuadrados en dicha corriente de pensamiento como tal, de modo que sus teorías fueron agrupadas bajo el calificativo de “neocalcedonismo”¹⁰¹. Máximo leyó con fruición las obras de estos dos predecesores suyos, como se desprende de la asimilación de sus conceptos que puede observarse en algunos de sus escritos, principalmente de los años 30, pero que perduró a lo largo de toda su vida intelectual y siguió latente en su prolífica obra de madurez. La importancia de estos autores, en especial Leoncio de Bizancio, en Máximo es clave para poder comprender algunas de sus argumentaciones y tesis, de modo que la obra de los “Leoncios” puede arrojar luz despejando muchas dudas donde puede uno encontrarse con una cierta oscuridad o cuestiones sin respuesta aparente.

Leoncio de Bizancio profundiza en el concepto de hipóstasis y en la relación entre la hipóstasis y la persona. Parte de la base conceptual capadocia (πρόσωπον, ὑπόστασις, οὐσία, φύσις) y de la distinción entre la naturaleza común (κοινή φύσις) y la hipóstasis particular (ἴδιον, ἰδιάζον). En este aspecto, Leoncio de Bizancio se convierte en un autor clave al dar primacía ontológica a la hipóstasis sobre la naturaleza-esencia, razón por la cual algunos investigadores lo han calificado de filósofo “personalista”, salvando las distancias con la corriente moderna. En efecto, con esta tesis da prioridad a la persona sobre la naturaleza, lo propio sobre lo común, lo particular sobre lo general, la existencia sobre la esencia. Sostiene asimismo la existencia de un logos del ser (λόγος τοῦ εἶναι) perteneciente a la naturaleza, a la par que un logos del ser propio (λόγος καθ’ ἑαυτὸν) que pertenece a la hipóstasis¹⁰². En este punto Leoncio se nos revela como un autor crucial para entender la doctrina maximiana de los λόγοι y cómo ésta se relaciona con la persona.

Atenas, 1984, cuya propuesta ha sido asimismo resumida por André de Halleux en *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81 (1989), pp. 139-143.

¹⁰¹ Aparte de Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, también entra en la corriente neocalcedoniana Juan el Gramático, autor asimismo importante en lo referente a la maduración del pensamiento calcedoniano y con cierta influencia de Máximo, pero que he decidido no incluir entre las influencias más importantes en la obra de Máximo debido a que la recepción de los “Leoncios” fue mucho más relevante. En cualquier caso, Demetrios Bathrellos dedica tres páginas a su filosofía en *The Byzantine Christ*, pp. 37-39.

¹⁰² *Contra Nestorianos et Eutychianos*, PG 086, 1280A. También citado por Bathrellos, *Op. Cit.*, p. 41.

Por otro lado, la existencia de un “λόγος del ser propio” no hace más que incidir en ese papel preponderante de lo propio sobre lo común, además de dar a la persona una consistencia ontológica mayor que sus predecesores. A este punto, como veremos, la doctrina de Máximo añade la identificación del logos del ser con la voluntad divina, dándole, por decirlo de algún modo, un cierto aire “existencial”¹⁰³.

Si bien el concepto de “hipóstasis” adolecía de cierta homogeneidad ontológica en los Capadocios, el mismo término en Leoncio de Bizancio se hace aún más específico del ser racional -hombre, persona divina, ángel- al ser definido como un “alguien” (τὸν τινὰ δηλοῖ), subrayando su carácter único y propio. Es, además, lo que existe por sí mismo (καθ’αυτό). La esencia, por su parte, es entendida como “cosa realmente existente” (πρᾶγμα ὑπεστώς). Otro de los términos leoncianos claves en la configuración del pensamiento de Máximo es el de ἰδιώμα, que difiere levemente del concepto capadocio, en tanto que posee una doble dimensión psico-física y cultural-existencial y desconoce la carga moral que Gregorio de Nisa incluía dentro de la semántica idiomática. En efecto, Máximo no sólo asume -presumiblemente- la postulación de un λόγος καθ’ἑαυτόν, un λόγος del ser por sí mismo que alude al λόγος hipostático, sino que, además, ‘copia’ la definición de hipóstasis como ‘una esencia con idiomas’ (οὐσία μετὰ ιδιωμάτων). En este sentido, no es absurdo afirmar que la recepción de Leoncio de Bizancio en Máximo es probablemente la más decisiva de todas en lo que respecta a la teoría de la persona, pues el pensamiento capadocio y ciriliano llega a Máximo a través del estudio de Leoncio. Igual que Viller se hacía eco del enorme influjo que Evagrio Póntico ejercía sobre el Confesor, hasta el punto de calificarlo de mero compilador sin originalidad, no es descabellado afirmar que algo parecido, si no más intenso, sucede con Leoncio. No obstante, igual que Viller erraba al atribuir a Evagrio todo el mérito y resta originalidad a la obra de Máximo, también constituiría un grave error hacer lo propio con la relación entre Máximo y Leoncio. Éste sugirió la existencia de un λόγος propio de la persona, que, como veremos, Máximo debió asumir críticamente, pero la consideración del λόγος como voluntad de Dios (θέλημα Θεοῦ), heredera del Pseudo-Dionisio y de Juan de Escitópolis

¹⁰³ Con este apunte no quiero hacer de Máximo un autor existencialista al estilo moderno ni un precursor del existencialismo moderno, siendo que se trata de un pensador bizantino del siglo VII y, en consecuencia, muy alejado de los problemas y los motivos de los filósofos actuales. Máximo reflexiona acerca del hombre y su papel en el mundo -siempre en un contexto cristológico-, desarrollando una teoría sobre el sentido del ser y de la vida. Si a este punto le añadimos la primacía de la hipóstasis sobre la naturaleza, que recibe del neocalcedonismo de Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, el carácter “existencial” de la filosofía maximiana se ve acentuado aún más.

y no de Leoncio, imprime a esta aseveración de unas connotaciones muy distintas y originales. En cualquier caso, Máximo, al elaborar su teoría de los λόγοι en los *Ambigua*, está tematizando lo que en las obras de Leoncio, el Pseudo-Dionisio y Juan de Escitópolis era meramente un apunte que no constituía el tema principal de sus escritos.

8. Conclusión

Como sucede con todos los filósofos, no es posible comprenderlos sin antes conocer la filosofía que leían y los autores que le infundieron su carácter filosófico y le proporcionaron las bases terminológicas y estructurales para hacer posible el desarrollo de su propio pensamiento. En el caso, además, de un escritor bizantino como Máximo, la importancia de la tradición es muchísimo más acusada, pues se trata de una cultura que reverencia la sabiduría antigua y desconfía de las novedades y la originalidad. Los argumentos que proliferan en Bizancio son, pues, de autoridad, en el que el autor sostiene que no está diciendo nada nuevo, pues todo cuanto defiende se encuentra ya en los Padres.

He analizado, en este sentido, las corrientes y los autores que presentan una mayor relevancia para el pensamiento de Máximo: la tradición ascética, personificada en Evagrio Póntico, Pseudo-Macario, Diádoco de Fótiçe y Marco el Monje, la filosofía clásica griega de Aristóteles y Platón, el pensamiento de los Padres Capadocios, la gestación del concepto cristiano de persona en la controversia entre Cirilo y Nestorio, y la reflexión posterior, llamada neocalcedonismo, destacando Leoncio de Bizancio. En estas páginas he defendido que Máximo se inscribe en la tradición ascética del cristianismo oriental, integrando las dos corrientes de espiritualidad del momento, la de Evagrio Póntico y la del Pseudo-Macario, de un modo tal que no sería tan acertado decir que Máximo recibe esta espiritualidad como que la tradición espiritual recibe la obra de Máximo, quien se convertirá en un autor clave en su devenir. Por otro lado, he entrado en diálogo con Portaru y Mantzanas acerca de la recepción de Aristóteles en Máximo, concluyendo que el Estagirita está indudablemente presente en la obra de Máximo, aunque le haya llegado desde la lectura de Nemesio de Emesa. El neoplatonismo, por otro lado, llega a Máximo fundamentalmente a través del Pseudo-Dionisio, quien incluso copia varios pasajes de la obra de Proclo. El pensamiento de los Capadocios proporciona una base conceptual sobre la cual edificar no sólo la doctrina trinitaria, sino también la cristológica, pues, aunque su uso es aún balbuciente, no es menos importante que normalizasen el uso de términos como πρόσωπον, ὑπόστασις, οὐσία, φύσις o ἰδιώμα. Sin embargo, cuando la persona se convierte en el centro alrededor del cual gira el debate de

la época es durante la controversia entre Cirilo y Nestorio, siendo el primero el que declina la balanza en favor de ὑπόστασις como concepto que mejor se ajusta a la realidad particular a la que quieren referirse. Nestorio también tendrá su importancia, y en el caso de la doctrina maximiana de las energías se puede adivinar otro intento integrador por parte de Máximo. Finalmente, la obra de los autores neocalcedonianos, principalmente de Leoncio de Bizancio, constituye su principal fuente en lo que respecta a la teoría de la persona, pues Máximo asume la primacía de lo particular sobre lo general, el carácter trascendente de la hipóstasis, la idea de la hipóstasis como un ser que está en sí mismo y es por sí mismo, y la existencia de un λόγος hipostático o un λόγος del ser por sí mismo que predica este autor.

En resumen, sólo es comprensible la filosofía maximiana a partir del estudio de sus fuentes, los autores y las corrientes que hemos estudiado. El conocimiento de las fuentes nos ofrece una información imprescindible para evitar caer en el error del presentismo.

SEGUNDA PARTE

ONTOLOGÍA Y PERSONA

Capítulo tercero

PERSONA Y PARTICULARIDAD

No se acerca uno al misterio del Viviente sino por una teología ‘negativa’, que niega toda limitación conceptual en lo referente a Dios. Y del mismo modo, no se acerca uno a la persona creada sino por una antropología ‘negativa’. (...) Para presentir el misterio de la persona hay que superar todo su contexto natural, toda la envoltura cósmica, colectiva, individual, todo aquello susceptible de ser captado. Captamos siempre la naturaleza, no captamos nunca a la persona. Sólo captamos objetos que serían objetos de conocimiento. La persona no es un objeto de conocimiento, como tampoco lo es Dios. Es, como él, lo incomparable, lo inagotable, lo ‘sin fondo’.

(Olivier Clément, *Sobre el hombre*)

1. Definiciones de “persona”

En este capítulo analizo las diferentes definiciones que Máximo ofrece a lo largo de su obra, distinta según el contexto en el que se inserta y a qué quiere dar respuesta con ello. Comienzo con la definición de la persona como lo *particular*, la cual es la principal y más significativa. Sin embargo, Máximo echa mano de otros conceptos para explicar lo que él entiende por ‘persona’, como lo *propio* y lo *individual*, frente a lo común y lo universal. No obstante, aparte de la caracterización fundamental de la persona como lo particular, también podemos rastrear otras definiciones esporádicas que nos abren nuevos horizontes de comprensión del concepto de ‘persona’ en Máximo. Fuertemente influenciado por el pensamiento neocalcedoniano de Leoncio de Bizancio, Máximo define la hipóstasis como *lo que existe por sí mismo* (κατ’ἑαυτόν), no como un accidente definido por una realidad que le es externa. También analizaré las diversas expresiones que se relacionan, directa o indirectamente, con el concepto de persona, como es el caso de los *idiomas*, que están a caballo entre la naturaleza y la hipóstasis y que acaban

constituyendo la ‘naturaleza particular’. Estudio asimismo la relación entre el λόγος y la hipóstasis, anticipando de este modo el contenido que desarrollaré en profundidad en los capítulos seis y siete, partiendo de la expresión ‘logos del ser por sí mismo’ (λόγος κατ’ἑαυτόν), formulada por Leoncio de Bizancio y que Máximo asume, según se desprende de una lectura sistemática e integral de su obra.

Finalmente, en la que se puede considerar segunda parte del presente capítulo, introduzco a Máximo en una discusión con el pensamiento moderno y contemporáneo acerca del concepto de ‘persona’, analizando las diferencias que existen entre ambas posiciones. Siguiendo a Melchisedec Törönen, quien a la pregunta de Lewis Carroll de si puede un ratón ser una persona, pretende que Máximo ofrezca una sorprendente respuesta, analizo la desconcertante definición de la *Epístola XV* que plantea una homogeneidad ontológica de la persona que coloca al mismo nivel al hombre, al ángel, al perro y al buey. De cuanto los modernos suelen atribuir a la persona, esto es, la racionalidad, la libertad, la relacionalidad, la autoconciencia y la particularidad, Máximo nos responde que sólo la particularidad define a la hipóstasis, pues los cuatro primeros conceptos son constitutivos de la naturaleza. A continuación, considero la reflexión que lleva a cabo Demetrios Bathrellos en *The Byzantine Christ*, donde distingue con discutible éxito entre ‘hipóstasis-realidad’, que no diferencia a la del buey y la del hombre más que en la naturaleza, y la ‘hipóstasis-persona’, referida exclusivamente a la persona humana. Seguidamente, considero la reflexión de Von Balthasar sobre el ‘qué’, el ‘cómo’ y el ‘quién’ en relación con el concepto maximiano de ‘hipóstasis’, concluyendo que, a pesar de que el teólogo suizo acierta al decir que la persona es propiamente el ‘quién’, y no tanto el ‘cómo’ (τρόπος) o el ‘qué’, lo cierto es que no ofrece un contenido que dé cuenta de la realidad hipostática, que, como tal concepto, permanece vacía. Finalmente, estudio las implicaciones que posee este concepto de persona para una redefinición de la libertad personal, vista no ya desde una perspectiva natural, psicológica o ética, sino desde un punto de vista estrictamente ontológico.

1.1. *Lo particular, lo propio y el individuo*

Donde Máximo tematiza la cuestión de la persona es en la *Epístola XV*, sobre lo común y lo particular, en la cual la definición de la persona ocupa un lugar central. No obstante, como suele suceder con la filosofía de Máximo, los desarrollos sobre este

concepto no se reúnen en un mismo punto, sino que se encuentran diseminados por toda su obra. Se trata de un largo tratado, dirigido al diácono alejandrino Cosmas, que refuta los postulados de los seguidores de Severo. Ha sido datado por Polycarp Sherwood y Jean-Claude Larchet del periodo comprendido entre el 634 y el 640¹⁰⁴, pero estos autores han sido corregidos por Marek Jankowiak y Phil Booth, que en su reciente trabajo proponen una fecha más temprana, en torno al 633¹⁰⁵, antes de la *Epístola XIV*. Este año supuso un antes y un después en el desarrollo de la controversia monoenergita-monotelita, pues fue entonces cuando el emperador Heraclio promulgó el *Psephos*. Por otro lado, en esta época sigue estando muy presente el pensamiento y la terminología neocalcedoniana de Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén en los escritos de Máximo. Esta influencia no abandonará a Máximo en las siguientes décadas, pero por ese entonces se hacía notar con una mayor claridad.

La definición más usual, basada en la tradición de los Capadocios y, por decirlo de alguna manera, la ‘oficial’, es la que relaciona a la hipóstasis/prósopon como lo propio y lo particular, frente a la naturaleza, que es lo común y universal. En el comienzo de este escrito, Máximo se apoya en la autoridad de los Padres Capadocios, citando a Gregorio de Nacianzo y Basilio de Cesarea, que en ese siglo ya gozaban de una fama de autores inspirados por el Espíritu Santo a un nivel poco inferior al de las mismas Escrituras.

Son algo común (κοινόν) y universal (καθολικόν), es decir, general (γενικόν), la esencia (οὐσία) y la naturaleza (φύσις), pues dicen que éstas son lo mismo entre sí, y algo propio (ἴδιον) y particular (μερικόν), la hipóstasis (ὑπόστασις) y la persona (πρόσωπον) pues resulta que son lo mismo entre sí por sí mismas.¹⁰⁶

En primer lugar, es necesario notar que la definición tradicional de la persona, que recoge aquí Máximo trayendo a la memoria a los Capadocios, siempre tiene lugar en relación con la esencia/naturaleza, con la cual forma una pareja de categorías

¹⁰⁴ Maxime le Confesseur, *Lettres*, Éditions du Cerf, París, 1998; Larchet, J.-C., “Introducción”, p. 53.

¹⁰⁵ Jankowiak, M., Booth, P., “A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor”, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2015; pp. 43-44.

¹⁰⁶ Κοινὸν μὴν οὖν ἔστι καὶ καθολικόν, ἤγουν γενικόν, ἡ οὐσία καὶ ἡ φύσις· ταυτὴν γὰρ ἀλλήλαις ταύτας ὑπάρχειν φύσιν. Ἴδιον δὲ καὶ μερικόν, ἡ ὑπόστασις καὶ τὸ πρόσωπον· ταυτὴν γὰρ ἀλλήλαις κατ’αὐτοῦς ταῦτα τυγχάνουσιν. La expresión κατ’αὐτοῦς no debe, a mi juicio, ser obviada en la traducción, pues se perdería entonces un matiz semántico muy interesante y las palabras de Máximo quedarían, de este modo, incompletas. Quizá la expresión “lo mismo entre sí por sí mismas” resulta, a su vez, redundante y un poco caótica. No obstante, la expresión “κατ’αὐτοῦς” podría estar reflejando una acepción del término ὑπόστασις, como un *status* ontológico que se le atribuye, v. gr., en unas páginas más adelante (*vid.* PG 091, 557D).

prácticamente indisoluble a través de la cual el autor pretende comprender la estructura de lo real. En segundo lugar, es conveniente asimismo señalar que Máximo tiende siempre a identificar los términos πρόσωπον y ὑπόστασις, así como οὐσία y φύσις. A pesar de las connotaciones aparienciales de πρόσωπον y el sentido de mayor profundidad metafísica de ὑπόστασις, Máximo usa indistintamente uno y otro concepto. Lo mismo sucede con la esencia y la naturaleza.

Dos son las características principales de la hipóstasis según esta definición, a saber: lo particular (μερικὸν) y lo propio (ἴδιον). Me parece que la mejor traducción de μερικὸν es “particular”, pues ambas hacen referencia directa a la “parte”. La palabra μερικὸν tiene un sentido numérico y se usa siempre en relación con el todo (ὅλος). Normalmente, el término que se usa para expresar lo contrario de καθολικός (sobre lo universal) es καθ’ ἑκάστων (lo concreto), pero en este caso Máximo usa μερικὸν. Así pues, tenemos por un lado la naturaleza universal (καθολικός) y, por otro, la hipóstasis, que es lo particular (μερικὸν). Son dos características mutuamente excluyentes¹⁰⁷, aunque complementarias e intrínsecamente ligadas, que expresan a la perfección, según Máximo, la relación que existe entre la naturaleza, vinculada al todo, y la hipóstasis, que se refiere a cada una de las partes de ese todo. En segundo lugar, tenemos el término ἴδιον, que he venido a traducir como lo “propio”. Frente al sentido numérico de lo particular, lo propio posee un sentido más cualitativo. Sin embargo, en esta definición Máximo lo contrapone al término γενικός, y esto lo despoja del sentido de “autenticidad personal” que podría habersele dado si lo hubiese puesto en relación inversa con lo ajeno¹⁰⁸.

En estrecha relación con la definición de la persona como lo particular y lo propio se encuentra la que la identifica con el individuo en el *Opúsculo Teológico y Polémico XVI*:

¹⁰⁷ Von Balthasar, H. U., *Op. Cit.*, p. 223.

¹⁰⁸ Existe aquí el riesgo de interpretar lo *propio* como un concepto que sugiere una cierta ‘autenticidad personal’, con lo cual se incurriría en el error del presentismo, puesto que se define de este modo un concepto griego bizantino, inserto en un contexto concreto de contienda cristológica en el que a lo ontológico se le otorga una mayor importancia que a lo moral o psicológico, a partir de unas categorías filosóficas más propias del existencialismo moderno y contemporáneo. La confusión, en este caso, arrojaría sombras sobre el concepto maximiano de persona y, por tanto, estaríamos viendo a Máximo no como a un autor capaz de ofrecer nuevos horizontes al pensamiento actual, sino como un eslabón más en la historia de la filosofía que anticipa una comprensión más profunda y conseguida del término. En este ensayo, sin embargo, pretendo transmitir una idea muy contraria, a saber, mi convicción de que en la obra de un autor medieval como Máximo podemos hallar una novedad real respecto a nuestra anquilosada filosofía.

[La hipóstasis] es el individuo (ἄτομον).¹⁰⁹

En este caso, ‘individuo’ significa ‘indivisible’, realidad elemental. Es la unidad elemental que puede ser considerada en sí misma. De este modo existe una diferencia sustancial entre la consideración de la persona como individuo y su consideración como parte. Una parte lo es siempre en relación al todo, mientras que el individuo lo es sólo en relación con las partes. El individuo, en este sentido, constituye un todo formado por partes, pero estas partes que forman al individuo no tienen sentido en y por sí mismas. La indivisibilidad del individuo consiste precisamente en eso: no podemos extraer partes inferiores de la persona que puedan considerarse asimismo individuos, esto es, que posean el ser por sí mismo. La definición de hipóstasis como ‘individuo’ está, de este modo, relacionado con su definición como ‘ser por sí mismo’ (κατ’ ἑαυτόν).

La persona es, pues, la partícula elemental, la unidad mínima del ser que puede ser considerada en sí misma como un ser completo. Es una realidad cuyo rasgo más característico, visto desde esta perspectiva, es la *simplicidad*. La hipóstasis no sólo es lo particular y lo propio, sino también el individuo.

En resumen, la persona es lo particular, pero esta particularidad puede ser explicada a partir de diferentes conceptos según la perspectiva desde la cual sea analizada. Desde una perspectiva cuantitativa, la hipóstasis es *particular* en tanto que constituye una parte del cosmos; desde una perspectiva cualitativa, la hipóstasis es lo *propio*, en tanto que es distinto de las demás realidades particulares; y desde el punto de vista de su relación con las partes, la hipóstasis es *individuo*, en tanto que constituye la unidad mínima particular susceptible de ser considerada por sí misma y no como dependiente de un ser más completo en el que se integra.

1.2. *Lo que existe por sí mismo*

La definición de la hipóstasis como ‘lo que existe por sí mismo’ (κατ’ ἑαυτόν) es una herencia que Máximo recibe del pensamiento neocalcedoniano de Leoncio de Bizancio¹¹⁰. Durante el siglo VI, autores como Leoncio de Bizancio, Leoncio de Jerusalén

¹⁰⁹ *Opúsculo Teológico y Polémico XVI*, PG 091, 197CD.

¹¹⁰ M. Törönen cita dicha definición en la obra de Leoncio de Bizancio, trayendo a colación una cita de Brian E. Daley, “‘A Richer Union’: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ”, *SP* 24 (1993), p. 247. El pasaje es como sigue: “La naturaleza admite la predicación del ser, pero

y Juan el Gramático profundizaron en la comprensión de los conceptos de naturaleza y persona que se establecieron en el dogma cristológico en Calcedonia. Se produjo entonces un avance significativo que supuso un giro gravitacional, insistiendo en la primacía ontológica de la persona particular frente a la naturaleza común. Máximo recibe este desarrollo filosófico y así se deja ver en su obra, siendo la definición de ‘persona’ como ‘lo que existe por sí mismo’ uno de los lugares comunes en que esta influencia se manifiesta. Es también en la *Epístola XV*, fuertemente influenciada por el desarrollo de Leoncio de Bizancio, donde Máximo escribe esta definición:

Hipóstasis es lo que existe distintamente y por sí mismo (καθ’αὐτὸ διωρισμένως συνεστώς), *precisamente, si* (εἴπερ) se dice que la hipóstasis es una esencia con idiomas (οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων) y difiere en número (ἀριθμῷ) de los otros miembros del mismo género (ὁμογενῶν).¹¹¹

La sentencia “hipóstasis es lo que existe distintamente y por sí mismo (καθ’αὐτὸ διωρισμένως συνεστώς)” puede ser desgranada en dos puntos principales: 1) la hipóstasis es lo que existe distintamente (διωρισμένως), y 2) la hipóstasis es lo que existe por sí mismo (καθ’αὐτὸ συνεστώς).

1. *La hipóstasis es lo que existe distintamente* (διωρισμένως συνεστώς). Esta definición conecta con lo que apunta un poco más abajo: la hipóstasis difiere en número (ἀριθμῷ) de otros miembros del mismo género (ὁμογενῶν). Estamos, por

la hipóstasis también del ser-por-sí-mismo; el primero presenta el carácter del género, el segundo expresa la identidad individual. Uno manifiesta lo que es peculiar para algo universal, el otro distingue lo particular de lo general. Por decirlo con precisión: las cosas que comparten la misma esencia y cuya estructura del ser es común se dice propiamente que son de una naturaleza; pero podemos definir como ‘hipóstasis’ aquellos seres que comparten una naturaleza, pero difieren en número, o seres que han sido puestos juntos de diferentes naturalezas, pero comparten recíprocamente en un ser común.” (Törönen, M., *Union and Distinction in the thought of St Maximus the Confessor*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 53.

¹¹¹ *Epístola XV*, PG 091, 557D: “Τὸ γὰρ καθ’αὐτὸ διωρισμένως συνεστώς ἐστὶν ὑπόστασις εἴπερ ὑπόστασιν εἶναι φάσιν οὐσίαν μετὰ ἰδιωμάτων, ἀριθμῷ τῶν ὁμογενῶν διαφέρουσιν”. Hay un matiz semántico que se pierde en la traducción de Emmanuel Ponsoye en la edición francesa de Les Éditions du Cerf, cambiando de este modo el sentido completo de la oración. En efecto, la traducción debe reflejar mejor el valor condicional y restrictivo de “εἴπερ”: “precisamente, si”. El nexos entre las dos oraciones no es causal (“pues se dice que la hipóstasis es una esencia con idiomas...”), sino condicional (“precisamente, si se dice que la hipóstasis es una esencia con idiomas...”). Máximo asume el concepto de Leoncio de Bizancio, no de los nestorianos a los que éste se enfrentaba; por tanto, siempre que Máximo defina la hipóstasis como una “esencia con idiomas”, tales palabras no deben ser entendidas de una manera absoluta, sino como algo distinto de la “naturaleza individual”. Mientras que para los nestorianos el significado de ‘persona’ se agotaba en la mera ‘naturaleza individual’, en Máximo, como en Leoncio, el concepto reviste una mayor riqueza semántica y ontológica.

tanto, ante una categoría numérica, según la cual los individuos de un mismo género se distinguen entre sí. La hipóstasis es lo que hace que Juan sea Juan y no Ana, y Ana sea Ana y no Juan, pero esta definición no es exclusiva de la persona humana, sino que lo mismo valdría para otras naturalezas, como la del perro. Cada perro se distingue de los demás perros por su hipóstasis. Se trata del aspecto meramente numérico, estrechamente vinculado al carácter particular de la categoría de persona.

2. La hipóstasis es *lo que existe por sí mismo* (καθ'αὐτὸ). Se trata de una de las definiciones más interesantes de Máximo, puesto que atribuye a la hipóstasis la existencia por sí misma, la auto-subsistencia. No se trata de una tesis original, pues ya Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén concibieron a la persona en estos términos, dándole a esta categoría una primacía ontológica que aún no se percibía nítidamente en los desarrollos anteriores¹¹². Ya no es la naturaleza, lo común, la que existe por sí misma, sino la hipóstasis, lo concreto. Esto convierte a la hipóstasis en el pivote ontológico sobre el cual se asienta todo lo real. La filosofía de Leoncio de Bizancio y, con ello, de Máximo, es una filosofía de lo concreto, y no de la existencia, sino que es una filosofía de la persona, en tanto que la persona, como veremos más adelante, no sólo no debe ser identificada con la existencia concreta, sino que la supera. En este sentido, esta definición de Máximo nos indica que la hipóstasis no es la existencia misma, sino lo que existe, además, por sí mismo, lo cual constituye una diferencia fundamental. En la estructura del ser, entendido a través de las categorías básicas de persona y naturaleza, el fundamento de lo real es la persona. Sin embargo, el concepto de persona en Máximo no coincide con lo que hoy pudiera entenderse por tal término. Por tanto, está aún por ver qué significa para Máximo la persona, realidad que constituye el fundamento del ser.

1.3. *Hipóstasis, idiomas y naturaleza particular*

En este punto es necesario volver sobre la teoría de Leoncio de Bizancio, quien esquivó muy perspicaz las críticas de los nestorianos hacia su teoría heredera de Cirilo.

¹¹² Como hemos podido ver, ni los Capadocios ni Cirilo -sin mencionar a Nestorio- apuntaron de manera explícita la primacía ontológica de la persona sobre la esencia/naturaleza.

Los nestorianos entendían que no existía una naturaleza sin hipóstasis (ἀνυπόστατον), pues entonces sería una naturaleza general sin aplicación concreta. En otros términos, una naturaleza que no existe. La naturaleza humana asumida por Jesús no podía ser la naturaleza humana común, sino que debía tener elementos particularizantes. Para los nestorianos, la persona (πρόσωπον) consistía en estos elementos particularizantes. Leoncio, por su parte, asumía la existencia de una naturaleza particular en Cristo, pero la distinguía de su hipóstasis: ésta seguía siendo una, la del Logos de Dios. Con ello, Leoncio defendía la existencia de una especie de doble dimensión natural:

- 1) La dimensión de lo común, de carácter sistemático, estructural, esquemático. En ella podríamos encontrar la tríada antropológica espíritu-alma-cuerpo, y dentro del alma la tríada psicológica intelecto-mente-sentidos¹¹³. También pertenecen a esta dimensión las propiedades naturales, si añadimos las tesis maximianas a la teoría de Leoncio: la voluntad y la operación.
- 2) La dimensión de lo particular, compuesta por los idiomas, las características particulares que definen el modo de aparecer de la naturaleza en cada hipóstasis particular. En otros términos, el aspecto formal de la hipóstasis es la naturaleza particular. Este es el punto en el que la naturaleza y la hipóstasis están más cerca la una de la otra, hasta el punto de que a veces se confunden. En este sentido, no es desacertado afirmar que la naturaleza individual ocupa un lugar intermedio entre la naturaleza y la hipóstasis, o, yendo más allá, constituye el proceso de individuación por el cual una naturaleza es enhipostatizada, o, a la inversa, el proceso de comunicación a través del que una hipóstasis es esencializada (ἐνουσίον).

En efecto, en algunas ocasiones Máximo identifica a la hipóstasis con su aspecto formal, con los elementos particularizantes. En este sentido, la teoría de Máximo convertiría a la hipóstasis en aquello que Leoncio quiso evitar en su discusión con los nestorianos, a saber, la naturaleza particular. Para los nestorianos, la persona no era más que la particularización de la naturaleza, su puesta en acto. De este modo, la primacía ontológica no corresponde a la persona, sino a la naturaleza. Leoncio, al distinguir la

¹¹³ Es en el *Ambiguum 10*, uno de los escritos más extensos de Máximo, donde la cuestión antropológica recibe una mayor atención y es explícitamente tematizada en relación con la teoría del conocimiento. por su parte, Bernardo de Angelis, en *Persona, Natura, Libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, analiza en detalle la estructura tripartita de la naturaleza humana, que aquí menciono con mayor brevedad.

hipóstasis de la naturaleza particular -y, por tanto, de los idiomas-, está revertiendo el orden cósmico, situando a la persona como fundamento del ser.

Demetrios Bathrellos, por su parte, realiza esta distinción en el plano de la hipóstasis y no en el de la naturaleza. Así, entiende que la hipóstasis presenta tres niveles distintos: el aspecto personal, el aspecto formal y el aspecto material¹¹⁴. No obstante, Máximo no es claro en este tema¹¹⁵ y su dependencia de Leoncio de Bizancio me hace pensar que asume la distinción entre la naturaleza individual, compuesta por una multiplicidad de idiomas, y la hipóstasis. La ambigüedad que presenta Máximo en su concepción de la persona desemboca en una diversidad de implicaciones posibles, que será una u otra en función de la perspectiva a partir de la cual sea estudiado. No obstante, una visión más panorámica de la obra de Máximo, un acercamiento más sistemático que pretenda captar el sentido de su pensamiento en su totalidad, nos permitirá dar respuesta a las dificultades que las definiciones concretas, estudiadas parcial y aisladamente, parecen presentar al lector. En efecto, en este caso, si estudiamos de manera aislada la definición que considera que la persona es una esencia con idiomas, podríamos malentender el concepto, en tanto que lo más evidente es que la hipóstasis, en este sentido, constituye una mera particularización o puesta en acto de la naturaleza común, quedando de este modo encerrado en los límites del perímetro natural. Pero esto sería así si Máximo recurriese a esta definición de persona como la única posible. Por el contrario, Máximo hace uso de varias definiciones del concepto, recuperadas de los distintos autores de la tradición de la que se sabe partícipe, y, por tanto, es necesario ver la persona como un prisma con diferentes definiciones que no son excluyentes entre sí, sino que, vistas en su conjunto, ofrecen al que las estudia una visión más profunda y rica sobre la noción como tal.

En cualquier caso, aunque Máximo identifica los términos πρόσωπον y ὑπόστασις, no es menos cierto que las connotaciones de uno y otro difieren entre sí. En efecto, la persona entendida como lo πρόσωπον, parece acercarse más a lo que Leoncio de Bizancio llamaba ‘naturaleza particular’ y Bathrellos distinguía como aspecto formal de la hipóstasis. La naturaleza particularizada, distinta de la hipóstasis, es el modo de aparecer de una hipóstasis en el mundo. La persona como hipóstasis, que posee un sentido

¹¹⁴ Bathrellos, D., *Op. Cit.*, p. 105.

¹¹⁵ Las definiciones de persona estudiadas en este epígrafe no son suficientes para atribuir los idiomas a la hipóstasis.

menos aparential y más metafísico que el de πρόσωπον, parece aludir más al aspecto metafísico de la persona, a su realidad más intrínseca, el sustrato individual que permanece incólume y eterno y que no se ve afectado por las circunstancias externas ni viene definido por idiomas o elementos particulares externos que, considerados separadamente, pueden serles comunes a otras hipóstasis de su misma naturaleza.

Esta reflexión, no obstante, no es suficiente para encontrar una respuesta satisfactoria a la cuestión sobre la dependencia externa de la hipóstasis respecto de la naturaleza que parece sugerir la definición de aquella como una mera esencia con idiomas. La definición es asimismo recurrente a lo largo de su obra:

Una hipóstasis compuesta es una cierta esencia compuesta que abraza todos los idiomas de cada uno de los seres en un individuo particular.¹¹⁶

La hipóstasis es una esencia con idiomas...¹¹⁷

Estas definiciones de Máximo no pueden ser más claras en su identificación de la persona con la naturaleza particular. Resulta igualmente interesante que Máximo no identifique a la hipóstasis como una ‘naturaleza con idiomas’, sino como una ‘esencia con idiomas’. ¿Es posible que Máximo, en este caso, sí distinga entre οὐσία y φύσις, a pesar de que, tras las definiciones doctrinales de los concilios precedentes, ambos términos apareciesen como dos palabras que se usan para referirse a la realidad común y universal? ¿Son estos dos conceptos mutuamente sustituibles para Máximo el Confesor? Siempre se ha dicho de Máximo, y con razón, que él usaba indistintamente οὐσία y φύσις para denotar la misma realidad universal. Sin embargo, hay que recordar que el término οὐσία tenía para Aristóteles un doble significado: en primer lugar, la primera οὐσία (προτηουσία) era la realidad particular, mientras que, en segundo lugar, la segunda οὐσία (δευτεροουσία) expresaba lo común. Esto es así porque οὐσία significa ‘lo que es’, y es evidente que la hipóstasis, aunque es particular, entra dentro de la categoría de ‘lo que es’ al igual que la realidad universal. Máximo podría estar haciendo un uso aristotélico del término οὐσία, refiriéndose en este caso no a lo común y universal, como ya era habitual en su época, sino al ser particular. En cualquier caso, es menester recordar que, aunque en muchos momentos se muestra cauteloso a la hora de clarificar qué entiende él por

¹¹⁶ *Opúsculo Teológico y Polémico XXIII*, PG 091, 144D. Esta obra, no obstante, no es atribuida a Máximo en la reciente ordenación de las obras por orden cronológico de Philip Booth y Marek Jankowiak.

¹¹⁷ *Epístola XIII*, PG 091, 528AB: “ὑπόστασις σύνθετός ἐστιν, οὐσία τις σύνθετος μετὰ ιδιωμάτων· ἢ οὐσία τις σύνθετος τῶν καθ’ ἕκαστα περιληπτικῆ τῶν ἐν τῷ οἰκείῳ ἀτόμῳ πάντων ιδιωμάτων.”

determinados conceptos, la realidad es que la pretensión de Máximo no era elaborar un sistema filosófico, sino hacer ver las incongruencias de la doctrina monotelita y la conveniencia de profesar las dos voluntades en Cristo. En otras palabras, conviene recordar que los desarrollos teóricos de Máximo sobre la persona no constituyen su objeto central, sino que tienen sentido siempre que desempeñen una función en su argumentación cristológica. Hay que entender, asimismo, que entonces la antropología bizantina cristiana estaba aún en desarrollo, lo que explica que a veces las definiciones antiguas, balbucientes y carentes aún de desarrollo teórico, se mezclasen con novedosos avances en su comprensión, como los impulsados por el neocalcedonismo de los Leoncios. Es más, el propio Leoncio de Bizancio, empeñado como estaba en distinguir la naturaleza individual de la persona, también escribía que la hipóstasis “determina (ἀφορίζει) una persona con las propiedades que la caracterizan.”¹¹⁸

En resumen, la definición de la persona como ‘esencia con idiomas’ parece aludir a un aspecto meramente formal de la hipóstasis, y no a su ser más íntimo. Hasta qué punto Máximo identifica la hipóstasis con la esencia -entendida en el sentido universal de la naturaleza- es una cuestión que analizaré con más detalle en el capítulo cuarto.

1.4. *El λόγος del ser por sí mismo*

Es quizá la definición más original y significativa que hace Máximo de la persona. No porque nunca antes haya sido descrita con estas palabras, dado que, por seguir la costumbre, toma este aspecto también de Leoncio de Bizancio, quien asume la existencia de un *λόγος del ser por sí mismo* (λόγος καθ’ἑαυτὸν) que pertenece a la hipóstasis. Lo novedoso de este pasaje no es la afirmación en sí, sino el nuevo cariz que toma si lo leemos a la luz de la doctrina de los λόγοι desarrollada, fundamentalmente, en el *Ambiguum* 7. Máximo intenta dar una respuesta ‘ortodoxa’, es decir, que coincide con sus planteamientos teológicos, a un pasaje ambiguo de la obra de Gregorio de Nacianzo, cuyo modo de escribir por momentos críptico, es usado con interés por los origenistas de la época para ofrecer un apoyo sólido, basado en la tradición, a sus teorías sobre la preexistencia de las almas en una esencia primigenia. Aunque analizaré esta cuestión con más detalle en lo que sigue, esbozaré una explicación sencilla sobre el argumento que

¹¹⁸ *Contra los nestorianos y los eutiquianos I*, PG 86-1, 1277CD.

ofrece Máximo para desmontar las pretensiones de los origenistas. Éstos sostienen que existe una estabilidad originaria (στάσις) en la que las almas coexisten eternamente con Dios. Estas almas experimentaron una suerte de aburrimiento o hartazgo (κόρος) de lo divino y se alejaron de Dios. Como consecuencia de este movimiento (κίνησις) de alejamiento, Dios creó el mundo (γένεσις) como una especie de prisión en la cual todos los seres deben purgar sus penas antes de regresar a la estabilidad originaria perdida. Máximo rebate el argumento desde un punto de vista estrictamente filosófico e invierte la tríada origenista: el estado de reposo ya no es originario, sino que se sitúa al final, no como paraíso perdido, sino como el Reino por venir en un tiempo escatológico. Y por su parte, la creación ya no es consecuencia del pecado -movimiento de alejamiento del hombre respecto de Dios-, sino que constituye el primer momento de la tríada, como consecuencia de la voluntad creadora de Dios, no como resultado de la caída o un plan de redención que entiende el mundo como una especie de purgatorio. En este sentido, el movimiento ya no presenta un sentido negativo, de alejamiento de Dios o de caída a un estado de pecado y sufrimiento, sino que adquiere un carácter realmente positivo, en tanto que pasa a ser entendido como ascenso del hombre a Dios. Sin embargo, Máximo no aniquila toda realidad preexistente a Dios: los seres no preexisten a la creación ni son coeternos con Dios, pero la proyección volitiva de Dios para con cada ser por crear sí es anterior al tiempo y, en este sentido, es eterna. Máximo, siguiendo al Pseudo-Dionisio y a Juan de Escitópolis, define los λόγοι, como ‘voluntades de Dios’ (θελήματα Θεοῦ), preexistentes y eternas. Para cuanto existe, asevera Máximo en el *Ambiguum* 7, hay un λόγος o voluntad divina, lo cual quiere decir que no sólo existe un logos para los seres universales, sino que, en consecuencia, deben existir también para los seres particulares. Aunque muchos autores, algunos de gran calado como A. Louth, han entendido que el λόγος corresponde a la esfera de la naturaleza mientras que el τρόπος corresponde a la esfera de la hipóstasis, lo cierto es que de los escritos de Máximo se infiere asimismo la existencia de un λόγος exclusivo de la hipóstasis, como han apuntado otros autores, también de gran peso, como Jean-Claude Larchet. Este pasaje del *Opúsculo Teológico y Polémico XXIII* no deja lugar a dudas al respecto:

La naturaleza posee el logos común del ser; y la hipóstasis, también el [logos] del ser por sí mismo.¹¹⁹

¹¹⁹ *Opúsculo Teológico y Polémico XXIII*, PG 091, 144B.

Esta definición es, a mi juicio, fundamental para alcanzar una comprensión profunda del concepto maximiano de ‘persona’. No sólo por lo que explícitamente escribe, sino porque estas palabras poseen un alcance metafísico notable que llevan a Máximo a superar las barreras de la ontología para adentrarse en una comprensión más profunda y teológica del término. No obstante, mi intención en este capítulo no es otro que realizar una mera presentación de la cuestión, que será estudiada y analizada con mayor minuciosidad un poco más adelante.

1.5. *La mera particularidad*

De todas las definiciones estudiadas, la que se presume más definitoria de la persona es la que la identifica con lo particular frente a la esencia-naturaleza, lo común universal. Es la primera que ofrece Máximo en la *Epístola XV*, su escrito más representativo a este respecto. Pero poco más adelante lleva al extremo esta definición de la hipóstasis como lo particular, hasta el punto de que parece diluir a la persona humana en una homogeneidad ontológica que la sitúa al mismo nivel que los bueyes y los perros. He aquí el controvertido pasaje:

Si la esencia y la naturaleza son una misma cosa, y lo mismo la hipóstasis y la persona, es evidente que los seres de una misma naturaleza y esencia son de hipóstasis distinta. Y por las dos, la naturaleza y la hipóstasis, ninguno de los seres es igual a otro. Y por eso aquellos [seres] que une una misma y única naturaleza (o esencia), los seres de igual esencia y por tanto de naturaleza, jamás podrían unirse en una misma hipóstasis, es decir, tener una sola persona, una sola hipóstasis. Y aquellos [seres] que une una sola persona o hipóstasis no podrían ser coaptados en una sola esencia o naturaleza, es decir, no podrían provenir de una sola esencia o naturaleza. *Pero los unidos bajo una sola y misma esencia o naturaleza se distinguen los unos de los otros por la hipóstasis-prósopon, como sucede con los ángeles, los hombres y todas las criaturas, tomadas de cualquier género o especie. El ángel se distingue del ángel, el hombre del hombre, el buey del buey y el perro del perro por hipóstasis.*¹²⁰

¹²⁰ *Epístola XV*, PG 091, 520BD; *Lettres*, Editions du Cerf, pp. 173-174. Las cursivas son mías. “Εἰ δὲ ταῦτόν μὲν οὐσία καὶ φύσις· ταῦτόν δὲ πρόσωπον καὶ ὑπόστασις, δῆλον ὡς τὰ ἀλλήλοις ὁμοφυῆ καὶ ὁμοούσια, μάντως ἀλλήλοις ἑτεροῦπόστατα. Κατ’ ἄμφω γὰρ, φημί δὴ τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν, οὐδὲν ἐν τοῖς οὖσιν ἔστιν ἑτέρω ταῦτόν. Διότι τὰ κατὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀλλήλοις ἠνωμένα φύσιν, ὑπόστασιν ἦγουν πρόσωπον, οὐκ ἂν ἐνωθεῖη ποτ’ ἄν· Ἀλλὰ τὰ κατὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἠνωμένα φύσιν, ἦγουν οὐσίαν· τουτέστι τὰ μίας καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ὄντα καὶ φύσεως, ἀλλήλων διακέκριται ταῖς ὑποστάσεσιν, ἦγουν

Ningún lector moderno puede permanecer indiferente antes una tal definición que, a todas luces, parece postular la existencia de un océano ontológicamente homogéneo en el que la persona humana aparece trágicamente disuelta, puesta al mismo nivel ontológico que un perro y un buey. En efecto, la persona es la mera particularidad, y en tanto que un buey es igual a sí mismo y diferente de los demás bueyes, en ese mismo sentido se puede afirmar, con Máximo, que del buey puede predicarse la existencia de una hipóstasis. Un buey concreto, por tanto, es una persona, al mismo nivel ‘personal’ -no natural- que cualquier persona humana. Y queda por ver, además, si la desconcertante homogeneidad ontológica que parece postular Máximo en el terreno hipostático se extiende no sólo a los animales, sino también a las plantas, e incluso - ¡horror! - a seres perfectamente inanimados como las rocas. Los autores que no han evadido la cuestión de la disolución de la persona humana en el mar ontológico de la mera particularidad han tratado de ofrecer una respuesta, con mayor o menor grado de aceptabilidad, al espinoso asunto. Entre los autores que se han aventurado a hacerlo destacan Melchisedec Törönen, Demetrios Bathrellos y Urs Von Balthasar, como veremos en el mismo orden.

D. Bathrellos ha calificado esta definición como una “categoría formal, gramatical”¹²¹, distinguiéndola de las otras definiciones. Según Bathrellos hay, por tanto, varias acepciones para el mismo término ‘hipóstasis’, una que se refiere a la esfera de lo personal, más en sintonía con nuestra comprensión moderna de la persona, y una que consiste en una mera diferenciación ontológica de entes particulares, una definición formal y gramatical. De este modo intenta superar la evidente perplejidad que provoca en el lector moderno tal definición: nos asusta hablar de personas de perros y de bueyes al mismo nivel que las personas humanas.

Desarrollaré a continuación esta difícil cuestión, tratando de poner en relación la concepción maximiana de la persona con nuestro modo de entender este concepto en nuestro tiempo, depurándolo de las ideas modernas -racionalidad, libertad, relacionalidad

προσώποις , ὡς ἐπ’ ἀγγέλων ἔχει καὶ ἄνθρωπον, καὶ πάντων τῶν ἐν εὔδει καὶ γένοι θεωρουμένων κτισμάτων. Ἄγγελος γὰρ ἀγγέλου, καὶ ἄνθρωπος ἀνθρώπου, καὶ βοῦς βοῦς, καὶ κύων κύωνος διακρίεται κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ἀλλ’ οὐ κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν.” La traducción de Emanuel Ponsoye en la edición francesa se olvida de la referencia al perro que añade Máximo a la del buey, para mayor estupor del lector moderno. Las cursivas son mías.

¹²¹ Bathrellos, D., *The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 102.

y autoconciencia- que vinculan la persona con realidades naturales, encerrando lo particular y concreto dentro de los límites de lo universal.

2. Homogeneidad ontológica de la hipóstasis

La definición de la *Epístola XV* nos resulta desconcertante a nosotros, lectores modernos, puesto que sin ningún género de dudas atribuye a un buey o a un perro el título de “persona”, término que solemos reservar exclusivamente al ser humano. Esta perplejidad nos lleva a cuestionarnos qué es exactamente una persona, si un ratón, como sugería Lewis Carroll, pudiera ser una persona. La duda que nos asalta entonces es: ¿se diluye de este modo el concepto de persona en la mera particularidad? ¿Va el espectro de posibilidades de la persona desde el hombre hasta el perro, el gusano o, incluso, una piedra? En otras palabras, ¿existe, en consecuencia, una cierta homogeneidad ontológica que sitúa en el mismo plano de realidad a la persona humana y a la persona del buey? Melchisedec Törönen, en *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, aborda esta cuestión en un epígrafe titulado ‘Can a mouse be a person?’, recordando así la sugerencia de Carrol. La definición de ‘hipóstasis’ que ofrece Máximo en la *Epístola XV* no ha pasado, por tanto, desapercibida a los ojos de los investigadores modernos, algunos de los cuales, como Törönen, ha mostrado su perplejidad.

Törönen intenta explicar esta perplejidad del lector moderno enumerando cuatro características que solemos atribuir a la persona o, al menos, vincularla a su concepto, una asociación que, en el mundo bizantino, en especial en la filosofía de Máximo, resulta ajena¹²². Se trata de la racionalidad, la libertad, la relacionalidad y la autoconciencia, si seguimos el orden de Törönen. Si desligamos estos cuatro términos del concepto de persona, el resultado no puede ser otro que el desconcierto y la perplejidad. En el fondo, se trata de la tendencia moderna a definir la persona desde un punto de vista eminentemente psicológico, cosa que resulta extraña a la concepción ontológica que Máximo tenía de la hipóstasis, ya que lo psicológico, al ser relativo al alma, pertenece, como el alma misma, a la naturaleza.

¹²² Dicho carácter ajeno debe ser matizado, y lo será en las páginas siguientes, puesto que muchos autores coetáneos o anteriores a Máximo identificaron a la persona -como sujeto o centro de su acción- con las características que expone Törönen.

2. 1. *La racionalidad*

Es el rasgo más determinante y que suele ser más usado para distinguir lo que es una persona de lo que no lo es: la persona es siempre racional, si no lo es, no es una persona. Por tanto, como la racionalidad es un rasgo exclusivo de los humanos, los ángeles y Dios, lo que distingue a los hombres del resto de animales es su carácter lógico o racional. En la Antigua Grecia, Aristóteles definía al hombre y lo distinguía del resto de animales diciendo que el hombre es el “animal que tiene un λόγος”, cosa de lo que carece el resto de los seres. Sin embargo, la racionalidad es una característica del hombre en tanto que es humano, es un rasgo común a todos los hombres, no de un hombre concreto, Juan, en tanto que es distinto a otro hombre concreto, Pedro. La racionalidad es, por tanto, una característica natural, que define a la naturaleza humana, y no a la persona. Así lo expresa M. Törönen:

Rationality is a property that resides in the human intellect and reason, and as such it is a faculty within the structure of the human soul.¹²³

Es evidente que la consideración de la racionalidad como elemento diferencial a la hora de identificar a un ser creado como persona posee raíces clásicas y que ha sido desarrollado principalmente durante el periodo moderno, pero tal consideración no es exclusiva de la mentalidad ilustrada, pues también en el ámbito de las controversias cristológicas de los siglos IV y VII estuvo presente esta idea. Es el caso de Apolinar de Laodicea, en la explicación de cuyo pensamiento me detuve en el capítulo dedicado a los autores anteriores que, de una manera u otra, habían ejercido influencia en Máximo. Apolinar identificaba la persona, el ser que subyace a su manifestación, con el alma racional, en tanto que ésta existe desplegándose en el pensamiento o discurso interior. En efecto, si Cristo poseyese dos almas racionales, el resultado sería un pensamiento desdoblado y confuso que lo abocaría a la demencia. Para Apolinar, el ‘lugar’ de la persona es el alma, que a su vez es tal alma sólo en tanto que presenta la característica de la racionalidad. En este sentido, explica D. Bathrellos:

In order to avoid the theory of the two Sons, Apollinarius denied the existence of a complete humanity in Christ. What Apollinarius in fact excluded from the humanity of Christ was a rational soul as the centre of the thought and willing activity.¹²⁴

¹²³ Törönen, M., *Op. cit.*, p. 56.

¹²⁴ Bathrellos, D., *Op. cit.*, p. 11.

El principal objetivo de Apolinar era, por tanto, evitar el desdoblamiento de la personalidad en Cristo, una división insalvable que hiciese peligrar la unidad entre divinidad y humanidad. Entendía entonces que sólo debía haber un sujeto de las acciones y los sufrimientos de Cristo, y entendió que dicho sujeto estaba tan íntimamente relacionado con el carácter racional del alma que llegó a negar la existencia de un alma humana en el Salvador. Según Apolinar, si Cristo pensaba y sentía como hombre y como Dios a la vez, es decir, si poseía dos almas, una humana y otra divina, necesariamente habría en él dos sujetos personales, lo cual indudablemente llevaría al conflicto entre ambas y, por tanto, a la demencia. El lugar de la persona es el alma racional y el distintivo de la persona es el carácter racional. El problema con el que se encontró fue que, al negar el alma humana de Cristo, hacía de la persona divina del Logos el único sujeto de los sufrimientos y padecimientos humanos, cosa que le reprochaban desde la escuela de Antioquía, especialmente los nestorianos. Lo interesante de la tesis de Máximo es que, siguiendo la línea trazada ya por la filosofía neocalcedoniana de Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, niega la identificación entre el alma humana y la hipóstasis. El problema de Apolinar era, en realidad, la dificultad de distinguir nítidamente entre naturaleza y persona, como D. Bathrellos pone de manifiesto:

It seems that, as has been noticed in ancient and modern times alike, Apollinarius came very close to identifying human hypostasis with human mind, with for this reason must not be predicated of Christ. This quasi-identification relates to the general and widespread inability of many theologians of the ancient Church, including the apollinarians, to distinguish between hypostasis and nature.¹²⁵

Aún no estaba definido el concepto de persona, que alcanza en Máximo el Confesor una determinación mayor -aunque no exenta de ambigüedades- después de varios siglos de especulaciones y desarrollos teóricos. De la filosofía de Apolinar se desprende un concepto de persona que depende enteramente de la naturaleza, en tanto que su lugar es el alma humana, una región de la estructura de la naturaleza humana. Es decir, la persona está en el alma, circunscrita a ella, hasta el punto de identificarse con ella. Es como si la persona fuera una parte más de la naturaleza, una especie de naturaleza puesta en acto, una naturaleza particular. Este argumento cae en la misma confusión que persistía en el pensamiento de los adversarios teológicos de Leoncio de Bizancio.

¹²⁵ Bathrellos, D., *Op. Cit.*, pp. 11-12.

No obstante, el carácter racional, si bien está relacionado con el alma humana en general, tiene su residencia en las facultades lógica (λόγος) e intelectual (νοῦς), el centro del alma (ψυχή) y la región más elevada del alma y cercana al espíritu (πνεῦμα) respectivamente. Así pues podemos afirmar con M. Törönen que

Rationality is a property that resides in the human intellect and reason, and as such it is a faculty within the structure of the human soul. (Here by ‘rationality’ I do not mean simply ‘brain’, as a faculty for discursive thinking. Rather, the ‘rational part of the soul’ comprises all the aspects of man’s intellectual and spiritual being.)¹²⁶

El carácter racional está, pues, asociado a las dos regiones más elevadas del alma humana, aunque tampoco rehúye a la facultad estética o sensitiva (αἴσθησις), la región del alma más cercana al cuerpo (σώμα). En consecuencia, la racionalidad es una capacidad natural común a todos los hombres, con lo cual es una característica que pertenece y define a la naturaleza, que se refiere a lo común, y no a la hipóstasis, que alude a lo particular. La racionalidad, a fin de cuentas, no es más que una referencia más a la psicología humana. La identificación de un ser creado como realidad personal no depende del carácter racional o irracional que presente y, en este sentido, hay que admitir que pueden existir tanto personas racionales como irracionales, esto es, hipóstasis de una naturaleza racional -caso de los ángeles y los hombres- e hipóstasis de una naturaleza irracional o, al menos, de una racionalidad inferior a los anteriormente mencionados -caso de los bueyes, los perros y el ratón de Lewis Carroll.

2.2. *La libertad*

Es común a muchos investigadores de Máximo el Confesor considerar la libertad, en el sentido de libre elección (προαίρεσις), como una suerte de atributo de la hipóstasis, una facultad que podría ser llamada ‘propiedad personal particular’, una realidad que al fin nos ofrece algún concepto al que poder asirse para explicar en qué consiste la hipóstasis o qué es lo propio de ella. El alma y su carácter racional no son distintivos de la persona, sino de la naturaleza, pero la libre elección sí pertenece a la hipóstasis y nos da información sobre su ser. Joseph Farrell¹²⁷, sin embargo, sostiene que la libre elección,

¹²⁶ Törönen, M., *Union and distinction in the thought of st. Maximus the Confessor*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 56.

¹²⁷ Farrell, J. P., *Free Choice in St Maximus the Confessor*, St. Tikhon’s Seminary Press, South Canan, 1989.

al constituir un momento central del proceso natural de la voluntad, no pertenece a la persona como tal, sino a la naturaleza. Ésta es, a mi juicio, una tesis acertada. Además, la seriedad de su argumento y la suma de pasajes de Máximo que ofrece como base teórica, objetos además de minuciosos y detallados análisis, constituyen, a mi juicio, un signo de su veracidad. Queda claro, por tanto, que la libre elección, al ser un momento más del proceso de la voluntad natural que, a su vez, pertenece a la naturaleza, es una facultad natural y no ningún atributo que defina de algún modo a la hipóstasis.

Ésta no es sólo la tesis de Farrell, también Bernardo de Angelis (2002) sostiene que la libertad no es una propiedad de la hipóstasis, sino una facultad natural, una capacidad que es común a todos los hombres por igual y que sólo difiere según el modo (τρόπος) u orientación con que se use. De Angelis atribuye un cierto tipo de libertad a la hipóstasis, como constitutiva de la persona, como un elemento definitorio de ésta, pero se trata de una libertad ontológica, distinta de la libre elección, que es más práctica y psicológica. Una vez más, nos encontramos con que, en Máximo, lo psicológico pertenece a la naturaleza y no a la persona. Así pues, la perplejidad del lector moderno al leer la definición de la *Epístola XV* se debe fundamentalmente a su tendencia a confundir lo psicológico con lo personal, y esto es así porque la persona aparece como un concepto difícil y huidizo.

Melchisedec Törönen, por su parte, en su desarrollo sobre la relación entre la persona y la libertad en Máximo, defiende la misma tesis que Farrell y De Angelis, pues para éste la libertad es una facultad natural que todos los hombres poseen por el hecho de ser humanos:

Here again we may note that rationality and freedom are characteristic features of the human (as well as of the divine) nature, that is, of the human being *qua* human being, rather than *qua* person, that is, *qua* John or Anna. They are essential properties which all divine and human persons share; and properties without which God is not God nor a man, man. As Maximus so strikingly states in the *Dispute with Pyrrhus*: ‘If, therefore, man is an image of the divine nature; and the divine nature is *autexousios* [self-governed, endowed with free will], then also the image, since it preserves the likeness to the archetype, is *autexousios* by nature.’ Consequently, rationality and freedom, in patristic terms, are not personal properties. Nor are they constitutive of persons as features

common and not particular to many individuals: they are constitutive of rational and free natures, of which individual human persons are instances.¹²⁸

Aquí M. Törönen, basándose en el pasaje de la *Disputa con Pirro* que reproduce, relaciona la libertad con la *αὐτεξουσία*, que puede ser traducido por ‘autoridad’, capacidad de gobernarse a sí mismo, dominio de sí. Esta facultad es constitutiva de la naturaleza, como el propio Máximo señala: el hombre es “αὐτεξουσίος por naturaleza”, y no por hipóstasis. Este dominio de sí también es natural y, en consecuencia, no debe ser atribuido a la persona. Además, el autodomínio, o capacidad para gobernarse a sí mismo, está estrechamente vinculado a la libre voluntad, propiedad que pertenece a la naturaleza, como Máximo sostiene de manera explícita en muchos de sus escritos contra el monotelismo. Pirro y Sergio, principales adversarios teológicos de Máximo -sin contar a Heraclio, cuyos motivos eran lógicamente más políticos que teológicos- mantienen que la voluntad es una propiedad que pertenece a la realidad personal, lo que significa que, al oír a Máximo argumentar que en Cristo hay dos voluntades y no sólo una, ellos entienden que esta tesis lleva necesariamente a postular la existencia de una dualidad de personas y que, por tanto, cae de nuevo en el error del nestorianismo.

Si dices que la voluntad es natural -objeta Pirro-, cuando todo hecho natural adviene por necesidad no coaptada, ¿cómo alguien que explica que la voluntad de Cristo es natural podría no negar necesariamente todo libre movimiento en él?

No sólo la naturaleza divina es increada -responde Máximo-, sino que la criatura espiritual no posee en sí nada de coaptado. El *ser racional por naturaleza*, de hecho, posee como facultad operativa natural el movimiento espiritual-racional, que también es llamado voluntad del alma espiritual (noética). En consecuencia, de tal movimiento nuestro pensamiento y nuestra reflexión se basan sobre la voluntad (θέλοντες λογιζόμεθα), así como nuestro querer y nuestro decidir sobre el pensamiento (λογιζόμενοι θέλοντες βουλόμεθα).¹²⁹

La respuesta de Máximo a la objeción de Pirro consiste en atribuir la voluntad a la naturaleza: en Cristo hay una persona y dos naturalezas, a cada una de las cuales corresponde una energía y una voluntad que le es propia. En otras palabras, dualidad de voluntades no implica dualidad de personas, sino dualidad de naturalezas, puesto que la voluntad es una propiedad natural y no personal. Al relacionar de esta manera la voluntad

¹²⁸ Törönen, M., *Op. Cit.*, pp. 56-57.

¹²⁹ *Disputatio cum Pyrrho*, PG 091, 293BC.

con la naturaleza, y al ser la voluntad y la libertad dos realidades tan íntimamente vinculadas, entre otras cosas porque la libre elección constituye un momento inscrito en el proceso natural de la voluntad, Máximo da a entender que la libertad también es constitutiva de la naturaleza y no de la persona.

Por otro lado, en relación ya no con el concepto de voluntad, sino con el ya estudiado de racionalidad, Máximo vincula con nitidez la racionalidad -característica que atribuye explícitamente a la naturaleza humana- con la no coacción. En otras palabras, la libertad, como rasgo contrario a la necesidad, aparece indisolublemente unida a la racionalidad y, como ésta, constituye una característica propia de la naturaleza, no de la persona. Las criaturas que por naturaleza son racionales-espirituales, por la misma razón son libres por naturaleza. Sólo un ser racional, por el hecho de serlo, es libre. En consecuencia, la libertad está ligada a la racionalidad y depende de ésta, razón por la cual ambas son naturales.

2.3. *Relacionalidad*

Es asimismo habitual relacionar el concepto de persona con la idea de relación¹³⁰, a menudo dialógica o interpersonal, intersubjetiva. Es la filosofía dialógica desarrollada en el siglo XX por autores como Edith Stein, Emmanuel Lévinas, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Vladimir Jankelévich, Hans Jonas o Hanna Arendt. Lo característico de la filosofía dialógica es la tesis de que no existe el 'yo' sin el 'tú', el uno sin el otro, pues la conformación de la identidad tiene lugar necesariamente a través de la alteridad. La relación en este sentido se considera que es constitutiva de la persona, estando a su vez íntimamente vinculada a la racionalidad y la libertad. Sólo dos personas racionales - incluyendo en la categoría 'racional' también la 'autenticidad'- pueden llegar a mantener un tipo superior de relación existencial, propia de humanos adultos, como sostiene Karl Jaspers¹³¹. Edith Stein acuñó el término 'empatía' para explicar la conformación de la identidad de la persona a través de su relación con la alteridad. Asimismo, la filosofía de

¹³⁰ Törönen usa el término inglés "relatedness" (p. 56).

¹³¹ El concepto de 'relación existencial' juega un rol principal en la filosofía dialógico-existencial de Karl Jaspers. Para que tenga lugar dicha relación personal, se entiende que debe darse, previamente, unas condiciones que la hacen viable, como la racionalidad -no se puede mantener una relación profunda con un ser irracional, incluso aún no adulto- y la libertad -no se puede mantener una relación de este calibre con una persona atada a determinaciones alienantes.

la mente ha avanzado en el estudio de la configuración de la personalidad a través de la relación con el otro, llegando a afirmar que el ‘tú’ es anterior al ‘yo’. Törönen considera que la filosofía dialógica supone un antídoto eficaz contra el racionalismo cartesiano, pero sostiene que este tipo de relación, estrechamente vinculado con la racionalidad y la libertad, no supera la tendencia moderna a identificar la realidad personal con sus facultades psicológicas y naturales:

Relationship makes us persons in the dialogical parlance -and rightly so when taken as an antidote to Cartesian rationalism. But when we speak of personal relations today, we in fact mean a certain *kind* of relatedness; a relatedness which is governed by freedom, rationality and psychological and emotional aspects peculiar to human beings.¹³²

Máximo también se refiere en sus escritos al menos a dos tipos de relación que podríamos llamar personales. En primer lugar, en la teología trinitaria, siguiendo el legado de la tradición de los Padres, se dice que cada persona divina es lo que es en relación con las otras dos, lo que refuerza la unidad trinitaria y aleja de este modo toda posible acusación de triteísmo. Así, el Padre es padre en relación con el Hijo, el Hijo es hijo en relación con el Padre, el Espíritu es espíritu en la medida en que ha sido espirado por el Padre, etc. Es una relación de origen o una relación de parentesco, se sitúa en el plano de la hipóstasis, pero en ningún caso se trata de una relación existencial de la que habla Jaspers y los filósofos citados. Esto, no obstante, no significa que entre las personas de la Trinidad no tenga lugar una relación existencial, dialógica. En efecto, una relación así es la que se da en las oraciones de Jesús al Padre, como en Getsemaní¹³³, en las cuales hay un cara a cara, un tú a tú entre las hipóstasis del Hijo y del Padre. Este vínculo, al igual que la relación de parentesco, también aporta una mayor *unión* entre las personas, reforzando así la unidad de la Trinidad. Máximo no habla de una relación existencial entre las personas de la Trinidad y, mucho menos, entre las personas humanas, pero no deja de ser una obviedad que las asume como reales. En cualquier caso, el argumento de la unidad de la Trinidad a partir de la relación dialógica o existencial entre las personas ha sido propuesto por muchos autores posteriores a Máximo, siendo éste quien aportó la palabra clave: περιχώρησις (compenetración, en latín circumincessio), aunque usase el término

¹³² Törönen, M., *Op. Cit.*, p. 57.

¹³³ En este caso se trata de un diálogo que tiene lugar en la historia de la salvación, pero también desde lo eterno, antes de la creación, ha existido relación entre las tres hipóstasis de la Trinidad.

en el ámbito cristológico, para referirse a la relación entre las dos naturalezas, y no en el ámbito trinitario.

En segundo lugar, Máximo habla de la relación entre Dios y el hombre -y toda criatura- a través de su teoría de los λόγοι, que analizaré más detalladamente en los capítulos VI y VII. Lo interesante desde el punto de vista de la relación es que hay una doble dimensión: por un lado, el Λόγος está presente en cada una de sus criaturas en el λόγος propio de cada criatura, así como en los λόγοι generales que las componen, y, por otro lado, cada uno de los seres creados está presente en el Λόγος a través de su λόγος propio y el conjunto de λόγοι generales que lo componen. Se trata, asimismo, de una relación personal, en el sentido de que se da entre dos hipóstasis, la del Hijo y la del hombre concreto. Pero también de una suerte de relación dialógica, en tanto que el λόγος es, según Máximo, la voluntad de Dios para con cada uno de los seres, su principio y su fin, y en este sentido podemos entender que Dios *propone* un sentido para la existencia de cada hombre, una especie de vocación, de llamada, a la que dicho hombre, haciendo uso de su libertad, puede responder¹³⁴.

Sin embargo, si desnudamos de aspectos psicológicos y emocionales el concepto de ‘persona’, entonces la relación entre personas se nos aparece como algo vacío de contenido. Vuelve otra vez la definición de la *Epístola XV*, que sugiere la disolución de la hipóstasis en una cierta homogeneidad ontológica que no distingue entre humanos, bueyes o piedras. Törönen se percata de este problema:

But, one may ask, is not the way in which different plants, trees, and other creatures form an ecosystem a *kind* of relationship? Is not the interdependence of the species in nature, and the way in which they seek for light, nutrition or protection, a kind of relationship or relatedness? Of course, these types of relations are bound to certain natural processes. Their relations, as Maximus would put it, are governed by their *logos* of essence and the ‘law of nature’. But a certain relatedness is undeniable. (...) What this implies, I would argue, is that there are different kinds of relatedness conditioned by the natural capacities of each subject. Human beings relate humanly, other creatures, say, for instance, mice, relate in a mouse-kind-of-way, trees in a tree-kind-of-way, and so on.¹³⁵

¹³⁴ Esta cuestión será asimismo objeto de un estudio más detallado en el capítulo VII, sobre la relación entre la teoría de los *logoi* y el concepto de ‘hipóstasis’. En cualquier caso, es la teoría que desarrolla Vladimir Cvetkovic la que resulta más interesante respecto de esta cuestión.

¹³⁵ Törönen, M., *Op. Cit.*, p. 57. La lucidez de Törönen se pone de manifiesto en este pasaje, donde quiebra los límites del pensamiento ilustrado y va más allá de sus conceptos. Según este autor, la relación entre dos

La confusión de los lectores modernos, una vez más, yace sobre la dificultad de discernir lo que es persona y lo que es naturaleza. Sólo conciben la persona particular como una realidad circunscrita en los límites naturales, como una instancia más del alma (*ψυχή*) humana. De ahí la tendencia a identificar lo personal con lo psicológico o, al menos, de establecer una relación tan estrecha que, visto de modo separado, la noción de persona pierde sentido. La cuestión a resolver entonces es: ¿Puede haber hipóstasis sin psicología? Si respondemos que no, entonces podemos caer en el error de identificar lo personal con un aspecto estrictamente psicológico, como la racionalidad o la libertad. Törönen plantea la posibilidad de una relación estrictamente hipostática, que puede ser entre dos hombres, entre dos ratones o entre dos árboles. Sin embargo, su reflexión lo conduce a concluir que lo que distingue a la relación humana de la relación entre dos árboles no es que la primera sea una relación personal y la segunda no, sino que en el primer caso el factor diferencial es el carácter *humano* de la relación, siendo el carácter *arbóreo* de la relación lo que constituye la diferencia en el segundo caso. Es decir, es lo humano y lo arbóreo, la naturaleza humana y la naturaleza arbórea, lo que distingue una relación humana de una arbórea. Se trata, por tanto, de diferencias naturales, no de que en un caso haya persona y en otro no. Las relaciones, en definitiva, son hipostáticas en segundo término, pero lo que define esta relación no es la persona, sino la naturaleza.

2.4. *La autoconciencia*

Otro de los elementos que los pensadores modernos, herederos directos de la Ilustración, vinculan estrechamente con el concepto de persona es la autoconciencia. La conciencia de nuestra propia particularidad es probablemente el argumento más usado por los modernos para definir nuestro carácter personal como el factor principal que define la diferencia entre el hombre y el resto de seres animados. Es la conciencia lo que hace, por ejemplo, que Heidegger sostenga que los hombres *mueren*, mientras que los animales *acaban*. Entiende, por tanto, que el hombre es persona, mientras que los animales, que no tienen conciencia de sí mismos y de su propia unicidad, no lo son, no son más que meros seres vivos, a veces más cerca de ser ‘cosa’ que de ser ‘persona’. Por

hipóstasis tiene lugar según las capacidades naturales que presentan las dos hipóstasis, con lo cual la relación, si bien es personal, no define a la persona, sino a la naturaleza. Por otro lado, esta cuestión, tematizada breve pero lúcidamente por Törönen, resulta de especial interés para los recientes avances en la naciente disciplina de la teología del no-humano.

otro lado, esta autoconciencia es lo que lleva a un hombre a la autenticidad, no sólo frente al resto de seres vivos, sino también ante los hombres de su misma especie que, por diversas circunstancias, no han desarrollado su persona hasta alcanzar el nivel requerido para ser considerados como tales. Así pues, a la pregunta de Lewis Carroll: ¿puede un ratón ser una persona?, Heidegger, a diferencia de Máximo, respondería que, obviamente, no. En este caso, como en los anteriores, resulta evidente que persiste la confusión entre lo que es persona y lo que es naturaleza, pues, como afirma Törönen:

There is no human individual without this property (even if it is sometimes ‘switched off’) and thus it is common to all humans. Therefore, from the standpoint of Byzantine thought, as I have presented it here, self-consciousness, too, is constitutive, not of the personal, but of the essential.¹³⁶

En efecto, la conciencia, incluida la conciencia de sí mismo, es una característica común a todos los seres humanos, ya sea en calidad de potencia o en el nivel de desarrollo de la conciencia que cada hombre haya alcanzado. O, por decirlo en términos existencialistas, haya alcanzado o no la autenticidad personal, dicha característica, en potencia o en acto, es atribuible a la naturaleza humana, y no a la realidad personal como tal. La persona, en consecuencia, no consiste en la conciencia de ser persona, ni tampoco es ésta una característica constitutiva de ella. Al ser un rasgo común a todos los hombres, la conciencia pertenece a la esfera de la naturaleza y no a la persona. Bernardo de Angelis esboza el esquema antropológico que se desprende de la obra de Máximo: la naturaleza humana, al ser imagen de la Trinidad, tiene una estructura triádica y está formada, como defiende san Pablo, por cuerpo (σώμα), alma (ψυχή) y espíritu (πνεῦμα)¹³⁷. El alma posee, asimismo, una estructura triádica cuyas regiones son los sentidos (αἰσθήσις), que es la región más cercana al cuerpo y cuya facultad es la imaginación, la mente o razón (λόγος)¹³⁸, que ocupa el lugar central del hombre y cuya facultad característica es el pensamiento discursivo (διανοία), y el intelecto (νοῦς), la zona más elevada del alma y

¹³⁶ Törönen, *Op. Cit.*, p. 58.

¹³⁷ De Angelis, B., *Natura, Persona, Libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma, Armando Editore, 2002, p. 145. De Angelis define el πνεῦμα como “acto de Dios”, el νοῦς como el “nivel hipostático”, sacándolo incluso de los límites de la ψυχή, que comprende el λόγος, la voluntad o νοῦς θεωρητικός, el λόγος πρακτικός o intelecto, la ira y la concupiscencia. En el nivel inferior, finalmente, el cuerpo (σώμα).

¹³⁸ Cuando Máximo habla de λόγος en este contexto no se está refiriendo a la voluntad de Dios, como en el caso de la teoría de los λόγοι, sino de la mente, la razón. En este sentido, λόγος debe ser traducido como se suele traducir habitualmente, como razón.

que limita con el espíritu y está, por tanto, más cerca de Dios, y cuya facultad propia es la meditación y la plegaria, a través de las cuales el hombre integra en una unidad la multiplicidad de las imágenes de los sentidos y el razonamiento discursivo. El νοῦς es el órgano principal del alma y, podría decirse, del hombre entero, en tanto que constituye el centro llamado a integrar y unificar toda la naturaleza.

El νοῦς es el intelecto, pero también podría ser llamado ‘conciencia’ o ‘corazón’. Aunque el lector moderno pueda en ocasiones identificar el pensamiento con la conciencia, como es el caso de Descartes con el famoso “yo pienso” como principio claro y distinto de todo lo real, sin embargo, ésta debe ser distinguida con nitidez del razonamiento discursivo, que es múltiple y se sitúa en un plano inferior en la estructura triádica del alma humana. En el caso de la tradición cristiana oriental, el órgano integrador es el corazón, la región del alma que, traducido a la terminología maximiana, corresponde al νοῦς o intelecto. El carácter central o integrador del νοῦς hace que no sea difícil asimilarlo al principio de identidad o unicidad del hombre y, con ello, a la realidad personal. Bernardo de Angelis se percató de esta circunstancia y analiza la relación que existe entre el intelecto (νοῦς) y la persona (ὑπόστασις) en el pensamiento de Máximo. De hecho, el estudioso italiano de Máximo acerca el concepto de νοῦς (que también podría ser traducido por ‘conciencia’) al de hipóstasis, y señala que, en efecto, apenas es posible establecer con nitidez una diferencia entre ambos conceptos:

Il νοῦς da una parte è più o meno identificato con l’anima, dall’altra è al di sopra della natura umana. Esso stabilisce l’orientamento verso Dio dell’intero essere umano. Non è solo una parte dell’uomo, ma piuttosto il suo soggetto pensante o soggetto spirituale, l’uomo interiore.¹³⁹

Según el italiano, el νοῦς ‘trasciende’ la misma naturaleza, se sitúa ‘más allá’ de sus límites. Sin embargo, si el νοῦς no pertenece a la hipóstasis, esta consideración haría del νοῦς una nueva realidad ontológica que difiere de la persona y de la naturaleza, una especie de realidad intermedia. Esto es del todo ajeno al pensamiento de Máximo. Por tanto, si el νοῦς trasciende la naturaleza humana, tendríamos dos posibles opciones: 1) el νοῦς pertenece a la naturaleza humana a la vez que la trasciende, y 2) el νοῦς pertenece y define a la hipóstasis. El primer caso resulta contradictorio, pues una cosa es que la naturaleza racional posee en sí la capacidad de ser trascendida y otra bien distinta es que

¹³⁹ De Angelis, *Op. Cit.*, p. 143.

la naturaleza se trascienda a sí misma en su realidad intrínseca. De modo que sólo queda por ver si el $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$ pertenece a la esfera de la hipóstasis o si, de hecho, *es* la hipóstasis misma. La consideración del $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$ como ‘hombre interior’ es propia de Máximo¹⁴⁰, pero este concepto presenta diferencias significativas respecto a la noción de ‘sujeto pensante’ o ‘sujeto espiritual’. Los dos términos se refieren a distintas realidades. A continuación, la reflexión de De Angelis lo vuelve a llevar a identificar el $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$ -intelecto con un aspecto personal, es decir, una realidad constitutiva de o atribuible a la hipóstasis:

Il $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$ rappresenta così un aspetto personale nella vita dell’uomo che va oltre la natura, e rappresenta la sua intera unità e perciò la sua relazione con Dio. In quanto tale si avvicina alla nozione di ipostasi.¹⁴¹

El hecho de que el $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$ sea el ‘hombre interior’ no significa, sin embargo, que deba ser identificado con la hipóstasis, sino que más bien apunta al *lugar natural* en el que suceden la conciencia de sí mismo y la relación con Dios. Uno de los argumentos usados para la errónea y confusa identificación de persona y $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$ es que en el $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$ tiene lugar la capacidad de elegir entre el bien y el mal. De Angelis se basa en esta tesis maximiana para sostener que el $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$ trasciende la naturaleza humana, entendiendo que la naturaleza humana es de por sí buena, al ser creación de Dios, y no puede albergar en sí la capacidad del mal. Si así fuera, entonces la libertad sería constitutiva de la naturaleza humana y no de la hipóstasis, y eso es justamente lo que pretende negar en su trabajo¹⁴². Sin embargo, las premisas están lejos de su conclusión, puesto que el hecho de que la criatura racional pueda optar al mal y que esta capacidad se halle en el $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$, acerca el concepto de libertad al de $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$, pero no le hace ‘sujeto’ de la acción. Estas palabras nunca salieron de la pluma de Máximo. El sujeto no es la capacidad de elección ni el lugar natural en que sucede dicha elección. La hipóstasis, en consecuencia, no debe ser identificada con el $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$, pues éste es constitutivo de la naturaleza. El concepto de persona en Máximo continúa siendo, en este sentido, huidizo, difícil de asir para el hombre moderno obsesionado con delimitar, poner fines, controlar y, por tanto, cosificar cuanto aparece delante de él, visto sólo como mero objeto de conocimiento.

¹⁴⁰ “Quien renuncia a las representaciones posibles de estas cosas (las atracciones del mundo) se convierte en monje en su hombre interior, es decir, en el $\nu\omicron\tilde{\nu}\zeta$.” (*Capita de Caritate.*, 4, 50, PG 091, 1060A).

¹⁴¹ De Angelis, *Op. Cit.*, p. 144.

¹⁴² Como ha sido anteriormente puesto de manifiesto, Bernardo de Angelis acepta que la libertad es una realidad natural y no personal, aunque finalmente acaba por atribuir otro tipo de libertad, de carácter más bien ontológico, a la hipóstasis, la cual pretende ser entendida como definatoria de la persona.

2.5. *La particularidad*

Tras haber analizado los cuatro conceptos en relación con la hipóstasis, parece quedar claro que la libertad, la relación dialógica y la autoconciencia están vinculadas a la racionalidad, una característica de la naturaleza humana que tiene su sede en el alma. La libertad, tal como señala explícitamente Máximo, es un rasgo propio de los hombres en tanto que son de naturaleza racional-espiritual. La libertad, asimismo, tiene su lugar en el νοῦς, el intelecto, espíritu o conciencia, ya que éste posee la capacidad tanto de elegir el bien como de elegir el mal. De este modo, es la racionalidad, entendida en clave también espiritual, la que proporciona no sólo la libertad, sino también la autoconciencia. Y, finalmente, lo que distingue la relación dialógica que existe entre dos hombres de la relación naturalmente programada de dos bueyes o dos árboles, es precisamente que es dialógica, es decir, es un intercambio de logos, con lo cual el ingrediente principal es la racionalidad. Es decir, la relación dialógica no define a la persona, sino que se entabla el diálogo gracias al logos, son dos logoi -en el sentido de mente, discurso, no de voluntad- que se relacionan, y, por tanto, se trata de un rasgo propiamente natural. Se nos sigue escapando el concepto de persona: quienes han querido identificar a la persona a través de la racionalidad, han fracasado al percatarse de que ésta pertenece a la naturaleza; quienes han hecho lo propio con la libertad, no se dieron cuenta de que el estrecho vínculo que une la libertad con la racionalidad hace de la primera asimismo una característica natural; los que han buscado la definición de la persona en la capacidad de entablar una relación dialógica con un prójimo, tienen que admitir que lo que hace diferente a una relación humana de una relación bovina o arbórea es la característica racional propia de la naturaleza humana; quienes han querido ver al sujeto personal en la conciencia de sí mismo, han errado irremediablemente al encontrarse nuevamente con la naturaleza, al ser el intelecto una región del alma humana. El concepto de hipóstasis sigue siendo, pues escurridizo, huidizo, y parece que en su definición tan sólo cabe el concepto de ‘particularidad’ que, por otro lado, aparece explícito en todas las definiciones de Máximo. De que la persona es lo particular frente a lo común, que es natural, no cabe ninguna duda. Así lo recoge Melchisedec Törönen:

The only real qualification for person/hypostasis that remains (...) is particularity. This is where an existentialist type of personalism and Greek patristic theology converge. Particularity and its integrity is for both of immense importance. Unity which annihilates

the particularity of those united cannot be true unity. The common unites the particulars, but without confusion. And yet, particularity is not a psychological entity.¹⁴³

Pero esta realidad no soluciona el problema de la disolución de la persona humana en una homogeneidad ontológica que no distingue hipostáticamente al hombre de un ratón, sino que halla dicha distinción en la diferencia de naturaleza. Ahora que ha sido despojada de todas las connotaciones psicológicas, el concepto de ‘persona’ aparece de este modo vacío de contenido. ¿Hay algo más que defina a la persona aparte de la particularidad? ¿Y en qué consiste exactamente esta particularidad? En otras palabras, ¿qué hace que Juan sea Juan y no Ana? La particularidad nos sigue pareciendo vacía de contenido.

Dos cuestiones sobre la realidad personal deben ser aclaradas a este punto. En primer lugar, si relacionamos la hipóstasis humana con una hipóstasis de otra naturaleza, ¿qué constituye la diferencia que existe entre ellas? La respuesta más lógica parece ser que es la naturaleza lo que distingue a una hipóstasis humana de una hipóstasis arbórea, igual que es la naturaleza la que determina el modo en que se relacionan un hombre y un árbol con otras hipóstasis de la misma especie. En segundo lugar, si relacionamos la hipóstasis humana con otra hipóstasis humana, por ejemplo, las hipóstasis de Juan y Ana, ¿qué constituye la diferencia entre ellos dos? A la primera cuestión se dará respuesta en el capítulo IV, sobre la fórmula de las naturalezas, mientras que la segunda será abordada en los tres capítulos que le siguen, el primero sobre los idiomas y los dos últimos sobre la teoría de los λόγοι, respectivamente. Postergando el desarrollo explicativo de estas dos cuestiones centrales, pasaré a continuación a analizar dos intentos de dar respuesta a esta desconcertante vacuidad de contenido hipostático, el de D. Bathrellos en primer lugar, que distingue entre hipóstasis-realidad e hipóstasis-persona, y el de Von Balthasar, en segundo lugar, que define a la hipóstasis como un ‘yo’ ontológico, prescindiendo de atributos naturales en la comprensión de su identidad.

3. Hipóstasis-realidad e hipóstasis-persona: la explicación de D. Bathrellos

Demetrios Bathrellos pretende dar solución a la desconcertante definición de Máximo, a la aún supuesta homogeneidad ontológica que establece a la hora de identificar

¹⁴³ Törönen, M., *Op. cit.*, pp. 58-59.

cuanto en este mundo hay de particular con una realidad personal. Desde luego, la cuestión no deja indiferente a nadie, y es fácil caer en la tentación de ofrecer un argumento débil e insuficientemente elaborado que pueda solventar el desconcierto inmediato. Es precisamente en esto en lo que, según mi juicio, cae Bathrellos, pues, si bien el planteamiento resulta viable e interesante, no es menos cierto que su desarrollo presenta evidentes carencias argumentativas. En definitiva, Bathrellos se encarga únicamente de postular la existencia de un doble significado para la palabra ‘hipóstasis’: por un lado, la hipóstasis-realidad referente a la existencia real de un ser, y por otro la hipóstasis-persona, referente a una realidad ‘personal’. Lo menciona en dos ocasiones en su obra:

Let us recall the two basic meanings of the word ‘hypostasis’. The first denotes the real existence of a being, and the second signifies the person.¹⁴⁴

Let us recall once more the two basic meanings of the word ‘hypostasis’. ‘Hypostasis’ can signify either one undivided reality, or a person, or of course both. In regard to the first meaning, it is noteworthy that Leontius often applies the term ‘hypostasis’ to two different things that form one reality, even of this reality is not ‘personal’. A sponge and the water in it, for instance, or the iron and the fire in the case of the glowing iron, form one hypostasis, despite the fact that they simultaneously remain two natures.¹⁴⁵

Quizás el déficit más visible de la argumentación de Bathrellos estriba en su falta de claridad a la hora de distinguir con exactitud qué entiende él por el término ‘persona’. No ofrece ningún detalle, ninguna definición, pero sí distingue el aspecto personal de la mera particularidad, cosa que, como hemos visto, Máximo no hace en su peculiar definición en la *Epístola XV*. Si seguimos su argumento, podemos observar que Bathrellos se basa en una idea preconcebida que considera que, en la recurrente metáfora de la espada de hierro candente, el hierro y el fuego no pueden ser hipóstasis en el mismo sentido en que lo es un hombre. Resulta curioso, además, que Bathrellos no encuentre la diferencia entre una hipóstasis y otra en la naturaleza de cada una, sino que postula un doble uso terminológico de ‘hipóstasis’. La distinción, no obstante, es sugerente, pero requiere de una explicación y desarrollo que base esta hipótesis en pasajes concretos de la obra de Máximo. Bathrellos, por su parte, postula esta distinción y no ofrece más detalles, ni cita ningún pasaje que sirva de base teórica a su posición. En este sentido, me parece que Bathrellos plantea esta distinción con insuficiente fuerza argumentativa para poder ‘salir

¹⁴⁴ Bathrellos, D., *Op. cit.*, p. 42.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 47.

del paso', pero sus carencias hacen que resulte inútil de cara a solucionar el problema de la homogeneidad ontológica del concepto de 'persona'.

En resumen, no es posible resolver esta cuestión a través de una distinción que se me antoja arbitraria en tanto que no ofrece pruebas que demuestran la validez del argumento. Por otro lado, existe la posibilidad de que la idea preconcebida de Bathrellos no obedezca sino a una concepción propia de la 'persona' que se presenta en cierta medida deudora de los planteamientos modernos que la vinculan estrechamente a realidades psicológicas o naturales. Si aceptásemos que el término 'hipóstasis' presenta una doble vertiente, la de la hipóstasis-realidad y la de la hipóstasis-persona, aún así quedaría por aclarar qué significa el concepto de hipóstasis-persona. La hipóstasis-realidad, referente a la mera realidad particular que define tanto a un hombre como a un ángel, un perro, un buey o incluso una piedra, es la que usa Máximo y la que he analizado a lo largo de todo el capítulo. Pero ¿a qué se refiere Bathrellos con la expresión 'carácter personal' que usa para distinguir a la hipóstasis humana del resto de hipóstasis, tanto de seres animados como de seres inanimados? La hipóstasis de una piedra es distinta de la hipóstasis humana en el sentido de que la primera no posee carácter personal y la segunda sí. Si se quiere resolver esta cuestión, es evidente que hay que centrarse en el esclarecimiento de la expresión 'carácter personal'. Es muy probable que en el fondo del argumento de la distinción entre hipóstasis-realidad e hipóstasis-persona subyazca una concepción de la persona humana que relacione la hipóstasis con la racionalidad. En el caso de la piedra y el hombre, todo parece indicar que lo que distingue al hombre de la piedra es que el primero es animado, mientras que el segundo es inanimado. En el caso del buey y el hombre, lo que distingue al hombre del buey es que el primero es racional, mientras que el segundo es irracional. Pero ya dentro de la naturaleza humana, ¿qué distingue a Juan de Ana? Lo que los distingue no es, desde luego, la racionalidad, puesto que ambas personas son racionales. Por tanto, el carácter personal no puede ser definido en función de la racionalidad o irracionalidad de la hipóstasis, o en su carácter animado o inanimado, puesto que tanto racionalidad como carácter animado son constitutivos de la naturaleza. La identificación de la persona con el ser racional es una herencia intelectual moderna que diluye el concepto de 'persona' en el océano de la naturaleza. El argumento de Bathrellos, en definitiva, depende de la mentalidad moderna en lo relativo al 'carácter personal' y, por tanto, vela más que desvela el verdadero significado del concepto de

‘persona’ en la filosofía de Máximo el Confesor, perdiéndose de este modo todo cuanto de novedoso hay en ella.

4. El ‘quién’ y el ‘yo’ ontológico. Una aproximación de Von Balthasar

En su *Liturgia Cósmica*, Von Balthasar analiza el concepto de ‘hipóstasis’ en la obra de Máximo, estudiándolo en relación con el ‘qué’, el ‘cómo’ y el ‘quién’ de los seres creados. Von Balthasar parte de que, para Máximo, la hipóstasis es el ‘ser-por-sí-mismo’ (καθ’ἑαυτόν) de una esencia (οὐσία)¹⁴⁶, con lo cual, al otorgar mayor protagonismo a esta definición, en cierto modo se guarda de los peligros que la de la *Epístola XV* supone para pensadores contemporáneos como él, dependientes, en una medida no desdeñable, de la herencia moderna. No obstante, el tratamiento que hace Von Balthasar del concepto de ‘hipóstasis’ puede resultarnos de interés a la hora de esclarecer la cuestión de si un hombre es persona al mismo nivel personal -no natural- que un buey, un perro o, incluso, una piedra. En efecto, su explicación continúa con una tesis sugerente, a saber, que la hipóstasis tiene que ver con el ‘quién’, y no con el ‘qué’, referente a la esencia, ni el ‘cómo’, referente al τρόπος, más cercano a la noción de hipóstasis, pero que igualmente ni es constitutivo de ella ni la define en su ser. Asimismo, no evade la dificultosa definición, la sugerencia de una posible homogeneidad ontológica que equipara a los hombres y los animales, a los que explícitamente se refiere, y trata de comprender qué es la hipóstasis sin necesidad de acudir a términos psicológicos o naturales:

So it answers to the question “Who?” (τόν τίνα τῆς οὐσίας ἐμφαίνει), in a broad sense; it is the indicator and affirmation of a subject, an “I” (τοῦ τινός ἐστι δηλωτική). In a broad sense, I say, for the hypostasis is the ontological subject of the ascription of an essence, not the consciousness of such a subject; animal, plants, even stones each have their hypostasis, in Maximus’ view.¹⁴⁷

Von Balthasar destaca el carácter ontológico de la hipóstasis, pero no renuncia a definirla como un ‘sujeto’, un ‘yo’. Esta relación resulta interesante porque postula la existencia de un ‘yo’ ontológico, con todo lo que ello implica. Hasta qué punto se puede decir de las piedras que poseen una tal hipóstasis que pueda definirse como un ‘yo’, es algo realmente discutible, difícil de aceptar. Según Von Balthasar, de la lectura de

¹⁴⁶ Von Balthasar, H. U., *Op. cit.*, p. 223.

¹⁴⁷ *Ídem.*

Máximo se desprende la idea de que hombres, animales, plantas y seres inanimados como las rocas poseen hipóstasis, sus propios 'yoes', pero este concepto de 'yo' debe ser desligado de toda referencia a una tal 'conciencia' o 'conciencia de sí'. Y si el 'yo' de una piedra no puede ser definido en relación con una conciencia de sí mismo, o al menos de una conciencia como tal, entonces así la hipóstasis del hombre tampoco puede ser definida, puesto que, si el hombre posee conciencia, no se debe a su hipóstasis, sino a la naturaleza humana que es común a todos los hombres y que, en este sentido, no refleja su particularidad, sino una comunidad de esencia. La definición de la hipóstasis como un 'yo', aunque éste posea carácter ontológico y haya sido desligado de toda implicación psicológica que lo vincule a la conciencia, me resulta problemática y profundamente equívoca. Igual sucede, aunque con menor intensidad, con la definición de la hipóstasis como un 'quién': ¿sería correcto decir 'quién es esta piedra'? No negamos que un hombre posee una hipóstasis y que, en virtud de ella, puede ser considerado un 'quién', pero, a pesar de nuestra voluntad de depurar este concepto de prejuicios modernos, sigue pareciendo evidente que la pregunta '¿quién es esta piedra?' resulta a todas luces inadmisibile. El hecho de no aceptar que la piedra sea susceptible de ser tratada como un 'quién' no conlleva necesariamente que neguemos la existencia de una hipóstasis propia con un sentido único y particular basado en la voluntad con la que fue creada por Dios. En definitiva, podemos admitir, con Von Balthasar, que la hipóstasis, siendo definida como 'ser particular', haga referencia a un 'quién' (τόν τίνα τῆς οὐσίας ἐμφαίνει) en un sentido amplio, e incluso a un 'yo' (τοῦ τινός ἐστι δηλωτική), pero ese 'quién' y ese 'yo', una vez que han sido desprovistos de toda vestidura natural, se convierten en conceptos vacíos, sin contenido, como seres meramente particulares, sin que en apariencia exista una explicación que pueda dar cuenta de dicha particularidad, una suerte de elemento particularizante, si es que realmente existe tal cosa. El propio Von Balthasar era consciente de la inherente dificultad que emerge a la hora de ofrecer una definición de hipóstasis:

Hence the difficulty of giving a definition of hypostasis. For much as it seems, at first, that it would be enough to define it as an "individual form" (ἄτομον εἶδος), by means of the essence and all its particularizing characteristics -since these clearly distinguish the individual form from the universal aspects of a generic nature -still in reality it contains, even beyond this, that active, functional process of 'ownership' that is necessary if a concrete individual is to result. Thus it is quite conceivable that a hypostasis should not be, as such, an "individual form" (ἄτομον εἶδος), insofar as that remains a category in the realm of

essences. Conceived in this way, of course, hypostasis would defy all proper definition, which -as we have mentioned- always moves from the more general level of being to the more particular. Must not the hypostasis, then, *as such*, not always defy definition? Certainly, it is always incarnate in a nature, it is always ‘essentialized’, (ἐνούσιον); but it is not limited to being a “mere property” (ψιλὸν ἰδίωμα) of nature. It would be much truer to say that nature is *its* property, *its* possession.¹⁴⁸

Este pasaje es interesante por varias razones. En primer lugar, Von Balthasar se muestra consciente de las dificultades que entraña el tratar de definir la hipóstasis. Existe un riesgo no desdeñable de caer en una definición natural de hipóstasis, como si ésta no fuese otra cosa que una propiedad más, como lo son la energía y la voluntad, y que pudiera ser definida como la mera puesta en acto de una realidad universal. Este texto anticipa varias cuestiones que analizaré en los capítulos que siguen, como la relación que existe entre la hipóstasis y las características particulares (ἰδίωμας) que presenta cada persona y que la hacen aparecer como tal persona y distinta del resto de seres con los que comparte especie. Von Balthasar percibe la diferencia de origen que existe entre la hipóstasis y los idiomas, en tanto que la hipóstasis es lo particular y los idiomas, si bien en una esfera más cercana y limítrofe con el ser particular, aún pertenecen al ámbito de la naturaleza, constituyendo en su totalidad lo que, según la terminología de Leoncio de Bizancio, debe ser llamado ‘naturaleza particular’. En efecto, la confusión entre el concepto de ‘hipóstasis’ y el de ‘idiomas’ conduce a una concepción ontológicamente pobre de la persona, que queda circunscrita dentro de los límites de la naturaleza, como la mera puesta en acto de una realidad universal. Esto lleva a la negación de la libertad personal y la postulación de una primacía de la naturaleza sobre la persona, cosa que Von Balthasar tuvo la lucidez de vislumbrar. En efecto, la persona no debe ser circunscrita dentro de los límites de la naturaleza, no debe en ningún momento concebirse como una mera propiedad natural, al nivel de la energía y la voluntad, sino que la persona es una realidad que va más allá, que trasciende el perímetro natural para situarse en una esfera ontológica distinta, superior a las especies, naturalezas y esencias universales. La hipóstasis, en este sentido, dice Von Balthasar, no es poseída por la naturaleza, sino que más bien es la hipóstasis la que posee la naturaleza como su propiedad. En otras palabras, la persona tiene primacía sobre la naturaleza.

¹⁴⁸ Von Balthasar, *Op. Cit.*, pp. 223-224.

5. Un espacio ontológico de autonomía

Hemos visto que la persona no puede ser definida por la libertad, o, en otras palabras, que la libertad no es constitutiva de la hipóstasis. Pero esto sólo es cierto si consideramos el concepto de libertad desde un punto de vista meramente psicológico. En efecto, la libertad, vista desde una perspectiva psicológica, no es hipostática, sino natural, puesto que forma parte del proceso de la voluntad, potencia a su vez constitutiva de la naturaleza. Y el hecho de que sea psicológica implica asimismo una referencia a la psique, al alma, que es una región de la estructura natural del ser humano. Pero la persona es distinta de la naturaleza, tiene su propia autonomía. Para comprender lo que Máximo entiende por ‘persona’, antes debemos depurar el concepto de las atribuciones naturales que la filosofía moderna ha pretendido establecer en su definición. El concepto de ‘persona’ en Máximo no es, pues, psicológico ni natural, ambas comunes a todos los hombres, sino que se refiere únicamente a la particularidad en un sentido ontológico. La hipóstasis es el ser particular, y nada más.

Olivier Clément ha adivinado la existencia de dos conceptos distintos de ‘libertad’ en la filosofía de Máximo, uno constitutivo de la naturaleza, que es aquel al que se refieren Melchisedec Törönen y Joseph Farrell, y uno constitutivo de la persona, que es el que intento esbozar en este apartado. El primero, constitutivo de la naturaleza, consiste en la plenitud de todas las potencialidades naturales, mientras que el segundo, atribuido a la hipóstasis, presenta un carácter puramente ontológico. El texto de Clément resulta extenso para este ensayo monográfico, pero, a pesar de ello, me parece interesante citarlo al completo:

Máximo el Confesor distingue muy claramente dos libertades en el hombre: la de su naturaleza y la de su persona. La primera es la imantación de su ser profundo hacia Dios, la realización de su naturaleza en el amor: en efecto, por toda su naturaleza, el hombre quiere el amor y en él encuentra su plenitud. En sí mismo oculta una ‘inmensa capacidad de amor y de alegría que entra en acción a partir del momento en que el Bello por excelencia, el Amado, se presenta a ella’ (Nicolás Cabásilas, *La vida en Cristo*, II, E). En la gran adhesión del amor, la naturaleza del hombre encuentra lo que busca, logra la espontaneidad, la libertad. (...)

Ahora bien, nos recuerda Máximo, existe otra libertad propiamente personal. Y esta libertad no puede ser forzada, no puede, de ninguna manera, ser modificada desde fuera.

Si Cristo restaura nuestra naturaleza y la innova, no puede tomar, sin embargo, sobre sí nuestra libertad personal, porque la persona es un absoluto que nada, ni siquiera Dios, puede asumir y transformar.

Lo único que Dios puede hacer es intentar convencerla con el testimonio de su amor. Entonces se encarna, sufre y muere, por nosotros, porque ‘no hay amor más grande que el dar la vida por quien se ama’. Por amor al hombre se aniquila, deja entrar en Él toda la desesperación de la humanidad dividida, hasta el punto de que una increíble brecha se abre entre Dios y Dios, entre el Padre y el Hijo crucificado, como si Dios muriendo en la cruz conociera el estado más infernal del ateísmo: ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?’¹⁴⁹

Es evidente que Clément se inspira en Máximo a la hora de desarrollar su pensamiento, y que cuanto dice aquí, si bien tiene origen en la lectura del Confesor, constituye más una elucubración propia que una interpretación que nos ayuda a comprender lo que el filósofo medieval pretendía enseñar. No obstante, pienso que la intuición de Clément sí que resulta de interés para comprender qué significa y cuál es el papel de la persona en el universo de Máximo. En primer lugar, hace una distinción de libertades muy interesante, pues no limita el concepto de ‘libertad’ a una capacidad natural o a un momento más del proceso de la voluntad natural, la libre elección, que, si bien es su acontecimiento central, no es menos cierto que sigue siendo, por esto mismo, constitutivo de la naturaleza, y, en este sentido, no es definitorio de la persona. No se limita, por tanto, a la libertad psicológica o natural, sino que va más allá y postula la existencia de una libertad constitutiva de la persona. Y si la persona es una realidad puramente ontológica, la libertad personal debe asimismo poseer un carácter puramente ontológico.

Del texto de Clément se desprende un concepto de libertad personal entendida como espacio ontológico de autonomía respecto de la misma acción de Dios, que, aunque todopoderoso, no puede forzar desde fuera. Por ello, Dios se retrae, recula hasta abrir en sí mismo un espacio de autonomía donde él se vacía de poder, en un sentido similar al que describe el Tsimsum de la cábala judía. Cada vez que Dios crea una persona, tiene lugar un proceso kenótico, un vaciamiento de sí que da a luz, como en un parto, a un espacio ontológico autónomo respecto de su propio creador. El origen de este espacio es el *μανιακός έπος*, el amor loco de Dios que *Evdokímov*, con base en Máximo el Confesor,

¹⁴⁹ Clément, O., *Sobre el hombre*, Encuentro, Madrid, 2002, pp. 55-57.

convirtió en concepto central de su propia filosofía. Así pues, la persona ocupa este espacio ontológico, y su autonomía es la libertad personal. Una vez depurada de ‘contaminaciones’ naturales, la persona no queda envuelta en una especie de determinismo fatalista, sino que sale a la luz una libertad que le es constitutiva, un espacio de autonomía que ya no posee características naturales o comunes, pues su carácter es fuertemente ontológico. La libertad personal es una libertad ontológica, independiente de categorías naturales, psicológicas, morales o éticas.

Capítulo cuarto

LA FÓRMULA DE LAS NATURALEZAS

La doble sustancia de Cristo fue para mí un misterio profundo e impenetrable: el deseo apasionado de los hombres, tan humano, tan sobrehumano, de llegar hasta Dios o, más exactamente, de retornar a Dios para identificarse con Él.

NIKOS KAZATZAKIS, *La última tentación*

1. Introducción

Después de haber analizado con detenimiento la incómoda definición de la *Epístola XV*, con la homogeneidad ontológica en que queda sumida la persona, que parece presentar un mismo nivel ontológico que las realidades particulares correspondientes al resto de seres creados, animados o inanimados, intentaré en este capítulo abordar la cuestión de la relación entre la persona y la naturaleza. Entre otras cosas, porque, dadas las definiciones que ofrece Máximo en dicha epístola, la hipóstasis aparece como un concepto vacío de significado, desprovisto de contenido y, en este sentido, imposible de definir propiamente. Dicho vacío se convierte, de hecho, en la característica que define a la hipóstasis: la definición de la persona es, paradójicamente, la no definición, la ausencia de atributos, características o propiedades constitutivas de ella. Si esta es la única conclusión a la que se puede llegar después de estudiar su obra, entonces no cabría duda de que la de Máximo es una filosofía nihilista que, a pesar de acentuar la realidad concreta sobre lo común universal, hace flotar a la hipóstasis sobre una base puramente nihilista. Es la nada lo que subyace a la persona, lo que la define como tal, como un espacio ontológico vacío, sin límites, listo para ser colmado de un contenido sin sentido aparente. La hipóstasis, en este sentido, se asentaría sobre la base de la nada, que, asimismo, puede ser interpretada en el sentido de libertad, pero no de una libertad con sentido, sino entendida como absoluta indeterminación.

La persona puede ser, además, entendida como mera puesta en acto del ser común. En lugar de tener primacía sobre ella, la hipóstasis se vería circunscrita dentro de los límites de la naturaleza. En este sentido, podría ser entendida como naturaleza particular. Es lo que sugiere la definición de la hipóstasis como una ‘esencia con idiomas’, también analizada en el capítulo anterior. La esencia, sinónima de naturaleza en los escritos de Máximo hasta el punto de ser términos intercambiables, es, de este modo, hipostatizada, llevada a la existencia concreta a través de la hipóstasis. La persona, entendida como mera esencia con idiomas, parece identificarse plenamente con la naturaleza, su ser quedaría definido a partir de caracteres naturales. Esta definición identifica a la persona con la naturaleza -si asumimos su identidad con la esencia-, con la salvedad de que constituye un elemento particularizante. En relación con ello, podemos encontrar una fórmula que se repite constantemente en los escritos de Máximo, definida por Pierre Piret, uno de los escritores tomistas que siguen la estela de Von Balthasar, como ‘fórmula de las naturalezas’: ‘naturalezas de las cuales, en las cuales y las cuales’ es la hipóstasis de Cristo. De esta fórmula se infiere no sólo una suerte de procedencia y un cierto contenido, sino también una sorprendente identidad entre persona y naturaleza. En este capítulo estudiaré precisamente las consecuencias filosóficas que esta fórmula plantea para la definición de la hipóstasis, sus diversas interpretaciones y las implicaciones que tiene, con especial atención a la cláusula de la identidad que cierra su enunciado.

2. Varias formulaciones

Quien más se ha detenido a analizar y explicar la fórmula de las naturalezas, en sus diferentes manifestaciones a lo largo de la obra de Máximo, ha sido el estudioso francés Pierre Piret, en *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (1983)¹⁵⁰. Pierre Piret dedica todo un capítulo a la triple fórmula maximiana, realizando un análisis exhaustivo y centrándose en la fórmula de la identidad. No obstante, está encuadrado en una investigación mayor cuyo propósito es desvelar la teología trinitaria del Confesor.

¹⁵⁰ Piret, P., *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Préface de J.-M. Le Guillou, Col. Théologie historique, 69, Ed. Beauchesne, París, 1983. Ha sido reeditado en varias ocasiones, la última de ellas en formato digital en 2012. Piret es un autor que, junto a otros autores principalmente franceses, caminan en la senda abierta por Von Balthasar en su *Liturgia Cómica* de 1941. El capítulo que dedica expresamente a la fórmula de las naturalezas va de la página 203 a la 239.

Comienza señalando cuáles son las formas en las que habitualmente expresa Máximo la “fórmula de las naturalezas”¹⁵¹. Así, en 1 Amb 5, 1052D, escribe la forma más completa: “ἐκ ὧν καὶ ἐν αἷς καὶ ἄπερ ἐστὶν ὁ Χριστός”, mientras que en otras ocasiones, refiriéndose a las naturalezas, apunta: “ἐκ ταύτων καὶ ἐν τουτοῖς καὶ ταῦτα ἐστὶν ὁ Χριστός”, como en la Epístola XV, 573A. Asimismo, las diferentes cláusulas que conforman la fórmula de las naturalezas no es original de Máximo, aunque en él adquieran un sentido novedoso al insertarse en una estructura de pensamiento más definido y determinado. Además, Máximo une las tres cláusulas para construir una fórmula sintética con un significado más completo. Así pues, la cláusula de la exterioridad, formulada “ἐκ δύο φύσεων”, es de Cirilo de Alejandría, mientras que la cláusula de la interioridad, formulada “ἐν δύο φύσεσιν”, es del Concilio de Calcedonia. Los teólogos del siglo VI han reunido las dos formulaciones. Sin embargo, Pierre Piret yerra al atribuir a Máximo la originalidad de la tercera cláusula, pues, como ya ha sido puesto de manifiesto por D. Bathrellos, esta afirmación pertenece a Leoncio de Bizancio. La fórmula comienza a ser usada por Máximo en 628, continuando durante la siguiente década en sus escritos contra el monofisismo severiano y en adelante contra el monotelismo hasta su muerte en 662.

A continuación, Pierre Piret realiza una ingente labor presentando, de manera detallada y en orden cronológico, los diferentes pasajes en los que Máximo escribe la fórmula. Esta fórmula permea la obra de Máximo el Confesor en su conjunto, desde las obras más tempranas, concebidas con anterioridad a su disputa contra el monotelismo, hasta las obras más tardías, ya en plena contienda cristológica. En efecto, Máximo ya reunía las tres cláusulas en una sola fórmula desde la composición de los *Ambigua*. En concreto, en el *Ambiguum* 27 recurre de manera explícita en algunos casos a la fórmula completa: “(...) a causa de la diferencia natural de las naturalezas de las cuales y en las cuales Él consiste”¹⁵², o “(...) cuando las naturalezas de Cristo son consideradas, por la existencia no confusa de las [partes] en las cuales y de las cuales Él es.”¹⁵³ Una de las definiciones más interesantes de Máximo es la siguiente:

Ellos no rechazan pronunciar las dos apelaciones de Cristo tras la unión. Que dicen igualmente sus dos naturalezas después de la unión, de las cuales y en las cuales consiste (συνεστήκη) Cristo, y de las cuales provienen los atributos (ὧν καὶ προσηγοριαί), -si cada

¹⁵¹ Piret, *Op. cit.*, p. 204.

¹⁵² *Ambiguum* 27, PG 091, 1268D.

¹⁵³ *Op. Cit.*, PG 091, 1269B.

vez que confiesan, en verdad y fielmente, salvaguardar realmente según la naturaleza las [realidades] unidas después de la unión.

Y de nuevo, nosotros creemos que lo mismo es sin división en dos naturalezas, a saber, en la divinidad y en la humanidad. Igual que diciéndolo de dos naturalezas, pensamos que Cristo es de la divinidad y de la humanidad, como el todo de sus partes; así, diciéndolo en dos naturalezas después de la unión, lo creemos ser en la divinidad y en la humanidad, como el todo en sus partes.

Partes de Cristo son su divinidad y su humanidad, de las cuales y en las cuales él subsiste (ὕφεσθηκη).” (524D-525A).

Este pasaje resulta interesante principalmente por dos razones: en primer lugar, plantea la correspondencia entre la fórmula de las naturalezas y la relación entre el todo y las partes, y, en segundo lugar, usa dos verbos, consistir (συνεσθηκη) y subsistir (ὕφεσθηκη), para referirse a la situación de la persona de Cristo respecto de sus dos naturalezas. Analizaré la primera cuestión con mayor detenimiento a lo largo de este capítulo, pero la segunda merece ahora ser considerada. El hecho de que Máximo se refiera a Cristo como el sujeto de las naturalezas de las cuales, en las cuales, y las cuales él es, nos hace pensar que, con toda evidencia, al referirse a Cristo, Máximo se está refiriendo, concretamente, a la hipóstasis de Cristo. Si trascendemos los límites de la cristología para poder ahondar en cuestiones puramente antropológicas, se puede concluir, sin temor a errar, que la persona es desde la naturaleza, en la naturaleza y, no sólo eso, sino que la persona misma *es* naturaleza, *consiste* en ser naturaleza y *subsiste* como naturaleza. Esta cuestión, si seguimos el argumento del capítulo anterior, profundiza más en esa crisis en la que queda sumido el concepto de persona, pues no sólo parece disolverse en una homogeneidad ontológica difícilmente asumible para el hombre moderno, sino que, además, aparece como una realidad por completo dependiente de la naturaleza común a la que pertenece, invalidando de este modo las teorías de Von Balthasar, Bathrellos o Törönen, entre otros, que asumían con mayor o menor fuerza una primacía ontológica de la hipóstasis sobre la naturaleza. En efecto, la idea de que la persona *es* o *consiste* en ser naturaleza, algo que resulta explícito en la tan recurrente fórmula de las naturalezas, puede dar a entender que lo que constituye la diferencia entre una persona y otra es el contenido de la naturaleza -si las personas pertenecen a naturalezas distintas- o al proceso de particularización que cada hipóstasis sufre en

función de las circunstancias a lo largo de su vida. Así pues, la definición de Boecio de la persona como ‘ser individual de naturaleza universal’ podría aproximarse a la comprensión maximiana de la hipóstasis, y, de este modo, ser asimilables el concepto griego de ‘hipóstasis’ al latino de ‘persona’. El fundamento del ser individual desaparece, de este modo, para dejar paso a una comprensión de la ‘persona’ como la naturaleza universal puesta en acto y como resultado de una serie de acontecimientos, ajenos al ser individual, que lo van conformando ‘desde el exterior’. En este sentido, el ‘Yo soy yo y mi circunstancia’ de Ortega y Gasset pasaría a ser, en la filosofía de Máximo, ‘yo soy la naturaleza y las circunstancias en que ésta se particulariza’, pero no existiría, de este modo, un fundamento sólido para la existencia de lo concreto. La persona humana se distingue de la persona del buey simplemente por su naturaleza, y no por su ser individual, que queda relegado a un segundo plano. Se consumiría, en consecuencia, la homogeneidad ontológica.

No cabe lugar a dudas que Máximo, cuando escribe Cristo, se está refiriendo de modo evidente a la única hipóstasis de Cristo, de modo que la consecuencia directa para la antropología es la disolución de la persona en la naturaleza universal, que profundiza aún más si cabe en la homogeneidad ontológica de la hipóstasis. No obstante, si bien queda fuera de toda duda la mencionada dependencia, no es menos cierto que el sentido de esta dependencia debe ser analizado y desarrollado, pues caben distintas interpretaciones. Por ello es necesario dividir la fórmula de las naturalezas en las tres cláusulas que la conforman y, a partir del estudio de los pasajes más significativos de la obra de Máximo, intentar comprender qué quiere decir exactamente Máximo con dicha fórmula y qué consecuencias tiene ésta para la configuración de una definición maximiana de ‘persona’.

3. La cláusula de la exterioridad: naturalezas *desde las cuales* es la hipóstasis

3.1. Introducción

Máximo sigue un orden cronológico a la hora de enunciar la fórmula de las naturalezas: siempre comienza por la cláusula de la exterioridad, original de Cirilo, continúa con la cláusula de la interioridad, usada en el concilio de Calcedonia, y finaliza con la que, según dice explícitamente, constituye la cláusula definitiva que engloba a las dos anteriores, a saber, la cláusula de la identidad, que hereda de la reflexión filosófica

de Leoncio de Bizancio. Llegados a este punto, es conveniente analizar con detalle cada una de las cláusulas que la conforman. El análisis no podrá ser sino interpretativo, pues Máximo nunca tematiza esta cuestión ni se para a explicar qué significan las expresiones que conforman la fórmula. No obstante, si bien se repite en el modo de enunciarla, cada formulación está escrita en un contexto determinado y, lo que es más importante, va acompañada de algunas ‘pistas’ que pueden acercarnos a una comprensión más profunda de su sentido. El análisis que presento a continuación, a diferencia del tratamiento de Pierre Piret, no estudiará la fórmula en su aparecer completo, sino que más bien será objeto de disección, de modo que me adentraré en la interpretación de cada una de las cláusulas por separado.

La primera de las cláusulas, como he dicho más arriba, es la que Piret llama la ‘cláusula de la exterioridad’, pues se enuncia en griego ‘ἐκ ὧν’, (de o desde las cuales - las naturalezas). El significado de la partícula ἐκ nos sugiere una serie de ideas que pueden dirigir nuestra interpretación por distintos caminos. En primer lugar, ἐκ indica, en la mayoría de los casos, una suerte de procedencia, razón por la cual la traducción habitual de ‘ἐκ ὧν’ como ‘naturalezas *de* las cuales’ resulta a todas luces inadecuada. La traducción de Emmanuel Ponsoye, en la edición francesa que dirige Jean-Claude Larchet, yerra, a mi juicio, al escribir ‘natures desquelles, dans lesquelles et lesquelles est Christ’. Es más acertado, por tanto, traducir ‘ἐκ ὧν’ por ‘desde las cuales’, en lugar de ‘de las cuales’. La preposición ‘desde’ expresa mejor el sentido de origen al que parece remitir. Según esta semántica, nos asalta la duda de si la expresión ‘cláusula de la exterioridad’, acuñada por Piret, resulta adecuada, pues podría argumentarse la conveniencia de sustituirla por ‘cláusula del origen’, más fiel al sentido que Máximo quería imprimirle.

3.2. *¿La cláusula del origen?*

La cláusula ciriliana apunta, en este sentido, que la hipóstasis (de Cristo) es *desde* las naturalezas (divina y humana) de las que está compuesto. De ello se desprende una consecuencia antropológica, a saber, que la persona es desde la naturaleza. En el caso, por ejemplo, de la persona humana, diríamos que la persona es *desde* la naturaleza humana, mientras que, en el caso de la persona del buey, diríamos que la persona es *desde* la naturaleza bovina. En cualquier caso, lo que la cláusula parece indicar es, en primer lugar, que la naturaleza que presenta una persona es, a su vez, su origen. En otros

términos, con estas palabras, Máximo, siguiendo a Cirilo, apunta a la existencia de un origen de la hipóstasis, y este origen consiste precisamente en la naturaleza misma.

Esta teoría, no obstante, es problemática, puesto que la naturaleza nunca puede ser, por definición, origen de una hipóstasis. El origen de la hipóstasis debe ser en todo momento hipostático, nunca natural. Sería, según Piret, una inexactitud dogmática, porque la naturaleza no es originadora ni engendradora. Es la Epístola XII la que ofrece una respuesta al mencionar con más frecuencia la expresión ‘las partes’ (τὰ μέρη) que las naturalezas. Piret interpreta que Máximo se refiere a ‘las partes’ que lo han engendrado, es decir, no la naturaleza divina in abstracto, sino la hipóstasis del Padre, y no la naturaleza humana in abstracto, sino su madre María:

Las partes divina y humana, de las cuales es originado Cristo, indican ‘indirectamente’ la hipóstasis del Padre, numéricamente idéntico a la esencia divina común a las tres hipóstasis, y la hipóstasis de María, de la cual la esencia humana es diferente de la esencia divina de la Trinidad.¹⁵⁴

Esta explicaría el afán de Máximo por evitar escribir ‘las naturalezas’ y mencionar en su lugar ‘las partes’ o, simplemente, ‘las dos’. De este modo, cuando Máximo escribe ‘las partes’, está queriendo significar dos hipóstasis concretas, y no dos naturalezas abstractas. En estos términos, el origen hipostático de la hipóstasis es salvado y, en consecuencia, la interpretación del ‘ἐκ ὧν’ como significando que la naturaleza es el origen de la hipóstasis quedaría excluida. No obstante, el ingenio demostrado por Piret en el desarrollo de este argumento no resta problematicidad al mismo, pues no es menos evidente que Máximo, cuando escribe la fórmula de las naturalezas, se está refiriendo, explícita o implícitamente, a las naturalezas, y no a las partes hipostáticas que originaron a la hipóstasis de Cristo en un contexto económico-salvífico. Es más prudente, a mi juicio, mantener la problematicidad de estas palabras, pues, de lo contrario, es fácil correr el riesgo de ofrecer una interpretación que, en lugar de ser tal, constituya más bien una suerte de corrección que una explicación aclaratoria de lo que el autor pretendía expresar. Sin embargo, el argumento de Piret sí nos ofrece la posibilidad de concluir, sin temor a equivocarnos, que la cláusula ‘ἐκ ὧν’ no está haciendo alusión a ningún origen natural de la hipóstasis, permaneciendo susceptible todavía de ser interpretada en otros términos.

¹⁵⁴ Piret, P., *Op. cit.*, p. 237.

3.3. *La exterioridad mutua de las naturalezas*

Asimismo, de la expresión ‘ἐκ ὧν’ podemos igualmente extraer conclusiones distintas, pues, a la par que apunta a un origen natural de la persona, que ya hemos visto que resulta problemático, también parece poner de manifiesto una suerte de exterioridad de la persona respecto de la naturaleza. La interpretación de la exterioridad conduce inexorablemente a la consideración de la persona como una realidad intrínsecamente distinta de la naturaleza, incluso que ambas realidades son mutuamente excluyentes. Esto es, no debe haber confusión entre naturaleza y persona: lo que es persona, no es naturaleza, y lo que es naturaleza, no es persona. Esta es la interpretación de la cláusula ‘ἐκ ὧν’ como expresión de exterioridad de la naturaleza respecto de la hipóstasis, pero, de igual modo, expresa, de manera indirecta, una exterioridad de la hipóstasis respecto de la naturaleza. La exterioridad de naturaleza y persona es mutua, pues, aunque están estrechamente vinculadas la una a la otra, no debe quedar dudas de que son realidades ontológicamente diferentes, pues la primera es común, y la segunda, particular.

La exterioridad, además, no sólo implica una diferencia ‘de origen’ entre naturaleza e hipóstasis, una exterioridad mutua entre la realidad común y la realidad individual, sino que apunta también a una distinción en el plano de las naturalezas. En efecto, la expresión ‘ἐκ ὧν’, aunque coloque a la hipóstasis, por así decirlo, ‘en medio de las naturalezas’, lo cierto es que también hace referencia a una exterioridad mutua de las naturalezas. En otras palabras, por un lado, la naturaleza humana es exterior a la naturaleza divina, y, por otro, la naturaleza divina es exterior a la humana. Siendo que la hipóstasis de Cristo consiste en la unión de las dos naturalezas, la realidad particular que hace posible la unión hipostática de las dos realidades comunes. De este modo Máximo garantiza además la plenitud de cada una de las naturalezas, que presentan sus propiedades naturales intactas tras la unión, alejando así los posibles fantasmas de monofisismo y la sospecha de defender a su manera una cierta teoría de la absorción.

Trascendiendo los límites de la cristología maximiana y analizando esta cuestión desde el punto de vista de la teoría del ser humano, la naturaleza humana es exterior a la hipóstasis, así como, tras la deificación final que tendrá lugar en el *eschaton*, la naturaleza humana, si bien divinizada por su unión con Dios, permanecerá intacta y completa, sin ser absorbida en la naturaleza divina como la gota de vino en el océano. Máximo usa la metáfora de la espada candente para expresar la realidad de la persona humana deificada, en la que la naturaleza humana no se pierde en la divina, así como el hierro candente de

la espada no deja de ser hierro por el hecho haber adquirido las propiedades naturales del fuego.

Sin embargo, esta diferencia ontológica radical entre naturaleza y persona que hemos postulado a partir de la primera cláusula de la fórmula de las naturalezas, parece ser refutada al final de dicha fórmula, cuando Máximo, siguiendo a Leoncio de Bizancio, identifica a la hipóstasis con la naturaleza en la que Piret ha llamado la cláusula de la identidad, que, recordamos, constituye, según Máximo, la expresión más importante y definitiva, que integra las dos anteriores para alcanzar una comprensión más completa de la realidad. Teniendo en cuenta que Máximo no desarrolla una explicación sobre estas relaciones entre naturaleza y persona, sino que se dedica sencillamente a enunciar la triple fórmula, no es de extrañar que las aparentes contradicciones que ésta presenta sean objeto de debate y, en muchos casos, produzca desconcierto en el investigador.

En definitiva, en lugar del aparente sentido de origen natural de la hipóstasis a la que es fácil interpretar que alude, lo cierto es que esta cláusula expresa principalmente la idea de exterioridad. Es una exterioridad que, como he dicho, se da entre las dos naturalezas, lo cual implica una diferencia entre ellas, aparte de darse asimismo entre la hipóstasis y las naturalezas. Piret concluye acertadamente que el significado del enunciado ciriliano no presenta argumentos de especial complejidad, sino que se limita a expresar una realidad verdaderamente simple, a saber, el hecho de que las naturalezas divina y humana son diferentes entre sí y que, tras su unión en la hipóstasis del Logos en un contexto económico-salvífico, estas diferencias se mantienen intactas -aunque la naturaleza humana es deificada- y completas. En consecuencia, rechaza de manera contundente la idea de que la unión cristológica de las naturalezas divina y humana en la hipóstasis de Cristo conlleve en absoluto una especie de mezcla entre ambas naturalezas, lo que llevaría necesariamente a una disolución de la humana en la divina, como la gota de vino se disuelve en el agua.

De hecho, el enunciado ek dúo physeôn significa, en Máximo, la sola diferencia de las naturalezas entre ellas. Significa también las consecuencias de esta diferencia mantenida y salvaguardada: ya que las naturalezas son diferentes entre ellas, su unión no es ‘natural’, y sólo la hipóstasis es unión. Es más, es ‘a partir’ (ek) de su ‘heterousía’, a partir de sus

dos naturalezas diferentes naturalmente, que nosotros reconocemos la ‘homohipostasia’ de Cristo nuestro Señor.¹⁵⁵

Sin embargo, una vez más es necesario ahondar en el sentido de ‘origen’ que presenta la partícula ‘ek’. En efecto, hemos rechazado la interpretación de que la cláusula ciriliana apunte a un origen natural de la hipóstasis, lo cual constituiría, evidentemente, un atentado contra toda lógica, pues el origen de una hipóstasis nunca puede ser una naturaleza, como señalaba Piret. Más bien se debe a que Máximo pretendía salvaguardar la plenitud de ambas naturalezas en la unión cristológica a través de la postulación de la exterioridad de cada naturaleza respecto de la otra, lo que implica una clara diferencia ontológica entre ellas. Sin embargo, este enunciado, si bien es sugerente, finalmente se antoja insuficiente, en tanto que no explica si la mutua exterioridad de las naturalezas permanece una vez consumada la unión hipostática. En efecto, las dos naturalezas se unen completamente una a la otra en el origen, de modo que ambas naturalezas en ese momento son distintas e inconfusas, pero ¿qué sucederá tras la unión? ¿Permanecerán completas las dos naturalezas? En efecto, podríamos responder negativamente a esta cuestión si sostenemos que, una vez consumada la unidad de naturalezas, las dos entran en una especie de lucha dialéctica en la que tiene lugar la constitución de una nueva naturaleza mixta. Si así fuera, resulta evidente que la naturaleza humana no resistiría a la grandeza de la naturaleza divina, y que sería ésta la que, lógicamente, imperaría en la persona de Cristo imponiendo sus propiedades naturales. Así puede resumirse, de hecho, la postura dogmática de los monotelitas-monoenergitas, puesto que, aceptando la fórmula ciriliana, asumen la existencia de dos naturalezas distintas e inconfusas en el origen, pero ésta no es garantizada tras la unión, sino que defienden que, a la hora de querer, Cristo quiere con una voluntad divina -y no humana-, y, a la hora de operar, Cristo opera con una energía divina -y no humana. La naturaleza humana queda, de este modo, menoscabada e incompleta tras la unión, aunque en el origen aún se presentase distinta e inconfusa. Ésta es una posible derivación de la cláusula de la exterioridad y, por tanto, ésta es la razón por la que se antoja insuficiente y clama por una ulterior explicación que arroje luz sobre la situación ontológica en que las naturalezas -en especial la humana- quedan tras haber tenido lugar la unión. Esto es lo que Máximo intenta hacer rescatando la expresión del Concilio de Calcedonia, a la que Piret denomina cláusula de la ‘interioridad’.

¹⁵⁵ Piret, P., *Op. cit.*, p. 236.

4. La fórmula de la interioridad: naturalezas *en las cuales* es la hipóstasis

4.1. Consideraciones previas

Esta cláusula, como he dicho arriba, viene a arrojar luz sobre las cuestiones que la cláusula de la exterioridad deja sin resolver, a saber, qué ocurre con las naturalezas una vez que ha tenido lugar la unión hipostática. Como el enunciado de la exterioridad se abría a varias interpretaciones, pareciendo apuntar a dos ideas distintas, aunque semejantes, como son el origen y la exterioridad, la cláusula de la interioridad puede asimismo ser interpretada bajo diferentes prismas. En primer lugar, estas palabras de Calcedonia expresan presencia, a diferencia de la cláusula ciriliana que apuntaba al origen como momento puntual del pasado. Esta presencia, por su parte, no sólo hace referencia a un presente de carácter temporal, sino que, a su vez, hace alusión a un contenido, entendido en clave ontológica. En efecto, la expresión ‘naturalezas *en las cuales* es la hipóstasis’ refleja una suerte de presencia de la hipóstasis en las naturalezas, en el mencionado doble sentido de presencia temporal y contenido presente (entendido en clave espacial). Esta suerte de contención de la hipóstasis en la naturaleza puede resultar problemática, en tanto que puede inferirse de ella la existencia de unos límites naturales que, si bien es indudable que están ahí, no es menos importante la confusión que puede dar lugar a una interpretación determinista que ahogue la realidad hipostática en la férrea periferia natural, máxime cuando el propio autor sostiene que la libertad es más una cualidad natural que un elemento definitorio de la hipóstasis. En este apartado rechazaré esta interpretación, dando paso al análisis de algunos pasajes significativos de la obra maximiana en la que apunta a un sentido bien distinto de los supuestos límites naturales de la hipóstasis. En efecto, la relación que Máximo establece entre las duplas naturalezas-hipóstasis y partes-todo nos conduce por una senda bien distinta, a saber, a la consideración de la cláusula de la interioridad como una expresión cuya semántica, salvaguardando la permanencia de la diferencia de naturalezas tras la unión, invoca una *communicatio idiomatum*, una relación pericorética entre ambas naturalezas que trabaja en favor de la unidad de Cristo. En este sentido, como veremos, cada naturaleza está en la otra a través de la hipóstasis, que está en las dos. La hipóstasis constituye el medio, el lugar ontológico en el que las naturalezas intercambian sus idiomas para favorecer de este modo la unidad personal de Jesús.

4.2. *Presencia y contenido*

Para Piret, la cláusula ἐκ ὧν alude a una exterioridad mutua de las dos naturalezas que explica su diferencia en el origen, es decir, en el momento en que la unión cristológica tiene lugar. Pero, ante la mencionada insuficiencia explicativa del enunciado ciriliano, Máximo, en su ánimo de recapitular cuanto en el pasado se ha dicho sobre ello en el terreno de la ortodoxia cristiana, añade la cláusula de la interioridad. Ésta, expresada a través de la forma ἐν ᾧ, viene a indicar un estado presente, posterior al origen, en el que las dos naturalezas están unidas sin confusión con la hipóstasis como sujeto ontológico. Máximo pone de manifiesto en varias ocasiones la existencia de una relación necesaria entre la cláusula de la interioridad y la permanencia del carácter completo de las naturalezas tras el momento de la unión hipostática. Es el caso del siguiente pasaje:

Ellos no rechazan pronunciar las dos apelaciones de Cristo tras la unión. Confiesan igualmente sus dos naturalezas después de la unión, *desde las cuales y en las cuales* consiste Cristo, y de las cuales provienen los atributos, -si cada vez que confiesan, en verdad y fielmente, salvaguardar realmente según la naturaleza las [realidades] unidas después de la unión.¹⁵⁶

La partícula ἐν presenta, por tanto, una dimensión semántica temporal, referida a un presente no puntual, sino anclado en la permanencia. En otras palabras, el momento presente al que se alude la cláusula de la interioridad no debe ser entendido de clave de instante fugaz, sino de permanencia ontológica. Un presente que permanece en el tiempo, que ancla en la costumbre. Esto explica con mayor claridad la presencia, no puntual o instantánea, sino de forma permanente en el tiempo, de las naturalezas divina y humana en la hipóstasis de Cristo, tras el instante original, referido mediante la partícula ἐκ.

Por otro lado, además de la dimensión temporal, la partícula ἐν presenta una dimensión espacial. La espacialidad de la cláusula de la interioridad no se enmarca en un contexto físico, pues el mundo sensible se limita, en el universo maximiano, sólo a una pequeña parte de la realidad. El espacio *en* el que la hipóstasis *es* se inserta en un marco inteligible y está constituido por las dos naturalezas: naturalezas *en las cuales* es Cristo. En el caso del hombre que se halla en un estado previo a la deificación, su hipóstasis estaría presente -en un sentido espacial inteligible- en la naturaleza humana. Esta dimensión espacial puede, por su parte, sugerir de algún modo una suerte de contención

¹⁵⁶ PG 091, 524D.

de la hipóstasis en la naturaleza. Si así fuera, la hipóstasis, circunscrita bajo los límites naturales, estaría en consecuencia constreñida a su significado natural. Puede entenderse, en estos términos, que el segundo enunciado de la fórmula maximiana de las naturalezas postula una clara subordinación de la persona a la naturaleza, de la realidad particular a la común. O, en otras palabras, una preeminencia de la naturaleza sobre la hipóstasis, lo común sobre lo individual, lo universal sobre lo concreto. Sin embargo, esta interpretación contradiría el acento neocalcedoniano sobre la realidad particular y la primacía ontológica que establece sobre la realidad común y universal. No pocos autores, además, han observado que de la lectura de la obra de Máximo se desprende la idea de una primacía de la persona sobre la naturaleza. Así pues, sostener que esta dimensión espacial de la cláusula de la interioridad apunta a una reclusión de la persona humana en los límites de la naturaleza, hasta el punto de considerar a Máximo partidario de una suerte de determinismo natural, resulta a todas luces harto problemático.

No obstante, aunque sea conveniente desechar la interpretación determinista de la dimensión espacial del enunciado calcedoniano, de la fórmula se desprende indudablemente la idea de un contenido inteligiblemente espacial de la hipóstasis en la naturaleza, así como de una presencia permanente tras la unión. Si bien esta última interpretación temporal tiene sentido como respuesta a los interrogantes que dejaba la cláusula de la exterioridad, la idea del contenido hipostático de la naturaleza posee igualmente un sentido importante para la comprensión de la relación entre lo particular y lo común. Pero para comprender correctamente lo que Máximo quiere decir con esta idea de contenido, es necesario considerarlo como intrínsecamente ligado a la *communicatio idiomatum* y la idea de *perijóresis* (*circumcessio* en su traducción al latín). Eso es precisamente lo que veremos a continuación.

4.3. *El todo y las partes: la perijóresis*

Siguiendo el pasaje reproducido en el apartado anterior, que aludía a la permanencia de las naturalezas en su carácter completo aún después de haber tenido lugar la unión hipostática, Máximo explica la relación entre hipóstasis y naturalezas, a propósito de la interioridad, a partir del argumento visual de la relación entre las partes y el todo:

Y de nuevo, nosotros creemos que lo mismo es sin división *en* dos naturalezas, a saber, en la divinidad y en la humanidad. Igual que diciéndolo *desde* dos naturalezas, pensamos que Cristo es *desde* la divinidad y *desde* la humanidad, como el todo *desde* sus partes; así, diciéndolo en dos naturalezas después de la unión, creemos que es *en* la divinidad y *en* la humanidad, como el todo *en* sus partes.

Partes de Cristo son su divinidad y su humanidad, *desde* las cuales y *en* las cuales Él subsiste.¹⁵⁷

Esta explicación es sugerente, pues explica la relación hipóstasis-naturalezas, que desconocemos, a través de la analogía del todo y las partes, que conocemos bien. En efecto, con esta imagen Máximo viene a decirnos que la hipóstasis es *en* la naturaleza como el *todo* está en las partes. Si la interioridad significa simultáneamente presencia temporal y contenido espacial, debemos entender que el todo -la hipóstasis- está actualmente presente en las partes -las naturalezas-, incluso en *cada una* de las partes, así como también el todo -la hipóstasis- está espacialmente presente en las partes -las naturalezas. En otras palabras, el todo está volcado en las partes. No se trata de que una parte de la hipóstasis corresponda a una naturaleza, como en Apolinar el alma estaba en lo divino, mientras que otra parte corresponde a la otra naturaleza, como el cuerpo en lo humano. La hipóstasis está toda en cada una de las naturalezas, pues, de lo contrario, la hipóstasis de Cristo sería objeto de una irreparable escisión. Irreparable, puesto que, de ser reparada, sólo cabe la posibilidad de que una naturaleza -la divina- aniquilase a la otra -la humana-, como la gota de vino se disuelve en el mar. Esta presencia tempórea y espacial de la hipóstasis de Cristo en las naturalezas tiene implicaciones decisivas no sólo para la cristología, sino también para la antropología, sobre todo cuando ésta se inserta en un contexto soteriológico. En efecto, la cláusula de la interioridad, entendida a partir de la relación del todo con las partes, en clave de presencia tempórea y contenido espacial, apunta al concepto de περιχώρησις, traducido al latín por *circumincessio*, y al español por *circumincesión*.

En el ámbito de la teología trinitaria, la palabra περιχώρησις es usada para referirse a la profunda unidad existencial a que llegan las tres hipóstasis de la Trinidad. El de περιχώρησις es un término compuesto: por un lado, περι, que puede hacer referencia a un límite, pero también, como en este caso, a un tal carácter circular de algo; y, por otro,

¹⁵⁷ PG 091, 524D-525A.

χωρέω, un verbo que significa ‘ceder el lugar al otro’. De este modo, la relación existencial entre las hipóstasis de la Trinidad viene a ser descrita a partir de la palabra περιχώρησις como una especie de danza circular en la cual, por amor, cada hipóstasis cede su lugar -se dona a sí misma- a las otras dos hipóstasis. Pues bien, esta metáfora no fue usada originalmente en el ámbito de la teología trinitaria, sino en el de la cristología, y fue Máximo precisamente quien acuñó el término, imprimiéndole a partir de entonces un papel filosóficamente relevante. Piret relaciona la cláusula de la interioridad con el siguiente pasaje de Máximo, que expresa la realidad pericorética de las dos naturalezas en la hipóstasis de Cristo como una suerte de comunicación de idiomas (*communicatio idiomatum*):

Y de él mismo, decimos que son los milagros y las pasiones, ciertamente como de uno solo -operando Cristo lo divino y lo humano (τὰ θεία καὶ τὰ ἀνθρώπινα): carnalmente las divinas, pues producía, a través de la operación natural de la carne que no existía sin tomar parte (οὐκ ἀμοιπουσής), la potencia (τὴν δύναμιν) de los milagros; divinamente lo humano, pues, sin excepción de la fuerza natural, él aceptaba, queriendo según su maestría, la prueba de las pasiones humanas.¹⁵⁸

Máximo entiende que la distinción de las dos naturalezas después de la unión no es la única consecuencia de la cláusula de la interioridad, pues ésta también expresa que el carácter completo de cada una de las naturalezas no desemboca en una insalvable dualidad escindida. En efecto, el enunciado calcedoniano significa asimismo que esta dualidad de naturalezas, no disueltas ni confusas, manifiestan una unidad existencial que viene dada por el entrelazamiento de las propiedades y la comunicación de los idiomas. Así, si realizar milagros constituye una actividad propia de la naturaleza divina, Cristo los realiza humanamente -por ejemplo, imponiendo las manos, o tocando con manos humanas los ojos del ciego-; y, por otro lado, si el caminar es una actividad puramente humana, Cristo los realiza también a la manera divina -sometiendo la creación al caminar sobre las aguas. En otras palabras, Cristo no actúa de manera divina algunas veces y otras de manera humana, sino que actúa siempre simultáneamente a la manera divina y humana. Y no de una manera divino-humana, si entendemos la expresión dionisiana según el prisma monofisita, sino las dos naturalezas completas, distintas y a la vez, puesto que no hay mezcla ni confusión entre las naturalezas.

¹⁵⁸ Epístola XV, PG 091, 573B.

El pasaje citado arroja luz sobre el sentido de la cláusula de la interioridad. Analizando el *Tomo a Flaviano* de León en el Concilio de Calcedonia, Piret se pregunta: ¿de qué manera la interioridad de la hipóstasis en sus naturalezas puede corresponder a la comunión de naturalezas según la actuación propia de cada una?¹⁵⁹ La respuesta que ofrecería Máximo usa la pareja de antagónicos identidad-alteridad: cada naturaleza es idéntica a la hipóstasis, pero distinta de la otra naturaleza, mientras que la hipóstasis, por su parte, es idéntica a las dos naturalezas. Así tiene lugar la περιχώρησις: la naturaleza divina es distinta de la naturaleza humana, pero idéntica a una hipóstasis que es idéntica a la naturaleza humana, y la naturaleza humana es distinta a la naturaleza divina, pero idéntica a una hipóstasis que es idéntica a la naturaleza divina. Así, con base en la hipóstasis, la naturaleza divina se une a la naturaleza humana siendo, a través de la hipóstasis, la naturaleza humana misma, y la naturaleza humana se une a la divina siendo, a través de la hipóstasis, la naturaleza divina misma. Esta identidad hipostática de naturaleza divina y naturaleza humana favorece, de este modo, la *communicatio idiomatum* de las dos naturalezas de un modo pericorético. Así lo expresa Piret:

Por tanto, cada naturaleza, manifestando directamente la hipóstasis, manifiesta indirectamente la otra naturaleza que ella no es, igualmente idéntica a la hipóstasis. Cada naturaleza manifiesta así su comunión con la otra naturaleza, comunión que deriva de su única hipóstasis común a las dos. Pues ella es, la hipóstasis, en una y la otra naturaleza (ἐν δύο φύσεσιν).¹⁶⁰

Piret realiza esta reflexión a partir del pasaje estudiado, en el que Máximo contempla las pasiones y los milagros no por separado, sino a la vez. Sin embargo, ¿por qué esta consideración corresponde a la cláusula de la interioridad? La naturaleza es manifestada por la operación, mientras que la hipóstasis se manifiesta por el modo de tal operación. Esta operación, después de la unión, no se convierte en una sola operación divino-humana, sino que hay dos operaciones al mismo tiempo. Máximo explica, a través de la metáfora del hierro candente, que las operaciones son distinguibles según la naturaleza a la que pertenecen, pero que, siendo así, se da de manera unida la una a la otra, por una cierta comunicación pericorética¹⁶¹. Es precisamente esta interioridad de la

¹⁵⁹ Piret, *Op. cit.*, p. 214.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 214.

misma hipóstasis en cada naturaleza la que, sin ser metafórica, explica la existencia de dicha circumincesión.

Al ser la misma hipóstasis el contenido de cada naturaleza, en cierto modo cada naturaleza está en la otra naturaleza. Es en estos términos como debe ser entendida la idea de contenido espacial que se desprende de la cláusula de la interioridad, pues sólo existe en orden a postular la existencia de una unidad cristológica basada en la comunicación de idiomas. Pues, como decía, si la hipóstasis, al ser contenida (en el presente) en la naturaleza divina, *es* divina, entonces la naturaleza humana es, en cierto sentido, también divina; y viceversa. En este sentido, existen dos términos de herencia leonciana que, como bien señala Piret, presentan un vínculo estrecho con la mencionada περιχώρησις: la ἐνουσία y la ἐνυπόστασία, con sus participios ἐνουσίον y ἐνυπόστατον. Estos dos términos expresan la interioridad de la hipóstasis en las naturalezas en relación con el ser o la *existencia*. Sin embargo, ambos términos, tomados en su conjunto, expresan una doble interioridad, la de la hipóstasis en la naturaleza o esencia (ἐνουσίον) y la de la naturaleza en la hipóstasis (ἐνυπόστατον). La naturaleza necesita de la hipóstasis para hacerse efectiva en una realidad concreta, mientras que la hipóstasis necesita una naturaleza que le brinde sus capacidades, su potencial y sus propiedades naturales, a través (διὰ) de las cuales poder aparecer en el mundo. Desde el punto de vista de la cláusula de la interioridad, es evidente que de la enhipostatización de la naturaleza se desprende la contención de la naturaleza en la hipóstasis, y si las dos naturalezas están enhipostatizadas en una misma hipóstasis, esto refuerza la unidad hipostática de las dos naturalezas, pues, por medio de la hipóstasis, cada naturaleza está en la otra, lo cual favorece la comunicación de idiomas que se da entre ellas. La comunión de las naturalezas en sus operaciones, descrita por Máximo en el pasaje citado con las palabras ‘opera las cosas divinas y humanas: carnalmente las divinas (...), divinamente las humanas’, se funda en la cláusula de la interioridad y lo que ésta significa. Igual sucede con las voluntades, también propiedades naturales como la operación.

En definitiva, la cláusula de la interioridad llega a ser comprendida en su sentido más profundo sólo a través del descubrimiento de su estrecho vínculo con las ideas cristológicas de περιχώρησις y comunicación de idiomas. En efecto, mientras que la exterioridad hace hincapié en la diferencia entre las naturalezas, la interioridad viene a cubrir las carencias explicativas de la exterioridad, que parece atribuir a Cristo una insalvable dualidad de naturalezas, y acentúa la maltrecha unidad cristológica a través de

una interpretación pericorética de la relación entre ambas naturalezas. En consecuencia, la dualidad de naturalezas de Cristo sólo alcanza la unidad por la hipóstasis, cuya mediación, a través de su doble interioridad, posibilita el intercambio de idiomas naturales.

4.4. *Recapitulación*

En resumen, la cláusula de la interioridad viene en auxilio de Máximo allá donde la de la exterioridad no ofrece ninguna respuesta y, por tanto, da lugar a una ambigüedad que, desde el punto de vista cristológico, resulta a todas luces peligrosa. En efecto, mientras que la cláusula de la exterioridad incide en la existencia de dos naturalezas completas y nítidamente diferenciadas entre sí en el momento originario en que tuvo lugar la unión hipostática, la cláusula de la interioridad aclara que esta diferencia no es únicamente originaria, sino que permanece después de la unión, sin que ninguna de las naturalezas sufra menoscabo alguno, se disuelva en la otra como una gota de vino en el océano o se mezclen de manera que no queden dos naturalezas diferentes, sino una sola naturaleza mixta, dando como resultado que Cristo no es plenamente hombre ni plenamente Dios, sino una suerte de híbrido venido a menos. Sin embargo, este acento sobre la diferencia de las naturalezas una vez tenida lugar la unión hipostática, no plantea una radicalización de la dualidad natural de Cristo, con el consiguiente riesgo de convertirlo en poco menos que un enfermo mental, sino que, precisamente, al contrario, acentúa la unidad de ambas naturalezas por medio de la hipóstasis. Para ello es necesario analizar la cláusula extrayendo las dos posibles interpretaciones, ambas complementarias, que se derivan de la partícula ἐν: 1) presencia tempórea -no se refiere a ningún tiempo pasado ni futuro, sino al puro presente, tampoco instantáneo o fugaz, sino permanente en el tiempo, y 2) contenido espacial, alusión al carácter interior de la hipóstasis respecto de las naturalezas. Esta última característica hipostática es susceptible de una interpretación que, como hemos podido observar, es indudablemente errónea: la idea de que la hipóstasis, al estar espacialmente contenida en cada una de las naturalezas, por la misma razón se halla circunscrita, encerrada en los límites naturales de un modo determinista e, incluso, fatal. Esta interpretación no se sostiene por muchas razones que se irán viendo a lo largo de todo este estudio, pero fundamentalmente por el hecho de que Máximo asume los desarrollos filosóficos del neocalcedonismo, en especial de Leoncio de Bizancio, quien acentúa la realidad particular e hipostática sobre la realidad común y natural. No es, por tanto, la naturaleza la que posee primacía sobre la hipóstasis, sino que, como

muestran muy bien D. Bathrellos y B. De Angelis, es precisamente lo diametralmente opuesto: la hipóstasis prima ontológicamente sobre la(s) naturaleza(s), por lo cual, aunque exista por medio de ella(s), no puede jamás ser encerrada bajo los barrotes deterministas de la naturaleza. La naturaleza, de hecho, no compite con la hipóstasis, no ‘le pelea’, por así decirlo, la hegemonía a la persona, sino que desempeña su función en el universo creado. No existe una contradicción entre la naturaleza y la persona, manifestada en una trágica batalla existencial, como muchos modernos entienden. La naturaleza, en Máximo, no es determinista, sino que, por el contrario, posibilita la libertad. La libertad, como sostienen Farrell, Von Balthasar, Törönen y De Angelis, entre otros, está integrada en la naturaleza, hasta el punto de que no son definatorios de la persona, como actualmente suele entenderse. La persona posee una primacía ontológica sobre la naturaleza en el conjunto ordenado del universo creado, y esto abre las puertas al descubrimiento de otro tipo de libertad, no de carácter psicológico o natural, sino de carácter puramente ontológico, como la realidad personal.

En cualquier caso, desechada toda posible interpretación determinista de la idea de contenido espacial que se desprende de la cláusula de la interioridad, queda la cuestión de a qué se refiere entonces Máximo con el segundo enunciado de su fórmula de las naturalezas. Si bien parece que la cláusula calcedoniana parece incidir en la dualidad natural de Cristo con mayor intensidad que la de la exterioridad, lo cierto es que refuerza la unidad cristológica a través de la postulación de un vínculo pericorético entre las naturalezas. Éste tiene lugar a través de la interioridad de la hipóstasis en cada una de ellas. En efecto, si la hipóstasis de Cristo está en la naturaleza humana y en la naturaleza divina, este doble estar implica también un estar de cada naturaleza en la otra, por medio de la hipóstasis. Ésta es la razón más profunda de la cláusula de la interioridad: la diferencia y no confusión entre las naturalezas permanece en el tiempo después de la unión hipostática, pero esta diferencia alcanza su unidad a través de la hipóstasis, que favorece la comunicación de idiomas naturales.

5. La fórmula de la identidad: naturalezas *las cuales es la hipóstasis*

5.1. *Ser, existir y subsistir*

Es cierto que Máximo hace alusión a la cláusula de la identidad la mayoría de las veces que enuncia la fórmula de las naturalezas, salvo en contadas ocasiones. Sin embargo, existe un pasaje verdaderamente revelador de la importancia de dicha cláusula:

[Las partes, o naturalezas], no sólo de ellas, sino en ellas, y –*dicho con mayor precisión*– ellas mismas *es* Cristo.¹⁶²

Esta cláusula, que Máximo hereda de su afiliación al pensamiento de Leoncio de Bizancio, aparece en este pasaje de la *Epístola XV*, sobre la hipóstasis y lo particular, como la clave para entender la fórmula de las naturalezas. En efecto, Máximo sostiene que es la identidad entre hipóstasis y naturalezas la que puede definir *con mayor precisión* la relación entre ambas realidades particular y comunes, entendiéndose con ello que, en consecuencia, dicha cláusula asume, desarrolla y va más allá del sentido de las dos anteriores de la exterioridad y la interioridad.

No obstante, la identificación que hace Máximo de hipóstasis y naturaleza, como hemos podido notar a lo largo de todo el capítulo, resulta igualmente desconcertante e, incluso, contradictorio con sus habituales distinciones de ambas categorías reales, en tanto que el primer concepto, el de hipóstasis, hace referencia a la realidad particular, mientras que el segundo, el de naturaleza, alude a la realidad común. En este sentido, Máximo afirma con rotundidad que la hipóstasis y la naturaleza constituyen dos realidades que, si bien son complementarias, no es menos cierto que son, por definición, mutuamente excluyentes: lo que es hipóstasis, en tanto que particular, no es naturaleza, pues ésta es lo común, y, desde la perspectiva contraria, lo que es naturaleza, en tanto que referente a lo común, no puede en ningún momento definir la hipóstasis, pues ésta sólo es definible como lo particular, lo cual excluye la naturaleza. No es de extrañar, por tanto, que cause tal desconcierto la última parte de la fórmula de las naturalezas, en la que, siguiendo los desarrollos neocalcedonianos de Leoncio de Bizancio, Máximo afirma, sin temor a ser malentendido, que, en efecto, la hipóstasis *es* las naturalezas. Y, no contento con ello, añade -en este pasaje concreto- que dicha identidad constituye la expresión más

¹⁶² *Epístola XV*, 573A. Es de notar, además, que, en este caso, la cita proviene del mismo escrito en el que es tematizada la cuestión de la hipóstasis y lo particular, que constituye su principal motivo.

certera acerca de esta triple relación, siendo más precisa que el sentido de exterioridad y el de interioridad de la hipóstasis respecto de las naturalezas.

La cuestión es delimitar el concepto del ser para comprender a qué se refiere exactamente Máximo cuando afirma que la hipóstasis *es* las naturalezas. En efecto, la interpretación más evidente es que el Confesor establece una clara identidad entre hipóstasis y naturaleza, a pesar de todos los inconvenientes que en apariencia supone desde un punto de vista ontológico. Sin embargo, Máximo no usa necesariamente el verbo ser (εἶναι), sino también otros dos verbos muy similares, pero de connotaciones diferentes: existir (ὑπάρχειν) y consistir (συνεστήχειν). En el primer caso, Máximo escribe:

Cristo existe (ὑπαρχῶν), por tanto, Dios y hombre por naturaleza. ¿Él mismo quería como Dios y como hombre o sólo como Cristo? Pero si Cristo quería principalmente como Dios y como hombre, quería manifiestamente de manera doble y no única, siendo él mismo uno.

Pues si Cristo no es distinto (παρὰ) de sus naturalezas, de las cuales y en las cuales él *existe* (ὑπαρχῶν), de toda evidencia, él quería y operaba, siendo uno y el mismo, en correspondencia a sus naturalezas, es decir, como cada una ha sido dispuesta, ya que ninguna de ellas es sin capacidad de voluntad ni de operación.¹⁶³

De este pasaje se desprenden dos ideas fundamentales: 1) por un lado, Máximo no usa el verbo ‘ser’ (εἶναι), sino el verbo ‘existir’ (ὑπάρχειν), que posee una mayor fuerza y concreción en tanto que sitúa al ser en un espacio y un tiempo determinado; y 2) por otro lado, Máximo de algún modo explica que Cristo *existe* las dos naturalezas porque pone en acto las dos naturalezas completas al mismo tiempo, con las dos propiedades de cada naturaleza plenamente operativas, ‘ya que ninguna de ellas es sin capacidad de voluntad ni de operación’. El verbo ὑπάρχειν, por su parte, otorga una mayor fuerza ontológica si cabe a la actualización de las naturalezas en la existencia histórica de Cristo. Parece que incide en la idea de que las dos naturalezas no sólo fueron distintas y plenas en el origen, como indica la cláusula de la exterioridad, y que permanecieron distintas y plenas una vez consumada la unión hipostática, sino que ahonda aún más en su significado añadiendo que ambas naturalezas son y permanecen siempre plenamente operativas. Sin embargo, el uso de ὑπάρχειν no responde a los interrogantes que surgen de la cláusula de

¹⁶³ PG 091, 289AB.

la identidad. El matiz semántico que ofrece el uso de ὑπάρχειν en este pasaje resulta de interés, pero no nos da información suficiente acerca de cómo funciona la identidad de hipóstasis y naturalezas a la que parece aludir. No es el único pasaje en el que Máximo usa el verbo ὑπάρχειν, pero siempre lo utiliza con la voluntad de expresar con mayor rotundidad la efectividad de cada una de las naturalezas de Cristo:

Si por tanto él operaba naturalmente, sin ser dividido, según cada una de las dos [naturalezas] de las cuales él existía (ὑπέρχην) hipóstasis, manifiestamente, con las naturalezas de las cuales era hipóstasis, él poseía también sus operaciones esenciales y constitutivas, de las cuales él mismo era la unidad: operando nativamente (προσφῶς) por él mismo y garantizando, por las que él operaba, la verdad de estas realidades de las cuales, en las cuales y las cuales él existía.

Cristo, Logos unigénito e Hijo y Señor de gloria, [es] por tanto uno solo de dos naturalezas, de la divinidad y de la humanidad; lo reconocemos en ellas y creemos que existe verdaderamente en ellas; por tanto, posee dos operaciones, naturales y genéricas, movimientos constitutivos de las [naturalezas] de las cuales él era...¹⁶⁴

Este pasaje vuelve a vincular el uso del verbo ‘existir’ con la efectividad real de las naturalezas a partir de la hipóstasis: ‘poseía también sus operaciones esenciales y constitutivas’, ‘garantizando, por las que él operaba, la verdad de estas realidades [naturalezas]’, ‘creemos que existe verdaderamente en ellas’. En efecto, Máximo acentúa la ‘verdad’ efectiva de las naturalezas a través del término ὑπάρχειν. Por otro lado, en otras ocasiones usa el verbo consistir (συνεστήκειν) para expresar la identidad, atribuyéndole de este modo un sentido de ‘existir con’, haciendo alusión a un ‘existir en conjunto’ de la hipóstasis con las naturalezas:

Por medio de sus discípulos, el Logos se presenta él mismo existiendo según las dos naturalezas de las cuales y en las cuales él consiste (συνεστήκει), apto para querer (θηλέτικον) y para operar (ἐνεργήτικον) nuestra salvación.¹⁶⁵

En este caso, Máximo expresa el existir de la hipóstasis con la naturaleza como principio que posibilita la salvación al hacer efectivas las dos propiedades naturales, la voluntad (θέλημα) y la operación (ἐνέργεια). En cualquier caso, Máximo usa estos tres términos -ser, existir, consistir- para enunciar la fórmula de las naturalezas, con alcance para todas sus cláusulas, pero que adquiere mayor importancia en la cláusula de la

¹⁶⁴ PG 091, 36C.

¹⁶⁵ PG 091, 160C.

identidad porque en ésta el verbo no va acompañada de una partícula que ofrezca una mayor información sobre su significado. En efecto, de los dos pasajes analizados podemos inferir que los verbos ‘existir’ y ‘consistir’ le sirven para acentuar la ‘verdad’ de las naturalezas, es decir, su efectividad a través de la puesta en acto de sus propiedades en un espacio y un tiempo determinados. Sin embargo, el uso de estos tres verbos se antoja insuficiente para expresar todo el significado que encierra el enunciado leonciano. Necesitamos, pues, una mayor información, que vendrá dada por otras partículas que Máximo escribe en algunos pasajes en el lugar de la cláusula de la identidad. Estas partículas son *κατὰ* y *διὰ*, que expresan ‘secundidad’ y ‘transparencia’, respectivamente, y que serán analizadas en los epígrafes que a continuación siguen.

5.2. *Secundidad*

Uno de los pasajes que ofrecen información sobre qué significa el tercero de los enunciados de la fórmula de las naturalezas es el que sigue:

Confesar respecto a Cristo que las naturalezas no son anhipostatizadas (sin hipóstasis) o incapaces de operar no es convertirlas en hipóstasis o sujetos operantes; es confesar de manera ortodoxa sus existencias y sus operaciones esenciales y naturales.

Lo que conduce a la garantía verdadera y a la confirmación de aquel que es de ellas y en ellas y *según* (*κατ’*) ellas -hablo de las naturalezas, según la unión sin dispersión, del Logos hecho carne y operante.¹⁶⁶

En este pasaje, Máximo cambia su modo de enunciar la cláusula de la identidad, habitualmente con la forma ‘las cuales *es* Cristo’ -naturalezas las cuales *es* la hipóstasis- por ‘naturalezas *según* las cuales *es* Cristo’. Es sugerente porque ha usado la partícula *κατὰ*, traducible por ‘según’, en el tercer lugar, después de haber formulado la exterioridad y la interioridad, haciendo una clara alusión, por tanto, a la cláusula de la identidad. Podría decirse que Máximo, en este caso, sustituye la cláusula de la identidad por la cláusula de la ‘secundidad’, y que, en este sentido, ambas formas de enunciarlo se están refiriendo a la misma situación o realidad. Debe entenderse, en consecuencia, que Máximo introduce esta partícula *κατὰ* como explicación de la forma en que la hipóstasis

¹⁶⁶ PG 091, 205BC.

es las naturalezas. Según esta expresión, la unión de naturalezas tiene lugar *según* la hipóstasis, y la hipóstasis existe *según* la naturaleza.

La preposición *κατὰ*, que he traducido por ‘según’, parece indicar una cierta ‘pertenencia’ o ‘dependencia’ de la hipóstasis respecto de las naturalezas, lo que vuelve de nuevo a sugerir que el estatus de la realidad particular es ontológicamente inferior al de la realidad común. La cuestión por resolver es entonces si la hipóstasis pertenece a la naturaleza o si depende de ella. Si Máximo ha querido significar esta idea, entonces la respuesta a la cuestión sería afirmativa: la hipóstasis humana ‘pertenece’ a la naturaleza humana, pues de lo contrario no sería humana, sino bovina, angélica, canina o de cualquier otra naturaleza. También la hipóstasis humana depende de la naturaleza para ser humana, esto es, para actuar y querer según el modo humano de existencia. En este sentido, la explicación que Máximo ofrece acerca de la cláusula de la identidad a partir de la preposición *κατὰ* resulta de especial interés: la hipóstasis *es* las naturalezas en tanto que *es según* las naturalezas, esto es, actúa y quiere *según* el modo de existencia propio de cada naturaleza. El modo de actuar y el modo de querer dentro de la dependencia del ser de cada naturaleza ya pertenece a la hipóstasis particular, que le imprime su propia impronta. En definitiva, la hipóstasis quiere y opera de modo humano y divino, es decir, *según* la naturaleza humana y *según* la naturaleza divina, *según* cuanto cada naturaleza prescribe y observa como propio. Así como sentir miedo o cansancio es propio de la naturaleza humana, realizar milagros y perdonar pecados es propio de la naturaleza divina; en esto consiste la cláusula de la identidad, según la explicación que Máximo ofrece en el pasaje analizado, esto es, en que la hipóstasis *es* Dios y hombre.

En este punto, es importante recordar que Máximo no se sitúa en el marco de una filosofía subjetivista moderna, que percibe la naturaleza como realidad ajena al propio sujeto con la cual debe enfrentarse. La naturaleza no es entendida como una prisión que encierra dentro de sus límites un sujeto ansioso de liberarse de sus cadenas. En efecto, la naturaleza, para Máximo, no es un muro infranqueable que coarta la libertad de la persona, sino que, al contrario, es más bien vista como un punto de partida, un horizonte de posibilidades, entre las cuales se encuentra, también, la libertad. En pocas palabras, la naturaleza no coarta la libertad, sino que más bien constituye su condición de posibilidad. No cabe para la filosofía de Máximo ninguna interpretación que llame al hombre a romper los límites de la naturaleza, actuando y decidiendo incluso contra ella, con el objeto de llegar a ser lo que por naturaleza no se es. No hay visos de transhumanismo en Máximo,

aunque algunos hayan querido ver dicha visión de cosas a partir de un análisis moderno de la relación categorial entre naturaleza y persona. La persona está llamada a trascender los límites naturales, no perfeccionándola, sino dejando que sea Dios quien la perfeccione. La hipóstasis es *según* la naturaleza que presenta, pero esta sujeción no es negativa, sino que abre un horizonte de posibilidad que permite al hombre llegar a ser lo que realmente es, alcanzando, en último término, la plenitud en la deificación final.

En definitiva, lo que la secundidad pretende es ofrecer una explicación de la identidad de hipóstasis y naturalezas, significando que Cristo -su hipóstasis- es Dios y hombre. Y es Dios y hombre porque quiere y opera *según* el horizonte de posibilidad que le ofrecen las dos naturalezas que posee. La secundidad ha ofrecido indudablemente una preciosa información acerca de la identidad, pero *κατὰ* no es la única partícula que Máximo ha usado para precisar su significado. También ha formulado la tercera cláusula a través de la preposición *διὰ*, que alude a una suerte de mediación de las naturalezas respecto de la hipóstasis.

5.3. *Transparencia*

La preposición *διὰ*, traducible por ‘a través de’, alude con toda evidencia a una idea de mediación de la hipóstasis de Cristo respecto a sus dos naturalezas. En el siguiente pasaje, Máximo añade esta preposición a la cláusula de la identidad, tras haberse referido previamente a la exterioridad y la interioridad:

Nosotros no dejamos de confesar a Cristo: de dos naturalezas, a saber, de la divinidad, así como de la humanidad; y en dos naturalezas, a saber, en la divinidad y en la humanidad; y las dos naturalezas, creyendo que el mismo es a la vez Dios y hombre.

Porque nosotros le conocemos, no sólo de ellas, sino ellas mismas; ni ya sólo ellas mismas, sino en ellas; como siendo el todo de las partes, y el todo en las partes y el todo a través (*διὰ*) de las partes.¹⁶⁷

Por un lado, este pasaje expresa con absoluta rotundidad la simplicidad que encierra la cláusula de la identidad, pues, como veremos más abajo, el principal objeto de esta cláusula, que resume asimismo el contenido de toda la fórmula de las naturalezas, es demostrar que Cristo es a su vez plenamente Dios y plenamente hombre. Por otro lado,

¹⁶⁷ PG 091, 501A.

el uso de la preposición $\delta\iota\acute{\alpha}$, que es lo que nos interesa en este momento porque constituye el objeto del presente análisis, aparece relacionado con la analogía que compara la relación entre el todo y las partes con la relación entre la hipóstasis y las naturalezas. Máximo, por tanto, explica la cláusula ‘naturalezas las cuales *es* Cristo’ mediante la expresión ‘el todo es a través ($\delta\iota\acute{\alpha}$) de las partes’. Si el todo es la hipóstasis y las naturalezas son las partes, la cláusula de la identidad sería explicable a partir de la expresión ‘la hipóstasis es a través ($\delta\iota\acute{\alpha}$) de las naturalezas’. ¿Es lo mismo decir que la hipóstasis *es* las naturalezas y decir que la hipóstasis *es a través* de las naturalezas? Aparentemente no, pero a efectos de la cristología maximiana la expresión ‘la hipóstasis es a través de las naturalezas’ vendría a significar que la hipóstasis es divina y humana. No obstante, el de la preposición $\delta\iota\acute{\alpha}$ es un uso que llega a resultar extraño debido a la precisión con la que Máximo llega a escribir este tipo de fórmulas. Aunque no debemos poner dicho uso al mismo nivel que el de la exterioridad, la interioridad y la identidad, pues el propio Máximo lo incluye conscientemente en el de la identidad, constituyendo precisamente una aclaración del significado de ésta. La identidad de la hipóstasis con las naturalezas puede ser, por tanto, según Máximo, explicada a través de una mediación de las naturalezas en la existencia de la hipóstasis. La hipóstasis es *a través* de las naturalezas, con lo cual las naturalezas en este caso funcionan como un medio a través del cual la hipóstasis existe. Este hecho, sin embargo, si recordamos las palabras escritas por Máximo en el párrafo que le precede, no hacen sino incidir en el simple hecho de que Cristo es a la vez Dios y hombre en la medida en que existe a través de las naturalezas divina y humana.

Piret entiende que del pasaje citado se desprende una idea que, para ser entendida, no debe ser expresada tanto en términos de mediación cuanto de transparencia: “La identidad de las partes según el todo, es como la transparencia ($\delta\iota\acute{\alpha}$) del todo”¹⁶⁸. Es interesante lo que apunta Piret, aunque no desarrolle el argumento con la extensión que nos hubiera gustado. Según el investigador francés, la mediación que implica la preposición $\delta\iota\acute{\alpha}$ debe ser entendida en el sentido de *transparencia* y en relación con el conocimiento. En efecto, podemos decir que la hipóstasis se transparenta a través de las naturalezas. Nosotros vemos y conocemos a Cristo a través de las naturalezas, pues en éstas se transparenta su hipóstasis. Y esto, según Máximo, corresponde a la identidad de la hipóstasis con las naturalezas: Cristo *es* las naturalezas porque lo conocemos *a través*

¹⁶⁸ Piret analiza este pasaje en la página 221, pero no se detiene a estudiar estas explicaciones con detalle.

de las naturalezas, porque las naturalezas *transparentan* su hipóstasis. En definitiva, a Cristo lo conocemos como hombre y como Dios, porque vemos su hipóstasis a través de la divinidad y la humanidad. En consecuencia, podemos concluir que Cristo es a la vez Dios y hombre.

Esta interpretación en clave de transparencia incide en la idea de que la hipóstasis siempre trasciende, en tanto que subyace, toda percepción sensible o directamente cognoscible de la realidad. En efecto, cuando creemos captar a la persona, lo que conseguimos encerrar en los límites de un concepto no es la persona, sino la naturaleza que transparenta a la persona. En otras palabras, cuanto vemos es lo natural, cuanto percibimos por los sentidos, no es más que naturaleza, y sólo es rompiendo el velo de lo sensible como podemos pasar del conocimiento de lo natural a la contemplación amorosa de la persona. La idea de transparencia, por tanto, expresa esta realidad: las naturalezas, perceptibles a través del conocimiento sensible, transparentan la hipóstasis, que escapa a su conocimiento real porque rehúye cualquier enclaustramiento en los límites de un concepto, aunque pueda adivinarse a través de las naturalezas. Ésta es la dimensión gnoseológica de la cláusula de la identidad, expresada con precisión por medio de la preposición *διὰ*.

En conclusión, desde un punto de vista antropológico, Máximo sostiene que la hipóstasis del hombre es su naturaleza en tanto que lo conocemos a través de su humanidad, en la medida en que lo vemos como un hombre. En el *eschaton*, es decir, una vez deificado, el hombre, que no deja de ser hombre, se hace Dios; por tanto, el santo en el *eschaton* es hombre y Dios, su hipóstasis es las dos naturalezas. Y lo vemos y conocemos como hombre y como Dios porque a través (*διὰ*) de estas dos naturalezas se transparenta su hipóstasis. La hipóstasis sólo puede aparecer en el mundo a través de la naturaleza. En otras palabras, la naturaleza concreta de una hipóstasis constituye su modo de aparecer en el mundo.

5.4. *Simultaneidad*

La idea de transparencia, así como la de secundidad estudiada anteriormente, parece tener como fin último el explicar el modo en que Cristo es Dios y hombre. De esta interpretación, también se desprende una idea no menos importante: la de la

simultaneidad de las naturalezas humana y divina¹⁶⁹. Es decir, Cristo es *simultáneamente* Dios y hombre, lo cual significa que Cristo no actúa unas veces como Dios y otras como hombre, sino que actúa al mismo tiempo como ambas cosas plenamente. De este modo, Máximo garantiza asimismo la salud mental de Cristo, que no cambia de naturaleza según le convenga en cada situación dada. En la fórmula de las naturalezas, ninguna otra cláusula refleja mejor esta idea de simultaneidad como la de la identidad.

Esta simultaneidad es expresada de manera explícita en distintas ocasiones, constituyendo por tanto una realidad que Máximo se cuidaba de que constase con claridad en sus defensas de la cristología calcedoniana. En el *Ambiguum 27* se ve reflejada con nitidez:

“En tanto que consideras a Cristo [como] una sola hipóstasis, la conjunción de los atributos que se intercambian (κατ’ ἐπαλλαγὴν) es indivisible (ἀδιάρητος). Cuando, por los pensamientos, tú distancias las naturalezas consumiéndolas la única hipóstasis, tú distingues, con las naturalezas, igualmente los atributos.

Y entonces, como Cristo [es] doble en cuanto a la naturaleza, la caracteriza doblemente –Dios y Padre: directamente, por un lado, desde que pronunciamos juntos los atributos correspondientes a las naturalezas, e indirectamente, por otro lado, cuando la posesión según la naturaleza, de una de las dos (naturalezas) de las cuales y en las cuales y las cuales es [Cristo], es dado un intercambio a la otra [naturaleza] a causa de la única hipóstasis.”¹⁷⁰

El carácter paradójico de la existencia de Cristo se ve reflejado en este pasaje, puesto que incide, por un lado, en su unidad hipostática basada en la pericorética comunicación de idiomas –‘la conjunción de los atributos que se intercambian’, ‘la única hipóstasis’, ‘intercambio a la otra [naturaleza] a causa de la única hipóstasis’-, y, por otro lado, en su dualidad natural –‘tú distingues, con las naturalezas, igualmente los atributos’, ‘Cristo [es] doble en cuanto a la naturaleza’, ‘le caracteriza doblemente’. Mostrar cómo tiene lugar esta paradoja de unidad y dualidad en Cristo es precisamente el objeto de la cláusula de la identidad, que resume en sus palabras los dos enunciados anteriores de la exterioridad y la interioridad. Esto es, expresa la ‘simultaneidad’ de las dos naturalezas, la humana y la divina, en la existencia concreta de Cristo.

¹⁶⁹ *Ambiguum 27*, 1269C. Acerca de este pasaje, Piret señala que la cláusula de identidad evoca la ‘simultaneidad de las naturalezas divina y humana’.

¹⁷⁰ *I Ambiguum 27*, 1269C.

En el *Opúsculo Teológico y Polémico VIII*, Máximo vuelve a hacer referencia a la idea de simultaneidad concomitante a la fórmula de las naturalezas en general y a la cláusula de la identidad en particular:

Creemos fielmente que él mismo, perfecto, [es] Dios y *al mismo tiempo* hombre; que, de ello, perfectamente, él posee naturalmente las [actividades] divinas y las humanas, y el querer y el operar; y que posee directamente la esencia divina *al mismo tiempo* que la [esencia] humana, y la volición y la operación.

De modo que, por falta de alguna de las propiedades naturales, en ningún caso enseñamos, de modo inconveniente, la disminución de alguna de las naturalezas de las cuales y en las cuales él existe, sino más bien una perfecta existencia.¹⁷¹

El primer párrafo confirma la efectividad simultánea de las propiedades naturales, las dos voluntades (θελήματα) y las dos operaciones (ἐνέργειαι). Máximo insiste, de este modo, en dos ideas principales: 1) ‘perfectamente, él posee naturalmente’ las dos operaciones, lo cual significa que ninguna de las dos naturalezas sufre menoscabo tras la unión hipostática; 2) las palabras ‘posee directamente la esencia divina *al mismo tiempo* que la [esencia] humana, y la volición y la operación’ refuerzan la idea de simultaneidad de la puesta en acto de las naturalezas a través de las propiedades volitiva y operativa. Por tanto, el objeto de Máximo en el pasaje de este escrito de madurez (642) es confirmar la perfección -no confusión- y simultaneidad de las dos naturalezas, con lo cual las dos propiedades naturales, voluntad y operación- son igualmente efectivas para cada una de las dos naturalezas. Es a partir de ellas como nosotros podemos ver y conocer a Cristo como hombre y como Dios al mismo tiempo.

5.5. Una explicación simple

Recapitulando, la cláusula de la identidad, la que expresa con mayor precisión la relación que existe entre hipóstasis y naturalezas, puede ser interpretada en clave de secundidad, transparencia y simultaneidad, según las tres partículas con las que Máximo pretende explicarla, ‘según’ (κατὰ), ‘a través de’ (διὰ) y ‘al mismo tiempo’. La secundidad, si bien se puede pensar que hace alusión a una cierta pertenencia de la hipóstasis a la naturaleza o de una relación de dependencia de aquella respecto de ésta,

¹⁷¹ *Opusculum Theologicum et Polemicum VII*, 80BC, compuesto hacia el año 642, es decir, que entra ya en la época de sus escritos de madurez.

no pretende nada de esto, sino indicar el modo en que la hipóstasis aparece en el mundo. En otras palabras, la secundidad expresa que la hipóstasis es *según* la naturaleza, y esto no significa que la hipóstasis pierda su autonomía o libertad encerrándose en la prisión de los límites naturales, sino que la hipóstasis aparece en el mundo actuando según su naturaleza, siendo entendida ésta más como el medio de aparecer que ofrece un horizonte de posibilidades, incluida la libertad misma. Esta concepción de la identidad conduce a la segunda interpretación, la de la transparencia, pues Máximo, por medio de la preposición *διὰ* establece una relación de mediación entre la hipóstasis y la naturaleza, de modo que la hipóstasis existe *a través* de la naturaleza, se manifiesta por medio de ella. O, en otras palabras, a través de la naturaleza se transparenta la hipóstasis. El ser de la hipóstasis, imposible de encerrar en los límites de un concepto, se transparenta a través de la naturaleza, que sí es concebible. Por ello, cuando creemos captar a la hipóstasis, lo que estamos captando es la naturaleza o algún aspecto natural, ya que la hipóstasis es escurridiza y rehúye su conceptualización. Por otro lado, la cláusula de la identidad viene a expresar una simultaneidad en la puesta en acto de las naturalezas: Cristo no quiere o actúa en un momento según la naturaleza divina y en otro según la naturaleza humana, sino que cuanto opera en todo momento lo hace con las dos naturalezas simultáneamente efectivas. Máximo hace hincapié en la ‘verdad’ de las dos naturalezas, en su efectividad real, en su carácter simultáneo, y ésta es la razón además por la que usa no sólo el verbo ser (*εἶναι*), sino también el existir (*ὑπάρχειν*), que incide en la efectividad, y el consistir (*συνεστήχειν*), que incide en la simultaneidad. Todas estas interpretaciones de la cláusula de la identidad presentan, a pesar de sus distintos matices, un objetivo común: confesar que Cristo es Dios y hombre distintamente y al mismo tiempo.

La explicación simple que de la cláusula de la identidad se desprende es expresada por Máximo en distintas ocasiones, mostrando su verdadera intención, en ningún momento misteriosa:

Nosotros no dejamos de confesar a Cristo: de dos naturalezas, a saber, de la divinidad, así como de la humanidad; y en dos naturalezas, a saber, en la divinidad y en la humanidad; *y las dos naturalezas, creyendo que él mismo es a la vez Dios y hombre.*¹⁷²

En este pasaje, Máximo hace referencia a la fórmula de las naturalezas ofreciendo una explicación para cada cláusula: la cláusula de la exterioridad significa que Cristo es

¹⁷² PG 091, 501A.

de la divinidad y de la humanidad; la cláusula de la interioridad significa que Cristo es en la divinidad y en la humanidad; mientras que la cláusula de la identidad significa confesar que ‘él mismo es a la vez Dios y hombre’. Ésta es la explicación que ofrece Máximo, y desde luego es la más simple posible, desvelando que él no pretende establecer una identidad real entre lo particular, que seguirá siendo lo particular, y lo común, que seguirá siendo lo común. En resumen, la identidad de la hipóstasis con las dos naturalezas no significa otra cosa para Máximo que el hecho de que Cristo ‘es a la vez Dios y hombre’.

También en el *Opúsculo Teológico y Polémico XIX* manifiesta Máximo la simplicidad semántica de la cláusula de la identidad:

De ellas es Cristo y en ellas es Cristo; en ellas es Cristo y ellas mismas es Cristo.

Cristo es idénticamente (ἐν ταῦτῳ) Dios y hombre; él es en la divinidad y en la humanidad; es la unidad (ἕνωτο) de la divinidad y de la humanidad.¹⁷³

Esta formulación de la cláusula de la identidad es inusual, desprendiéndose de ella dos posibles ideas: 1) Cristo es ‘en identidad Dios y hombre’ es una alusión directa a una identidad que, como hemos podido observar, no se refiere a una identidad ontológica, sino a la verdad del modo de aparecer de Cristo en el mundo, es decir, que Cristo aparece en el mundo como Dios y hombre; y 2) Cristo es la ‘unidad de divinidad y humanidad’, esto es, la identidad consiste en ser Dios y hombre, reforzando la realidad de cada una de las naturalezas, así como la unión de ambas sobre la base de la hipóstasis. En conclusión, este pasaje no hace sino incidir en la idea de que la cláusula de la identidad significa simplemente que Cristo es Dios y hombre al mismo tiempo y sin confusión. En el caso del hombre en el *eschaton*, ya deificado, su hipóstasis será a su vez hombre y Dios, además de la unidad de humanidad y divinidad.

Máximo usa también la partícula *παρὰ* a la hora de formular la cláusula de la identidad:

Pues si Cristo no es otro al lado (*παρὰ*) de sus naturalezas, de las cuales y en las cuales él existe, de toda evidencia, él quería y opera, siendo uno y el mismo, en correspondencia a

¹⁷³ *Opusculum Theologicum et Polemicum XIX*, 224AB (del 642). He traducido ἐν ταῦτῳ por ‘idénticamente’ siguiendo la traducción de Piret. No obstante, esta expresión puede también ser traducida por ‘en identidad’.

sus naturalezas, es decir, como cada una ha sido dispuesta, ya que ninguna de ellas es sin capacidad de voluntad ni de operación.¹⁷⁴

Las palabras ‘Cristo no es otro al lado de sus naturalezas’ enuncia de manera inusual la cláusula de la identidad. Cristo es las dos naturalezas porque quiere y opera a través de (διὰ) las dos naturalezas y en virtud de o según (κατὰ) las dos naturalezas, o ‘como cada una ha sido dispuesta’. En cualquier caso, la expresión ‘él no es otra cosa al lado de sus naturalezas’ no disuelve la realidad hipostática en lo común, sino que sigue incidiendo en el simple hecho de que Cristo es Dios y hombre. Respecto de la diferencia entre particular y común en relación con el pasaje citado, Piret realiza una distinción muy interesante para entender en qué consiste la identidad: las operaciones pertenecen a la naturaleza porque son propiedades naturales, pero pertenecen también a la hipóstasis en tanto que ésta es operante. Así pues, no podemos decir que con la expresión que estudiamos ‘él no es otra cosa al lado de sus naturalezas’ Máximo quiera significar que las naturalezas sean ‘operantes’, pues esa cualidad sólo le corresponde a la hipóstasis. La diferencia entre hipóstasis y naturaleza, por tanto, permanece nítida.

En definitiva, lo que Máximo pretende con la cláusula de la identidad no es establecer una identidad perfecta entre hipóstasis y naturalezas. Esta interpretación resulta contradictoria, pues la realidad común es por sí misma distinta a la realidad particular, que, a su vez, no puede ser reducida a mera generalidad abstracta. El enunciado de la identidad tiene como objeto presentar a un Cristo que es a su vez Dios y hombre, no a una hipóstasis que es naturaleza humana y naturaleza divina. Cualquier interpretación que diluya los límites definatorios de lo común y lo particular debe ser desechada como absurda. Tampoco debemos buscar una interpretación extravagante de la fórmula, como si Máximo pretendiese desvelar -o, más bien, velar- un contenido misterioso por medio de ella. Por el contrario, el significado de la cláusula es verdaderamente simple: Cristo es a su vez Dios y hombre. Desde el punto de vista antropológico, esta cláusula significa que, en el *eschaton*, el hombre será simultáneamente hombre y Dios. De este modo, la hipóstasis seguirá siendo la hipóstasis, distinta de la naturaleza.

¹⁷⁴ PG 091, 289AB.

6. Conclusión

La fórmula de las naturalezas no sólo aparece de manera recurrente a lo largo de la obra escrita de Máximo el Confesor, sino que, además, permanece como expresión clave de su pensamiento en el final mismo de su vida, como manifiestan sus palabras durante su confesión, según han sido recogidas en la *Relatio Motionis*, que data del 654.

Máximo dice: ‘Yo no estoy del todo persuadido de que los romanos se unieran a estos de aquí, si estos no fueran a confesar que nuestro Señor y Dios, según cada una de las dos [naturalezas] (καθ’ ἑκατήραν τῶν) de las cuales, en las cuales y las cuales él es, es apto para querer y operar nuestra salvación.

Dicen: ‘Si los romanos están de acuerdo con ello, ¿qué haces tú?’

Dice Máximo: ‘El Espíritu Santo, a través del apóstol, anatematiza hasta a los ángeles, si legitimaran algo distinto al *kerigma*.’¹⁷⁵

La relación del juicio en su contra muestra, por tanto, que hasta el final de su vida Máximo siguió proclamando la fórmula de las naturalezas incluso como una profesión de fe. Es una expresión que sintetiza su pensamiento acerca de la relación entre hipóstasis y naturaleza, y que, aunque se inserta en un marco estrictamente cristológico, no por ello resulta de menor importancia para una consideración filosófica y antropológica.

Recapitulando todo lo estudiado hasta aquí, en el capítulo anterior analicé el concepto de hipóstasis tal como venía definido por Máximo en sus diferentes formas. En especial, la definición que aún causa desconcierto entre los investigadores modernos, una de las ofrecidas en la *Epístola XV*, que confiesa una supuesta homogeneidad ontológica del concepto de hipóstasis, puesto que parece colocar al mismo nivel a la persona humana y a la persona bovina. De este modo, desde un punto de vista hipostático, no existe jerarquía alguna ni distinción posible entre las dos hipóstasis, la del hombre y la del buey, y he aquí el motivo de desconcierto. La distinción que se da entre ambas hipóstasis no sería, en este sentido, hipostática, sino puramente natural, es decir, la diferencia entre la hipóstasis del hombre y la del buey es que el primero es humano y el segundo, bovino. Lo que marca la diferencia sería, en este caso, la naturaleza, pero no la hipóstasis. Sin embargo, esta consideración deja sin resolver la diferencia entre hipóstasis de la misma naturaleza, no ya entre un hombre y un buey, sino entre dos hombres o entre dos bueyes.

¹⁷⁵ PG 091, 121B.

La fórmula de las naturalezas -naturalezas de las cuales, en las cuales y las cuales es la hipóstasis- puede ofrecer una explicación del fenómeno de la homogeneidad ontológica de la hipóstasis, pues establece una relación triple entre ésta y la naturaleza. En primer lugar, existe una relación de ‘exterioridad’, siguiendo la terminología empleada por Piret, a través de la cual Máximo insiste en la diferencia y el carácter completo, no disminuido, de cada naturaleza en el origen, es decir, en el momento en que tiene lugar la unión hipostática. Esta referencia al origen debe ser entendida como mera alusión al momento de la unión, nunca como la postulación de una especie de origen natural de la hipóstasis, pues, como argumenta Piret, es doctrinalmente inaceptable que la naturaleza sea origen de la hipóstasis, ya que el engendrar es una actividad propia de la hipóstasis, y nunca de la naturaleza. En segundo lugar, existe una relación de interioridad, que puede ser interpretada en clave de contenido espacial y presencia temporal. *Contenido espacial* porque parece apuntar a un estar la hipóstasis en la naturaleza, contenida en sus límites, aunque esta contención no tenga como consecuencia una suerte de determinismo natural según el cual la hipóstasis se ve coartada por férreos límites naturales. Esta posible interpretación se funda en una concepción moderna de la naturaleza, a menudo considerada como opuesta a la libertad y reducida a la categoría de objeto. El concepto de naturaleza en Máximo es bien diferente, pues no es vista como una prisión que enclaustra a la persona bajo límites estrechos, sino más bien como el medio a través del cual la hipóstasis aparece en el mundo, como la realidad común que le ofrece un horizonte de posibilidades entre las cuales consta la libertad misma. La naturaleza, en este sentido, no es coercitiva, sino liberadora. Y, en segundo lugar, *presencia temporal* porque, a diferencia de la primera cláusula, la interioridad no se limita a establecer la diferencia y el carácter completo de cada naturaleza en el momento original de la unión hipostática, sino que afirma la permanencia de esta diferencia y este carácter completo también después de la unión, en un presente que permanece. De este modo, Máximo supera el riesgo de caer en una especie de monofisismo de segunda generación, que acepta las bases del Concilio de Calcedonia según el cual en Cristo hay dos naturalezas, pero una vez consumada la unión hipostática, la naturaleza humana se ve menoscabada al diluirse en la grandeza de la naturaleza divina como la gota de vino se diluye en el vasto océano. Sin embargo, más allá de las ideas de contenido espacial y presencia temporal, a lo que verdaderamente apunta la cláusula de la interioridad es a la unión permanente de las dos naturalezas en la hipóstasis, pues, si bien siguen completas y sin confusión, la comunicación de idiomas favorece un intercambio de propiedades naturales que pueden

ser resumidas por el término περιχώρησις, traducido por circumincesión. En efecto, con la interioridad, Máximo hace hincapié en dos aspectos en apariencia opuestos: por un lado, insiste en la diferencia de las naturalezas, en su existencia completa y observable de manera separada, y, por otro, refuerza la unión de las naturalezas a través de la circumincesión. Ésta tiene lugar por medio de la interioridad de la hipóstasis respecto de cada una de las naturalezas: la hipóstasis de Cristo está simultáneamente entera en la naturaleza humana y en la naturaleza divina, de modo que, a través de la hipóstasis, la naturaleza humana está en la divina y la divina, en la humana. Finalmente, en tercer y último lugar aparece la cláusula de la identidad, herencia filosófica de Leoncio de Bizancio, que resume a las dos anteriores en la medida en que expresa con mayor precisión la relación entre hipóstasis y naturaleza, y que, por apuntar aparentemente a una identidad de la hipóstasis con la naturaleza, resulta casi tan desconcertante como la definición de la homogeneidad ontológica de la hipóstasis. En efecto, la formulación de la identidad con los términos ‘naturalezas las cuales es Cristo’, que podría reformularse como ‘la hipóstasis es las naturalezas’, parece vaciar de contenido a la hipóstasis, a la vez que confunde la realidad particular con la común. Máximo, no obstante, ofrece una serie de pistas, pues en algunos casos usa distintas partículas a la hora de enunciar la identidad. Es el caso de la preposición κατὰ, que puede indicar una relación de pertenencia, dependencia o, simplemente, significar que la hipóstasis existe *según* las naturalezas, lo que he venido a llamar ‘secundidad’. Ésta alude, a mi juicio, a la idea de que la hipóstasis está en el mundo según la naturaleza en la que esté contenido, entendiendo esta contención del modo en que previamente he mencionado. Otra preposición es διὰ, que indica mediación y que, en este caso concreto, viene a expresar una idea de transparencia, según la cual la hipóstasis *se transparenta* a través de la naturaleza, que es su modo de aparecer en el mundo. La hipóstasis, que permanece, como el propio término indica, debajo de lo que aparece, no es visible como tal, pues todo lo que vemos y percibimos es naturaleza, pero sí puede ser adivinada en la medida en que se transparenta a través de la naturaleza. Vemos las propiedades naturales, la voluntad y la operación, pero también adivinamos el modo de la voluntad y el modo de la operación que, a través del ejercicio de las propiedades, transparenta a la hipóstasis. Por último, también expresa simultaneidad, en tanto que Cristo no es ahora hombre y después Dios, o viceversa, sino que es las dos cosas completamente y al mismo tiempo. Esto es, cuando Cristo hace milagros, algo propio de la naturaleza divina, los hace también humanamente (imponiendo las manos, caminando sobre las aguas...), e, igualmente, cuando Cristo

sufre, come o duerme, aspectos característicos de la naturaleza humana, asimismo sufre, come o duerme también a la manera divina, debido al intercambio de propiedades y a la comunicación de idiomas. Sin embargo, lo esencial del mensaje contenido en la cláusula de la identidad no encierra ningún halo de misterio, o al menos no es eso lo que Máximo pretende, pues su objetivo no es otro que incidir en la realidad de que Cristo es a la vez Dios y hombre. No hay, por tanto, intención de establecer una relación de identidad entre hipóstasis y naturaleza que vacíe de contenido a la hipóstasis o desemboque en una confusión de carácter ontológico entre lo que es particular y lo que es común. Si, en efecto, la identidad engloba en sí la exterioridad y la interioridad y las lleva a su máxima expresión, alcanzando una mayor precisión terminológica, entonces toda la fórmula de las naturalezas consiste en una profesión de fe, a saber, la confesión de que Cristo es a la vez Dios y hombre, sin menoscabo de ninguna de sus naturalezas.

El hecho de que la fórmula de las naturalezas tenga sentido como un alegato en favor de una de las posturas en liza en la contienda cristológica del siglo VII no es óbice para que sea posible considerar en ella una aseveración de carácter estrictamente filosófico, pues explica la relación entre las dos categorías, persona y naturaleza, que permean tanto el universo creado como el ser increado. No obstante, si bien pone a la hipóstasis en relación con la naturaleza, esta fórmula no resuelve la cuestión de la particularidad. Rechazada la interpretación que identifica, desde una perspectiva ontológica, la realidad particular con la realidad común, queda aún sin responder a la pregunta de qué es exactamente la hipóstasis, por qué un hombre es diferente de otro hombre, en qué consiste esta diferencia y dónde está su fundamento. La homogeneidad ontológica basa las diferencias hipostáticas en la naturaleza, pero disuelve las diferencias entre hipóstasis de la misma naturaleza.

Capítulo quinto

UNA ESENCIA CON IDIOMAS

Y he aquí -dijo el Director sentenciosamente- el secreto de la felicidad y la virtud: amar lo que hay obligación de hacer. Tal es el fin de todo acondicionamiento: hacer que cada uno ame el destino social, del que no podrá librarse.

ALDOUS HUXLEY, *Un mundo feliz*

1. Introducción

En el capítulo III he expuesto las diferentes definiciones de hipóstasis que Máximo ofrece a lo largo de su obra, centrándome con mayor detalle en la definición de la *Epístola XV*, que parece postular una desconcertante homogeneidad ontológica en relación con este concepto. Así, parece que el de persona es un concepto vacío que sólo viene definido por la naturaleza común que actualiza. La diferencia entre la persona divina, la humana y la bovina, se asienta sobre la naturaleza, mientras que la hipóstasis deviene un concepto relativo a lo meramente particular, carente de mayor contenido. Que la persona consiste en la naturaleza es una afirmación expresa de Máximo, pues la tercera cláusula de la fórmula de las naturalezas constituye una defensa de la identidad entre ambas realidades, idea que se opone frontalmente a la distinción entre lo particular y lo común que ambas predicán.

Si bien he defendido que la hipóstasis no es la naturaleza, ni consiste en ella, en el sentido de una identidad pura, la fórmula de las naturalezas no es la única que parece plantear esta cuestión, y por eso es menester analizar otras posiblemente controvertidas afirmaciones de Máximo. La definición que ofrece en la *Epístola XIII*, que informa de que la hipóstasis es una esencia con idiomas, precisa de una aclaración, necesita ser matizada, pues, en efecto, para Máximo la persona no es, si echamos una mirada panorámica al conjunto de su obra, la realidad común en que consiste la naturaleza. La

cuestión está en que Máximo asume, en la mayor parte de los casos, que los conceptos de esencia (οὐσία) y naturaleza (φύσις) son sinónimos, incluso puede afirmarse que usa ambos conceptos indistintamente, de modo que aparecen como plenamente sustituibles. En este punto, se hace necesario desentrañar el sentido de esta definición de la *Epístola XIII*, pues el hecho de que afirme que la hipóstasis es una esencia con idiomas, significa, siguiendo el hilo del argumento, que la hipóstasis es una naturaleza con idiomas, pues esencia y naturaleza son la misma cosa en el pensamiento de Máximo: ambos términos hacen referencia a la realidad común de un individuo. Así pues, además de precisar esta ambigüedad terminológica, también analizaré el término ‘idioma’, pues éste resulta decisivo en la configuración de la persona. Si bien el término es vago en tanto que acoge en sus límites un amplio horizonte de realidades, desde los rasgos físicos a los psicológicos y culturales, lo cierto es que su relación con la pareja de categorías naturaleza-persona resulta revelador, sobre todo cuando es analizado a la luz de la controversia entre Leoncio de Bizancio y los nestorianos en el siglo VI.

En cualquier caso, lo que está en juego es el concepto de persona, el cual se nos sigue apareciendo como una realidad vaga, que mendiga un contenido propio para no ser determinado por realidades externas. Como he expuesto, la definición de la *Epístola XV* y la fórmula de las naturalezas parecen conceder a la hipóstasis un hueco marginal y ontológicamente indigente, carente de un contenido sólido que lo libere de ser fatalmente determinado por otras realidades como la circunstancia, la cultura o, principalmente, la propia naturaleza. Si la hipóstasis fuera definida por la naturaleza, entendida como estructura humana -si hablamos de un hombre-, lo particular, la hipóstasis, constituiría un recipiente vacío ansioso de ser colmado por rasgos meramente comunes, convirtiendo a la humanidad en una suerte de masa de clones bien dispuestos. La persona sería entonces una *tabula rasa* en la que los rasgos particulares se diluyen para ser un producto moldeado según el patrón que en cada caso convenga a un ser superior, ya sea la diosa fortuna o un Dios concebido como un cruel tirano cuya fábrica crea cosas para obtener un beneficio o para satisfacer quién sabe qué caprichosos instintos. Los conductistas Watson y Skinner concibieron al hombre como una *tabula rasa*, con una serie de rasgos particulares que, no obstante, mantenían la indigencia personal, la vaciedad de contenido de la hipóstasis, permitiendo, por tanto, que ese contenido fuera dado por los tiranos que, percatándose de esta realidad gracias a los avances de la ciencia psicológica, hiciesen cuenta de ello y lo aprovecharan para establecer una sociedad estratificada y jerárquica. ‘Dadme un bebé

recién nacido y haré de él un abogado, un médico o lo que haga falta’, es la máxima de un conductista tradicional. Tal concepto de persona conduce inevitablemente a situaciones distópicas, como el mundo feliz de Aldous Huxley o el Walden II del propio Skinner.

Si, según las definiciones de Máximo estudiadas, la hipóstasis es la naturaleza, entonces el hombre estaría, por consiguiente, determinado por realidades externas. Estaría determinado, en primer lugar, por las circunstancias en las que nace, crece y se desarrolla, así como por la educación recibida, en clave estímulo-respuesta. Las circunstancias determinan así la diferencia, con lo cual no hay lugar a la libertad ni al desarrollo de la autenticidad personal. Los hombres serían, en este sentido, miserablemente sustituibles. En palabras de Berdiáev, serían individuos, juguetes de instintos, esclavos de poderes económicos y sociales, pero nunca serían personas. Es decir, una hipóstasis es, en consecuencia, una realidad puramente numérica, una simple naturaleza en acto, un resultado aritmético cuyo contenido viene dado por la realidad común que le ha sido concedida por azar.

Los idiomas vienen a dotar de rasgos particulares a las personas. En el caso del hombre, le proporciona un aspecto físico, una estructura psicológica y un contexto espacio-temporal a pequeña y gran escala donde poder desarrollarse. ¿Es entonces el conjunto de idiomas que presenta una persona lo que define con propiedad su hipóstasis? ¿Son estos rasgos particulares los que vienen a llenar de contenido el recipiente en que la hipóstasis consiste? Ésta es la cuestión a responder a lo largo de este capítulo, en el que analizaré con detalle el concepto de idioma y su relación con la persona y la naturaleza, pasando desde el debate entre Leoncio y los nestorianos hasta los mismos desarrollos teóricos de Máximo el Confesor. Relacionaré, asimismo, estos desarrollos con la teoría aristotélica de la substancia y los accidentes, por un lado, y la genética de Mendel y la memética de Richard Dawkins, por otro. Finalmente, responderé a la crucial cuestión de por qué razón presenta una persona unos rasgos particulares y no otros, por qué esos rasgos en su conjunto, si esto tiene un sentido o los idiomas han sido atribuidos a los individuos particulares de manera aleatoria y caprichosa.

2. El origen del término ‘idioma’: el debate entre Leoncio de Bizancio y los nestorianos

La mayoría de los clásicos sobre Máximo el Confesor destacan el importante papel que juega el neocalcedonismo en la configuración de la filosofía maximiana, en especial Leoncio de Bizancio. Si ya en los Capadocios del siglo IV y en Cirilo de Alejandría del s. V apuntaban al ser concreto como fundamento del ser, será en el siglo VI, con Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, cuando esta primacía de lo particular sobre lo común se habrá consolidado y la hipóstasis será considerada como el fundamento real del ser. El punto clave es la definición de la hipóstasis como “lo que existe por sí mismo”, siendo todo lo demás siempre a través de la hipóstasis. Y este desarrollo filosófico tendrá lugar en el contexto de una controversia contra los nestorianos.

Sólo se alcanza una profunda comprensión de la teoría de la hipóstasis de Leoncio de Bizancio si previamente se adquiere la postura teológica de los nestorianos de su época a los que se enfrentó. Así como Leoncio había asumido la obra de Cirilo de Alejandría y lo establecido en Calcedonia, pero su obra supone un paso adelante en la comprensión de lo real, así también los nestorianos a los que se enfrenta asumen las posiciones teóricas de Nestorio, Eusebio de Cesarea y Teodoreto de Ciro, pero superan los límites de sus maestros del siglo anterior para avanzar en su filosofía. Un siglo después de la controversia entre Cirilo y Nestorio, el debate pasó de centrarse en la validez de los términos ‘hipóstasis’, ‘physis’ y ‘prósopon’ a girar en torno a los conceptos ‘naturaleza individual’, ‘idiomas’, ‘anhypostaton’, ‘enhypóstaton’, ‘anousión’ y ‘enousión’.

La idea central del debate es que la naturaleza, para poder ser real, debe existir a través de un ser concreto, individual, pues de lo contrario se queda en la nebulosa de lo meramente mental o imaginario. Lo común sólo puede existir a través de lo particular. Por tanto, la naturaleza, para poder existir, debe ser individualizada. Tanto Leoncio de Bizancio como sus contendientes nestorianos asumían este postulado, pero diferían en la relación entre los conceptos de naturaleza individual e hipóstasis. Según los nestorianos, la hipóstasis es la naturaleza individual, mientras que Leoncio negaba esa identificación: no es lo mismo la hipóstasis que la naturaleza individual.

Los nestorianos entendían que, al negar la existencia de una hipóstasis propiamente humana aparte de la divina, Leoncio negaba la existencia real de la naturaleza humana. Nótese que, en ese caso, si la naturaleza humana no fuese operativa,

sería meramente nominal, lo cual significa a fin de cuentas que, a efectos prácticos, Cristo presentaba una sola naturaleza: la divina. Lo de Leoncio, a ojos de los nestorianos, caía en una nueva modalidad de monofisismo, que no negaba la naturaleza humana, pero que la desproveía de toda validez práctica. Leoncio, por su parte, asumía el principio de que una naturaleza, para existir, debía ser individualizada, postulado que compartía con los nestorianos. En consecuencia, el Logos asumió una naturaleza humana individual y no genérica¹⁷⁶. La divergencia aparecía cuando Leoncio explicaba que el hecho de que el Logos asumiera una naturaleza humana individual, como de hecho hizo, no implicaba necesariamente la presencia de una hipóstasis exclusivamente humana. Mientras que los nestorianos empobrecían el concepto de hipóstasis haciéndolo idéntico al de naturaleza individual y, por tanto, entendiéndolo como una realidad circunscrita en los límites naturales, Leoncio sostenía que la hipóstasis era más que la mera individualización de la naturaleza.

Ante la demanda de los nestorianos, que identificaban la hipóstasis con la naturaleza individual, Leoncio respondía que el Logos -la única hipóstasis presente en Cristo- no era consubstancial con la naturaleza humana, como sí lo era con las hipóstasis del Padre y del Espíritu, ni tampoco estaba separado de ella como tal, sino que subsistía conjuntamente con ella. En otras palabras, la naturaleza humana de Cristo no existía, pues no poseía una hipóstasis propia y exclusiva como sí lo hacía la naturaleza divina, pero sí *subsistía*.

Leoncio de Bizancio es de ese tipo de filósofos que, profundizando en la comprensión de conceptos ya existentes, introduce nuevos términos derivados que pasan a primer plano en el desarrollo del pensamiento posterior. A la arcaica distinción entre hipóstasis y naturaleza, añade la de la existencia y la subsistencia. La primera alude a la condición de un ser directamente existente, mientras que la segunda hace referencia a la condición de aquel ser que posee el ser a través de una hipóstasis ajena, cual es el caso de la naturaleza humana de Cristo. La naturaleza divina se hace concreta en Cristo al existir a través de una hipóstasis que le es propia; la naturaleza humana se hace naturaleza individual al subsistir a través de una hipóstasis propia de la naturaleza divina. Esta distinción será determinante además en la comprensión del hombre deificado, pues si asumimos que el hombre será hecho Dios del mismo modo que Dios se hizo hombre,

¹⁷⁶ *Epilysis*, PG 086, 1917B.

entonces podemos inferir que, por la gracia, en el hombre deificado la naturaleza humana existirá por su propia hipóstasis, mientras que la divina subsistirá a través de la hipóstasis humana. En definitiva, ésta es la forma en que Leoncio salva la existencia -propriadamente la subsistencia- concreta en Cristo de la naturaleza humana como una naturaleza individual. En Cristo, la naturaleza divina, por existencia, y la humana, por subsistencia, se hacen individuales y concretas, existiendo ambas a través de una única persona: la hipóstasis divina del Logos.

Para Leoncio, hay tres posibles respuestas a las cuestiones de los nestorianos:

- 1) Si la naturaleza humana sólo pudiera ser individualizada a través de una hipóstasis que le es propia y, a su vez, existiera conjuntamente con la naturaleza divina y su particular hipóstasis, entonces habría que aceptar los postulados de Nestorio y afirmar las dos personas en Cristo.
- 2) Si la naturaleza humana estuviese separada de la naturaleza divina de Cristo, entonces no podría existir a través de la hipóstasis divina del Logos y necesitaría, para poder hacerse individual y concreta, de una nueva hipóstasis que, esta vez sí, le pertenecería a ella exclusivamente¹⁷⁷. En este caso también acabaría otorgando la razón a los nestorianos y afirmando la existencia de dos sujetos personales en la figura de Cristo.
- 3) La última opción, y la preferida por Leoncio, es asumir la unión de ambas naturalezas en una única persona, la naturaleza divina existiendo a través de su propia hipóstasis y la humana subsistiendo a través de la hipóstasis divina.

La clave del argumento de Leoncio estriba en la necesidad de una naturaleza de ser individualizada por medio de una hipóstasis. Y, si observamos dicha realidad por las costuras, podemos afirmar igualmente que ninguna naturaleza es sin hipóstasis, porque la naturaleza no es autosubsistente, no existe por sí misma, sino siempre a través de la hipóstasis. Esto quiere decir que, para Leoncio, la hipóstasis es siempre el fundamento real del ser¹⁷⁸, mientras que la naturaleza ocupa un segundo plano en la escala ontológica. Aquí aparece otro concepto clave: ἀνυπόστατος (sin hipóstasis), palabra que repiten los

¹⁷⁷ *Contra Nestorianos y Eutiquianos*, PG 086, 1280 A.

¹⁷⁸ Demetrios Bathrellos (*Op. Cit.*, p. 43) trae a colación la reflexión que sobre esta cuestión escribe Wesche en “Christology of Leontius of Jerusalem”, p. 82: “the ontological foundation of being is not nature, but person. Nature does not exist except in a hypostasis.” Una reflexión similar realiza el teólogo John Meyendorff en *Christ in Eastern Christian Thought*, pp. 76-77.

nestorianos hasta la saciedad, pues fundan su postura teológica en la idea de que no hay naturaleza sin hipóstasis (ἀνυπόστατος). Sin embargo, Leoncio arguye que este principio sólo sería aplicable a su teoría si asumiese la separación de naturalezas en Cristo. Al afirmar la unión cristológica de naturalezas en una única persona, Leoncio evita que la naturaleza humana quede sin hipóstasis (ἀνυπόστατος), pues de hecho está la hipóstasis divina del Logos, en la cual subsiste.

El término ἀνυπόστατος aparece en el contexto de una unión de naturalezas, que es aplicable tanto a la figura de Cristo como al hombre deificado. En el mismo contexto cobran sentido otra pareja de términos similares, pues deriva de los conceptos principales de hipóstasis y esencia/naturaleza: ἐνυπόστατον (enhipostasiado), y ἐνουσίον (enesenciado). Lo ἐνυπόστατον hace referencia a aquello que existe realmente en una hipóstasis, mientras que lo ἐνουσίον alude a la hipóstasis que existe en la naturaleza.

En estrecha relación con este concepto se sitúa el de idioma (ιδιώμα). Leoncio usa el término ‘idiomas’ para referirse a aquellas características particulares que distinguen a una hipóstasis de otras en el marco de una misma naturaleza. Entre estas características están la altura, el carácter o temperamento, el color de ojos, etc. Los idiomas son la concreción de la naturaleza individualizada, la naturaleza ‘ἐνυπόστατον’, enhipostasiada.

Este es, en suma, el marco conceptual en el que sitúa Máximo toda su argumentación cristológica. Descuidar el estudio de los desarrollos filosóficos del neocalcedonismo lleva indefectiblemente a la malinterpretación del pensamiento maximiano o, al menos, a una comprensión deficiente e incompleta del mismo.

3. La terminología leonciana en Máximo

No existe de momento ningún estudio monográfico acerca de la decisiva influencia que el neocalcedonismo, en especial la cristología de Leoncio de Bizancio, ejerció sobre el pensamiento de Máximo. No obstante, es difícil encontrar una investigación sobre Máximo que no aluda, al menos de pasada, al autor bizantino del sexto siglo. En general, todos los autores que escribe sobre Máximo coinciden en subrayar la importancia de la obra de Leoncio de Bizancio en relación con la del Confesor.

Urs von Balthasar es uno de los primeros en hacerse eco de la importante influencia que ejerce la filosofía de Leoncio de Bizancio en Máximo el Confesor,

principalmente en lo relativo a la configuración de su concepto de hipóstasis, así como de su relación con la naturaleza.

In the conceptual material it employs, Maximus' Christology is not "a new creation". Just as the early aspects of his speculation on the Logos depended -even so far as verbal citation- on Origen, so his later Christological speculation is founded on the Neo-Chalcedonian theology of the sixth century, especially on that of Leontius of Byzantium (...).¹⁷⁹

Aunque, justo a continuación, Von Balthasar desacredita esta teología neocalcedoniana, pues considera que sus desarrollos son 'secos' (dry) y 'a veces sin objetivo' (aimless). Máximo viene, según se desprenden de las palabras de Von Balthasar, no tanto a teorizar sobre la base de la teología leonciana como a corregir la miopía intelectual que padecen a través de la genial inspiración de Sofronio de Jerusalén. De este modo, Von Balthasar subraya el papel importante que ejerce la obra de Leoncio en la configuración del pensamiento maximiano, pero, quizás por la mencionada falta de estudios minuciosos acerca de este autor, no deja de reconocer escasamente el carácter decisivo de esta influencia. Sólo las carencias de su conocimiento del autor pueden conducir a Von Balthasar a escribir que los desarrollos filosóficos de Leoncio no tenían un objetivo claro, pues es evidente que éste argumentaba contra los nestorianos del siglo VI, un siglo habitualmente olvidado, pero en el que no cesaron las controversias cristológicas, que experimentaron un desarrollo importante, aunque escasamente reconocido.

En cualquier caso, el teólogo suizo se hace eco de esta recepción, sobre todo en relación con su terminología. Hace referencia a Leoncio de Bizancio en varios lugares de su *Liturgia Cósmica*: en relación con el concepto de ἐνυπόστατον¹⁸⁰, en relación con el concepto de hipóstasis¹⁸¹, en relación con la doctrina origenista¹⁸², y refiriéndose a la doctrina de la unidad de Cristo¹⁸³. Es interesante igualmente mencionar que Von Balthasar no sólo hace referencia a Leoncio de Bizancio, sino que también alude a la obra de Leoncio de Jerusalén, aunque en menor medida, pues sólo habla de él en relación con la noción de hipóstasis y en la misma nota a pie de página en la que habla de Leoncio de

¹⁷⁹ Von Balthasar, *Op. Cit.*, p. 222.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 230.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 222, n. 74.

¹⁸² *Ibidem*, pp. 250-251.

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 240-241.

Bizancio¹⁸⁴. Es evidente, en consecuencia, que los conocimientos de Von Balthasar sobre el neocalcedonismo es limitado, lo cual es achacable en primer lugar a la escasez de monografías y estudios críticos sobre las obras de estos autores.

Cuanto más avanza el estudio sobre el pensamiento de Máximo el Confesor y, en general, de los autores bizantinos de estos siglos, mayor importancia se le reconoce al impacto de la obra de Leoncio en Máximo. Es, por ejemplo, mucho mayor la importancia que le da Demetrios Bathrellos que la que le reconoce Von Balthasar. Bathrellos le dedica en su *The Byzantine Christ* un apartado completo al comentario de las obras de Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén¹⁸⁵, analizando la teoría de la hipóstasis que desarrolla el de Bizancio en un contexto principalmente cristológico, mientras que del de Jerusalén estudia su comprensión de la humanidad de Cristo, así como igualmente su concepto de hipóstasis, acabando con una reflexión crítica en la cual pone de manifiesto la importancia del neocalcedonismo no sólo para Máximo, sino para los ulteriores desarrollos de la teología y filosofía cristiana oriental. En este sentido, Bathrellos comenta que

Maximus completed the post-Chalcedonian Christological synthesis in the way he developed his dyothelite Christology and related Christ's two wills and energies with the natures ante the person of Christ.¹⁸⁶

El hecho de que todos estos autores hagan referencia a la base leonciana de la filosofía de Máximo es lógico si observamos que esta dependencia se pone de manifiesto con total claridad en varios de sus opúsculos, en especial aquellos confeccionados entre los años 628 y 632.

La recepción del pensamiento de Leoncio de Bizancio, expuesta en varias ocasiones por algunos autores que ponen de relieve su importancia, hace pensar que Máximo, con toda probabilidad, asume sus planteamientos sobre los idiomas y la naturaleza individual del mismo modo en que hace suya la terminología con la que aquél profundiza en la comprensión de la relación naturaleza-persona. Esta influencia terminológica, puesta de manifiesto por Larchet en sus estudios críticos de los opúsculos teológicos y polémicos, así como la asunción de los mencionados planteamientos neocalcedonianos, cobran aún más sentido si se observa que la filosofía de los Padres de

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 222, n 74.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 39-54.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 49.

la Iglesia, en especial la de los pensadores bizantinos, posee como uno de sus rasgos principales la integración de los desarrollos anteriores que constituyen la tradición, la cual, para no desviarse de la sana doctrina, es mejor no ignorar ni rechazar. Asimismo, la semejanza de algunos pasajes de las obras de ambos autores ha sido puesta de manifiesto por Larchet, como es el caso del *Opúsculo Teológico y Polémico XVIII* y la *Epilysis* de Leoncio respecto a la unión según la esencia, según la hipóstasis y según la relación¹⁸⁷. Estas palabras de Máximo que podrían entenderse casi como copias del escrito de Leoncio, de un modo similar a como Pseudo-Dionisio toma los argumentos de Proclo en *De divinis nominibus*, son una prueba más de la importancia que debe reconocerse al pensamiento leonciano si queremos comprender la filosofía de Máximo. La evidente recepción de Leoncio que presenta este escrito de Máximo constituye, además, una de las razones más poderosas por las que el teólogo francés la ha datado del periodo comprendido entre los años 626 y 633, pues es en este espacio de tiempo en el que la impronta leonciana se hace más palpable y adquiere mayor fuerza. Esta impronta, no obstante, permanecerá hasta el final de sus días.

El hecho, en definitiva, de que Máximo haga suya la idea de que la ascensión de los idiomas humanos, de la naturaleza humana particular, por parte de Cristo no conlleva la afirmación de una hipóstasis humana en Cristo y, por tanto, una dualidad de personas, pone de manifiesto que Máximo debe indudablemente distinguir entre idiomas e hipóstasis, así como Leoncio distingue la naturaleza particular y la persona al confesar que Cristo asumió una naturaleza humana particular, pero nunca una persona humana. En resumen, Máximo entiende que los idiomas, a pesar de apuntar a la realidad particular, no son definitorios de la hipóstasis, que sigue siendo un concepto sumamente escurridizo que huye de cualquier definición que le proporcione un contenido.

¹⁸⁷ Así, Larchet escribe: “On remarquera en particulier la première et la onzième qui concernent l’union selon l’essence, la deuxième et la douzième, qui concernent l’union selon l’hyostase, et la troisième qui concerne l’union selon la relation. On trouve une liste semblable chez Léonce de Byzance”, refiriéndose a la *Epilysis*, PG 86, 1925C (Larchet, “Introducción”, en *Opuscles Théologiques et Polémiques*, Les Éditions du Cerf, París, 1998).

4. ‘Una esencia con idiomas’

La definición de la persona como una esencia con idiomas viene expresada en la *Epístola XIII*, pero también en la *Epístola XV*, en los términos que siguen¹⁸⁸:

Lo mismo, en efecto, decimos para definir simplemente una hipóstasis: una hipóstasis es una esencia con idiomas (ὕπόστασις σύνθετός ἐστὶν οὐσία τις σύνθετος μετὰ ιδιομάτων), o bien que una esencia implica el conjunto de los idiomas tomados uno por uno en cada individuo (ἡ οὐσία τις σύνθετος τῶν καθ’ ἕκαστα περιληπτικῆ τῶν ἐν τῷ οἰκείῳ ἀτόμῳ πάντων ιδιομάτων.)¹⁸⁹

[La hipóstasis es una] esencia con sus características individuales (οὐσία μετὰ ιδιομάτων).¹⁹⁰

De esta definición no debemos concluir que la hipóstasis sea una esencia, cuestión que ya ha sido estudiada en el capítulo que precede, ni que la hipóstasis consista en la mera multiplicidad de idiomas. Tampoco debemos entender que la hipóstasis sea el conjunto de los idiomas, la multiplicidad de idiomas recogida bajo una unidad, pues, aparte de ignorar el carácter trascendente de la hipóstasis, también estaríamos, de este modo, obviando la parte de la definición que identifica a la hipóstasis con la esencia. Al decir Máximo que la hipóstasis es una esencia con idiomas, no está entendiendo a la hipóstasis *sólo* como una esencia ni *sólo* como los idiomas, sino la unidad de esencia e idiomas, o como señala V. Karayannis en referencia a la misma definición en la obra de Leoncio de Bizancio: “Par cette définition on peut dire que l’hypostase est l’ensemble de l’ἔϊδος’, de l’universel et le particulier, à savoir l’essence et ses accidents.”¹⁹¹ El autor

¹⁸⁸ Existe también otras alusiones a esta definición a lo largo de la obra de Máximo: *Opúsculo Teológico y Polémico XIX*, PG 091, 221B; *Opúsculo Teológico y Polémico XXVI*, PG 091, 276B; *Opúsculo Teológico y Polémico IX*, PG 091, 122A.

¹⁸⁹ *Epístola XIII*, PG 091, 528AB. El término σύνθετος ha sido obviado en esta traducción siguiendo el ejemplo de Emmanuel Ponsoye, cuya traducción es cierto que es quizás demasiado libre, pero en este caso conviene no distraer la atención del lector con un término que hace referencia a una cuestión puramente cristológica, en tanto que se refiere a la hipóstasis compuesta de dos naturalezas de Cristo, cosa que no sucede en el hombre, salvo cuando éste es deificado en un tiempo escatológico. El objetivo de esta omisión no es otro que mostrar que una definición de la hipóstasis como tal es una ‘esencia con idiomas’, sin que el término σύνθετος aporte un contenido significativo para una interpretación filosófica.

¹⁹⁰ *Epístola XV*, PG 091, 557D. Esta definición, si bien reproduce el mismo sentido que la inmediatamente anterior, es mucho más simple y directa, y, en este sentido, resulta más elocuente, pues no distrae al lector con términos que, insertos en un contexto cristológico, no aporta mayor significado a la definición en cuestión.

¹⁹¹ Karayiannis, V., *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1993, pp. 44-45.

usa el término εἶδος para referirse al conjunto de lo universal y lo particular. Es necesario precisar a este punto que, si bien para Máximo la hipóstasis es lo particular, como se puso de manifiesto en el capítulo III, en este caso Karayiannis no identifica lo particular directamente con la hipóstasis como base ontológica del ser, sino con los elementos particularizantes, esto es, los idiomas. En otras palabras, existen dos acepciones de particularidad, la que define a la realidad hipostática y la que hace referencia a la naturaleza particular, tal como sostenía Leoncio. Lo precisa a continuación: la hipóstasis es el “conjunto de la esencia y sus accidentes”. Si analizamos esta expresión del archimandrita, podemos observar que el posesivo “sus” hace que los accidentes tengan una relación de pertenencia con la esencia, pues el término ‘hipóstasis’ resulta demasiado lejano para ser la referencia. En otras palabras, aquí Karayannis, analizando el pasaje de Leoncio de Bizancio, deja caer la posibilidad de que los idiomas pertenezcan a lo esencial, es decir, lo natural, más que a lo personal o hipostático.

Por otro lado, queda la cuestión de si la expresión “conjunto de la esencia y sus idiomas” que define a la hipóstasis identifique a ésta con la ‘naturaleza individual’. A mi modo de ver, esta posibilidad queda descartada de manera definitiva si consideramos el rechazo explícito de Leoncio a la teoría de los nestorianos que concebían la hipóstasis como la mera particularización de la naturaleza, esto es, como una naturaleza individual. Por tanto, la expresión leonciano-maximiana “una esencia con idiomas”, que Karayannis entiende como “el conjunto de la esencia y sus idiomas”, haciendo depender los idiomas de la naturaleza y no de la hipóstasis, hace alusión a una realidad última que unifica o, mejor dicho, integra lo esencial y los elementos particularizantes trascendiéndolos en una única realidad ontológica. En este sentido, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que Máximo está distinguiendo de manera radical la hipóstasis de la naturaleza individual, rechazando la interpretación de los nestorianos, porque en el caso de la naturaleza individual, la hipóstasis está contenida en la esencia, mientras que en el caso de la definición maximiana, es la hipóstasis la que contiene la esencia. El giro neocalcedoniano que sitúa a la hipóstasis como principio fundamental del ser, se hace patente una vez más en la obra de Máximo con la definición de hipóstasis como una esencia con idiomas.

También Demetrios Bathrellos comenta la definición de la hipóstasis como una esencia con idiomas, y lo hace en estos términos:

The idioms of one's body that distinguished it from other bodies and the idioms of one's soul that distinguished from other souls are, for Maximus, united, characterize the hypostasis that they constitute, undistinguished it from other hypostases.¹⁹²

Estas palabras de Bathrellos, si son tomadas de un modo superficial, parecen identificar la realidad hipostática con los idiomas. En este sentido, igual que la hipóstasis de Juan es lo que hace que Juan sea Juan y no Ana, señala Bathrellos que los idiomas del cuerpo de Juan distinguen al cuerpo de Juan de los cuerpos de otras personas, así como los idiomas del alma de Juan distinguen al alma de Juan de las almas de otras personas. Sin embargo, si Juan tuviese un hermano gemelo, no sólo compartirían una gran cantidad de idiomas corporales, sino que las pocas diferencias existentes serían insuficientes para hacer posible su distinción. Igual sucede con las almas, pues se habla de almas gemelas, o de personas cuyas almas son imágenes de las de otras en tanto que comparten una serie de inclinaciones anímicas, unos rasgos psicológicos e incluso unas decisiones concretas. No obstante, son todos estos idiomas tomados en su conjunto lo que caracterizan a la hipóstasis. Es decir, caracterizan corporal o anímicamente a la hipóstasis, pero no dan cuenta de su realidad más intrínseca. Los idiomas, tanto los del cuerpo como los del alma, resultan insuficientes para colmar esa vaciedad de contenido que mantiene a la hipóstasis como una realidad indigente que demanda un sentido, un significado propio.

Por otro lado, la definición de la persona como una esencia con idiomas plantea dos posibilidades: que la palabra οὐσία se refiera a la realidad particular –la πρώτη οὐσία de Aristóteles- o la realidad común –la δευτή οὐσία. Si la interpretamos según el segundo supuesto, a saber, como la segunda sustancia de Aristóteles, entonces la definición quedaría como sigue: la persona es una esencia común con idiomas. En otras palabras, la persona es la naturaleza común y la naturaleza individual. Si bien la naturaleza individual, según señala Leoncio de Bizancio, alude al conjunto de idiomas que caracteriza al individuo, la naturaleza común debe referirse a la estructura natural tripartita -cuerpo, alma, espíritu- y a sus propiedades -voluntad, energía. En este supuesto, la definición de la hipóstasis como una esencia con idiomas vendría a refrendar la información de la cláusula de la identidad de la fórmula de las naturalezas, a saber, que la persona *es* la naturaleza, tanto la común como la particular. En el caso de que Máximo se refiriese con οὐσία a la sustancia primera de Aristóteles, entonces la hipóstasis vendría a ser lo particular más los idiomas que lo caracterizan. No obstante, esta interpretación

¹⁹² Bathrellos, D., *Op. Cit.*, p. 107.

resulta improbable, pues la paulatina identificación de la οὐσία con la realidad común que va teniendo lugar a lo largo de los primeros siglos del cristianismo se consolida sobre todo a partir del Concilio de Calcedonia y la profundización de sus afirmaciones durante el siglo VI, de modo que, ya en el siglo VII, tanto Máximo como los demás autores, incluidos sus adversarios teológicos, han asumido esta acepción. Así pues, siendo difícil que Máximo use esta definición leonciana para indicar que la persona es lo particular más los idiomas, la interpretación más plausible viene a ser que la hipóstasis es la esencia - naturaleza estructural y común- con los idiomas -naturaleza individual que contiene los rasgos particularizantes, pero que no definen por sí mismos a la persona.

Que los idiomas constituyen la naturaleza individual y no la hipóstasis se hace evidente si relacionamos esta definición con el argumento cristológico de la comunicación de idiomas. En este sentido, explica Bathrellos:

Similarly, the idioms of the Logos that distinguish him from the divine nature (as well as from the Father and the Spirit, as can be deduced from the text) and the idioms of his flesh (humanity) that distinguish it from the rest of the people are united in one hypostatic identity. Maximus went as far as to say that *the particular idioms of the Logos and of his humanity became, as it were, characteristics common to both natures*, for they characterize the hypostasis, which is common to both natures. The unity of divine and human particular idioms constitutes the ‘formal’ aspect of Christ’s hypostasis.¹⁹³

Bathrellos entiende que la comunicación de idiomas unifica en la existencia concreta las dos naturalezas en una sola persona: el Logos. Pero esto implica que Máximo, igual que Leoncio, asume que en Cristo hay idiomas que pertenecen a la naturaleza humana e idiomas que pertenecen a la naturaleza divina. En el mismo sentido en que Leoncio argumentaba contra los nestorianos, la comunicación de idiomas de Máximo también distingue entre la naturaleza individual -los idiomas- y la persona -la realidad particular, en tanto que confiesa a Cristo en dos naturalezas con sus idiomas, sobre la base de una única hipóstasis, la del Logos. La dualidad de idiomas naturales y la unidad de hipóstasis llevan necesariamente a la conclusión de que la hipóstasis no es definida por los idiomas naturales, así como no es definida por la naturaleza, pues en ese caso habría que aceptar también las dos personas en Cristo. Los idiomas pertenecen a la naturaleza, no a la hipóstasis. La hipóstasis, por tanto, permanece vacía, y la identidad con la

¹⁹³ Bathrellos, D., *Op. Cit.*, p. 107.

naturaleza que predica la definición estudiada sigue subyugándola a la ‘tiranía’ natural, impidiendo que sea definida con un sentido propio.

5. Consideraciones acerca de los idiomas

5.1. *Los idiomas como accidentes*

Si la hipóstasis es una esencia con idiomas y Máximo asume la teoría de Leoncio, que también define la hipóstasis como el logos de los accidentes, entonces podemos relacionar los idiomas con los accidentes (τὰ συμβεβηκότα). Es así como Karayiannis ha catalogado los idiomas en el pasaje citado en el anterior apartado: “Par cette définition on peut dire que l’hypostase est l’ensemble de l’‘εἶδος’, de l’universel et le particulier, à savoir l’essence et ses accidents.”¹⁹⁴ La esencia se refiere, según Karayiannis, a lo universal y común, mientras que lo particular hace referencia a los idiomas, o lo que es igual, los accidentes. Dentro de los accidentes, Leoncio cuenta la forma, el tamaño, el tiempo, el lugar, los padres, el alimento, la educación y todo lo que les toca¹⁹⁵. La referencia a Aristóteles, que en este caso llega a Máximo a través de Leoncio y no de Nemesio de Emesa, resulta evidente por las similitudes entre los dos términos.

Así pues, para Aristóteles la realidad se divide entre lo que es por sí mismo, la sustancia (οὐσία), y lo que es en otro, los accidentes (τὰ συμβεβηκότα). Entre los accidentes se cuentan los locales (referidos al lugar que ocupa un ser en el cosmos), los cuantitativos (en alusión al número), los cualitativos (que expresan cualidades), los de relación (con el cosmos en general y los demás seres en particular), la acción (¿las energías naturales?), la pasión (los sentimientos o emociones), el tiempo (o época en que un ser se inserta), situación (circunstancias en que se encuentra un ser) y pertenencia (en relación con otros seres y pueblos). Leoncio de Bizancio llega a identificar a los idiomas con los accidentes, afirmando que lo particular del ser -distinto del ser particular- es el logos de los accidentes:

¹⁹⁴ Karayiannis, V., *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1993, pp. 44-45.

¹⁹⁵ *Epílysis*, PG 86.2, 1945B.

Lo particular del ser es el ‘λόγος de los accidentes’ (τῶν συμβεβηκότων), ya que la hipóstasis posee el λόγος de los accidentes¹⁹⁶. Los ‘συμβεβηκότα’ (accidentes) son ‘la forma, el color, el tamaño, el tiempo, el lugar, los padres, el alimento, la educación y todo lo que les toca’. Por esta definición podemos decir que la hipóstasis es el conjunto del ‘εἶδος’, de lo universal y de lo particular, a saber, la esencia y sus accidentes. Es así que la hipóstasis, por otro lado, es definida como el ‘alguien’ o bien que la hipóstasis ‘determina (ἀφορίζει) una persona con las propiedades que la caracterizan.’¹⁹⁷

El texto de Karayiannis clarifica lo que Leoncio, y con él Máximo el Confesor, entiende por ‘idioma’, concepto que, tal como pone de manifiesto, se acerca en gran medida a los accidentes de las categorías de Aristóteles. En efecto, para Leoncio los accidentes -entiéndase los idiomas- son la forma, el color, el tamaño, el tiempo, el lugar, los padres, el alimento, la educación y todo lo que les toca. Si comparamos los accidentes de Leoncio con los de Aristóteles, podemos hallar semejanzas y diferencias. Leoncio repite los de lugar y tiempo, mientras que añade otros como la forma, el color y el tamaño, que pueden ser incluidos entre los accidentes cualitativos aristotélicos, en tanto que expresan una cualidad del sujeto. Por su parte, accidentes leoncianos como los de alimento y educación parecen referirse al aristotélico de situación y pertenencia, mientras que el que hace alusión a la paternidad, puede responder a un accidente de relación, como es la relación paterno-filial. En cualquier caso, Leoncio no cierra la lista de accidentes que enumera, sino que la deja abierta: ‘todo lo que les toca’ convirtiendo el concepto de ‘idioma’ -si lo identificamos con el de ‘accidente’- en un término muy amplio y, en este sentido, ambiguo.

Es evidente, en definitiva, que el concepto de ‘idioma’ de Máximo tiene su fuente en las *Categorías* de Aristóteles, pero también es cierto que no se trata de una fuente directa, sino de una influencia mediada por los desarrollos teóricos que han tenido lugar sobre el tema a lo largo de los siglos que le preceden, siendo Leoncio de Bizancio el último eslabón de esa cadena. En efecto, los accidentes son, en la obra de Máximo, los idiomas, más como los enuncia Leoncio que como fueron descritos por el Estagirita.

¹⁹⁶ *Epílysis*, PG 86.2, 1909A. Aquí Karannyanis cita a Leoncio de Bizancio en referencia a la relación entre la hipóstasis y los accidentes.

¹⁹⁷ Leoncio de Bizancio, *Contra los nestorianos y los eutiquianos I*, PG 86-1, 1277CD.

5.2. Aspectos físicos y psicológicos

En efecto, si aceptamos que Máximo entiende por ‘idioma’ lo mismo que Leoncio, quien además lo identificaba con el término aristotélico ‘accidente’, aunque le da un sentido nuevo y distingue algunos que no aparecía en las *Categorías*. Entre éstos hay una serie de aspectos formales de la hipóstasis-como Bathrellos viene a llamar los idiomas-, aspectos físicos como la forma que un ser presenta, el color que le caracteriza y el tamaño que tiene. Con el concepto de ‘forma’ se refiere, con toda probabilidad, a la forma lineal con la que una hipóstasis aparece en el mundo. Por su parte, el idioma referido al color no se limita a la raza, el color de la piel o del pelo -en el caso de una hipóstasis humana-, sino que va más allá: si la forma es la representación o aparición lineal que establece límites entre la persona que aparece y el mundo, el color alude a lo que vulgarmente podríamos decir el ‘relleno’, es decir, posee un carácter material, no formal. En cuanto al tamaño, es un idioma relativo, en tanto que esta cualidad no tiene sentido si no es en relación con una unidad de medida, ya sea el metro o cualquier otro objeto existente. No obstante, los tres apuntan no tanto al aspecto formal, como sostiene Bathrellos, como al aspecto físico, el modo físico en que una persona aparece en el mundo. Es obvio, por otro lado, que estos idiomas son idiomas genéricos, en el sentido de que no hay un solo color, sino más colores, y que el color no se limita al color en su simpleza, sino que apunta igualmente a lo material, ‘trae a la vista’ lo material. En definitiva, el aspecto físico viene al mundo a través de la forma -aspecto formal de la hipóstasis-, el color -el aspecto material de la hipóstasis- y el tamaño -el volumen que ocupa la hipóstasis en relación con el resto del mundo, lo que puede ser denominado aspecto físico-relacional de la hipóstasis.

Sin embargo, los idiomas no sólo ofrecen información sobre el aspecto físico, tangible, observable, de la hipóstasis, sino también sobre la parte inmaterial, intangible, inteligible de ésta. Aunque en este caso, Leoncio de Bizancio no ofrece muchos detalles. Este hecho puede reabrir las sospechas sobre la asunción por parte de Cristo de los idiomas psíquicos humanos, recordando de este modo las teorías apolinaristas. No obstante, la apertura conceptual que deja Leoncio al final de su enumeración, esa especie de ‘etcétera’ que expresa con las palabras ‘todo lo que les toca’, parece dejar un hueco a los rasgos puramente psíquicos tales como la tendencia a la introversión o extroversión, la inteligencia o el ser más calmado o más nervioso. La misma estructura tripartita de la naturaleza viene a indicar que no sólo existen rasgos somáticos, sino también psíquicos e, incluso, noéticos o espirituales.

La información sobre el aspecto físico y psíquico que ofrecen los idiomas recuerdan al concepto científico moderno de ‘gen’. En efecto, la información genética que podemos encontrar en el núcleo de una célula eucariota son los idiomas, en tanto que éstos dan cuenta del tamaño, la forma, el color y todos los rasgos somáticos que de ellos derivan, mientras que dan cuenta, asimismo, de los rasgos psíquicos y mentales, inclusive las anomalías cromosómicas que una persona pudiera presentar en su ADN. Sin embargo, el conjunto de idiomas no se limita al ADN de la persona en cuestión, pues ofrece mucha más información que ésta en tanto que es un término que abarca una más amplia realidad. En cualquier caso, la comparación resulta interesante en la medida en que los genes sitúan los rasgos particulares no en la hipóstasis como realidad particular, sino en la naturaleza. En efecto, los genes son naturales, no personales; son físicos, no inmateriales; informan de la constitución natural de un hombre, no de su persona como tal. Este hecho es, en este sentido, ilustrativo, pues incide en la idea maximiana de que los idiomas no definen a la hipóstasis ni su información resulta suficiente para colmar el vacío ontológico que hace de la hipóstasis un ser – más que un concepto- indigente, carente de sentido. La genética moderna, como Máximo, nos informa de que los rasgos particulares -los idiomas- son constitutivos de la naturaleza, no de la hipóstasis, que continúa siendo un concepto vacío. Por otro lado, la teoría genética ha generado una profunda reflexión antropológica a su alrededor, con Richard Dawkins a la cabeza. Éste es el famoso autor de *El gen egoísta*, que plantea una realidad en la que el hombre no existe por sí mismo, sino que sólo funciona como un instrumento de la genética, un eslabón más en la cadena evolutiva de los genes. En otras palabras, las personas son recipientes vacíos que los genes usan para evolucionar y cumplir su objetivo de alcanzar la plenitud, el culmen del progreso evolutivo. En este sentido, se hace más palpable aún la necesidad que tiene la hipóstasis de poseer un principio propio, un sentido que la defina como tal, para que sea, como defiende Máximo, ‘en sí misma’, y no en otro. Para que su ser sea sinónimo de libertad y no un juguete al arbitrio de realidades externas a él.

5.3. Aspectos culturales

Los idiomas no se agotan en el aspecto material, sensible, observable de la hipóstasis, sino que va más allá, ofrece una información más detallada y completa de lo que podrían ofrecer los genes de una persona. Así como los idiomas ‘físicos’ y psíquicos son análogos al material genético, así también la información cultural o social, externa al

individuo pero que también conforma su individualidad y transforma su existencia, es ofrecida por los idiomas. De entre los idiomas que enumeraba Leoncio de Bizancio, el tiempo y el lugar, los padres, la educación y la alimentación pertenecen al ámbito de la cultura.

La hipóstasis, para tener una existencia concreta, debe insertarse, según el logos de los accidentes, en un espacio y un tiempo determinados, es decir, deben pertenecer a una cultura. En este sentido, no es lo mismo que una persona sea concebida, nazca y se desarrolle en Estonia, en Estados Unidos o en Angola, así como no es lo mismo el territorio de Estonia cinco siglos antes de Cristo que en el siglo XXI, así como no es lo mismo la California del siglo XX y la del siglo XIV. Es evidente, como la filosofía contemporánea se ha encargado de destacar, que el lugar y la época en la que se desarrolla una persona determina su existencia, en tanto que, para existir, debe ser insertada, siguiendo el logos de los accidentes, en una cultura determinada, y la cultura varía de unos territorios a otros y va evolucionando -sin necesidad de que esta evolución constituya un progreso- y cambiando a lo largo del tiempo. Así pues, aspectos culturales como la lengua y el relieve geofísico se derivan directamente de estos dos idiomas. El griego antiguo fue una lengua que favoreció la aparición de un tipo de pensamiento que ha venido a llamarse filosofía, mientras que los que no hablaban griego eran considerados ‘bárbaros’, pues no hablaban, sino que ‘barbareaban’. El sánscrito, con su tendencia a eternizar toda cosa a la que ponía nombre, también determinaba la manera de conocer y habérselas con el mundo. Esto es así porque el hombre conoce el mundo y se desarrolla en relación con él siempre a través de la lengua, y las lenguas no son del todo traducibles entre sí. No sólo los nombres, sino la estructura de las oraciones, la tendencia a colocar el sujeto delante del verbo o al revés, el uso habitual del hipérbaton, así como la sonoridad de las palabras, etc., determinan la forma en que el hombre se relaciona con el mundo. El relieve geofísico también determina la cultura y, por tanto, la existencia de cuantas personas se insertan en ella. No es lo mismo vivir en un paisaje desértico como el del Sáhara que en uno oceánico, lleno de verdes prados y acantilados rocosos. No es lo mismo vivir en un clima tropical que en Siberia. El aire, la luz, el mar, la montaña... todos estos elementos influyen de manera decisiva en la conformación de una persona, y el hecho de que hayan sido insertados en un enclave natural -o civilizado- concreto no es, como veremos más adelante, producto del mero azar, sino que obedece a razones eternas, los *logoi* de los accidentes.

Por otro lado, los idiomas de la paternidad, la educación y la alimentación no sólo están relacionados con los de lugar y tiempo, sino que dependen directamente de ellos, lo cual convierte al tiempo y el lugar en los principales idiomas culturales. En efecto, la paternidad encuadra a la hipóstasis en una subcultura familiar que pertenece a una cultura común. Esta paternidad, que liga a la persona a una cultura determinada, es el paso intermedio entre el espacio-tiempo y la inculturación. La paternidad, referido no sólo al padre sino también a la madre, tutor o quien de ello ejerza, juega un papel fundamental en la inculturación de una persona. Para que el hombre pueda habérselas con el medio cultural en el que se inserta, antes debe aprender cómo hacerlo, y ahí es donde aparece la educación como idioma. La mentalidad que caracteriza a una cultura, vinculada a la lengua en que se expresa, debe ser aprendida, y esto es posible porque, a través de la paternidad, el conjunto de los saberes acumulados por una cultura se va transmitiendo a las generaciones futuras. Esto es así con mayor intensidad en el caso de Máximo, pues él vivía en la Bizancio medieval, en la que la veneración de los mayores y la transmisión de la tradición poseía una gran relevancia. Finalmente, así como la mente debe ser alimentada a través de un conocimiento transmitido de generación en generación, también la alimentación juega un papel fundamental, en tanto que permite el desarrollo del cuerpo, dimensión natural a través de la cual el hombre puede aparecer en el mundo y, en este sentido, simplemente existir. La alimentación, igual que la educación, también depende estrechamente del lugar y el tiempo en que la persona es insertada, siendo además mediada por el idioma de la paternidad.

Según las palabras de Leoncio, que enumera unos idiomas ligeramente distintos a los accidentes aristotélicos, los idiomas ofrecen una información sobre el individuo mucho mayor que la mera cadena genética. En la filosofía de la cultura, a esta información se le conoce con el nombre de ‘memes’, un neologismo acuñado por Richard Dawkins en *El gen egoísta*. Según este autor, los memes

no son genes, y no tienen nada que ver con el ADN más allá de la analogía formal: mientras que los genes se transmiten por óvulos fecundados (o virus), los memes se transmiten por imitación. Si yo le enseño al lector a hacer un barquito de papel, un meme se transmite de mi cerebro al suyo.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Dawkins, R., *El cuento del antepasado: Un viaje a los albores de la evolución*, Antoni Bosh, Barcelona, 2017, p. 371.

Los idiomas análogos a los accidentes que Leoncio engloba bajo el genérico nombre de ‘educación’ resultan manifiestamente similares a esta concepción de ‘meme’. Así pues, ampliando los horizontes de los memes, podemos concluir que todo lo cultural, que el hombre ha percibido y aprendido a través de la paternidad y la experiencia de relación con la propia cultura, llega al hombre por mediación de los memes.

Del análisis del aspecto cultural de los idiomas se desprenden dos posibles conclusiones: 1) el concepto de idioma resulta tan amplio que sobrepasa los límites de la genética e, incluso, de la memética, necesitando, en consecuencia, un análisis más concienzudo y concreto; y 2) la falta de contenido de que adolece la hipóstasis puede llevar no sólo a un determinismo genético como el que fue expuesto en el apartado anterior, sino también a un determinismo cultural, sociológico o histórico. Respecto del primer punto, es evidente que el término ‘idioma’ resulta ambiguo debido a su amplitud. Este carácter genérico tiene su dimensión positiva, puesto que lo libera de cualquier sombra de reduccionismo, del ‘no es más que’ tan habitual también en la filosofía moderna. Pero esa ambigüedad también redundaba en una dimensión negativa del término, pues el lector es consciente de la falta de definición, que más parece una carencia argumentativa que una genialidad conceptual. En segundo lugar, si bien la ambigüedad y el carácter abierto del término permite despejar dudas sobre un reduccionismo del tipo ‘no es más que’, lo cierto es que la vacuidad que caracteriza a la hipóstasis, que continúa siendo un recipiente mendigando contenido, no cercena las sospechas de determinismo, pues si antes hablamos del determinismo genético de Dawkins, la dimensión cultural de la hipóstasis no puede ser menos determinante. ¿Está el hombre determinado por la cultura, la época histórica o la sociedad? En efecto, una persona es como un trozo de barro que va siendo moldeada por la cultura a través, entre otras cosas, de la educación, pero ¿qué pasaría si la cultura no sólo moldea el trozo de barro según su propio modelo, sino que también aporta el mismo barro? En otras palabras, ¿qué pasa si el contenido de la hipóstasis es la misma cultura? Es cierto que la moldea y, en este sentido, configura y determina la forma que adquiere la hipóstasis, pero ¿es sólo esto la hipóstasis o hay algo más? Un hombre es determinado por la cultura, e igualmente se dice de un hombre que es ‘un hombre de su época’, queriendo con ello significar que no puede abstraerse de ella, como tampoco puede hacerlo la razón misma. Un hombre inglés del siglo XX es, para bien o para mal, un hombre inglés y, a su vez, un hombre del siglo XX. La persona queda, por tanto, determinada por las circunstancias. La famosa sentencia de Ortega y Gasset de

que ‘Yo soy yo y mi circunstancia’, de ser escrita a la luz de las definiciones de Máximo estudiadas, debían de perder la referencia al ‘Yo’, pues éste no tiene contenido y se diluye en las circunstancias, así como el posesivo ‘mi’ que alude directamente a este ‘yo’, de modo que habría de ser reescrita como ‘La circunstancia es’.

El hecho de que los idiomas no definan la hipóstasis, sino que, en cierto sentido, constituya una injerencia externa, tanto en el caso de los idiomas psico-físicos (genética) como en los culturales (memética), no disipa la sombra del determinismo que amenaza con asfixiar cualquier anhelo de libertad. Si los idiomas fueran constitutivos de la hipóstasis, entonces la hipóstasis estaría determinada por ellos, aunque fuera internamente; por otra parte, si los idiomas son constitutivos de la naturaleza, como se ha puesto de manifiesto, entonces esa fatal determinación no dejaría de ser tal tan sólo porque sea considerada como una injerencia externa. La hipóstasis no es definida por los idiomas, pero sigue siendo indigente en cuanto a contenido, y, en consecuencia, peligra su identidad hipostática como una realidad no sólo distinta de las otras, sino con preeminencia sobre ellas.

Sin embargo, en este punto surge una cuestión fundamental: ¿cómo pueden pertenecer los idiomas culturales -lugar, tiempo, padres, educación, alimentación- a la naturaleza? En efecto, estos idiomas no pueden en ningún caso ser constitutivos de la naturaleza, como sí lo son los referidos a la dimensión psico-física del individuo. Estos idiomas están más allá de los límites naturales, más allá de cuanto está recogido en la cadena genética de las células que componen su cuerpo. No dan información sobre su constitución natural, sino que sirven para insertar a la hipóstasis en un lugar y un tiempo determinado, es decir, para hacer posible su existencia concreta. En estos términos, si bien los idiomas psico-físicos decimos que son naturales, el adjetivo más adecuado para los idiomas culturales es el de ‘existencial’. Existen, en definitiva, idiomas naturales e idiomas existenciales que ofrecen a la hipóstasis su ser en el mundo, que están contenidos en dicha hipóstasis, pero, a su vez, no aportan ningún significado sobre su ser más íntimo. Aquello que podríamos denominar el ‘sentido’ de su existencia.

5.4. Idiomas, modo de existencia y naturaleza

Como hemos visto, los idiomas que corresponden a la esfera de lo cultural pueden ser concebidos desde un punto de vista existencial, ya que informa acerca de las

condiciones y circunstancias concretas en que un hombre existe. El lugar y la época, el aquí y el ahora, determinan el desarrollo de una persona que, por su parte, sólo puede ser concebida en el marco de un espacio y tiempo concretos. Los idiomas con un carácter más existencial son el lugar, la época y los padres, pues éstos, al ser el punto de arranque de la personalidad del individuo, también condicionan de manera definitiva el desarrollo de su carácter. A estos siguen la educación y la alimentación, plenamente dependientes de la cultura. En este sentido, es correcto afirmar que existe una conexión muy estrecha entre los conceptos de hipóstasis y modo de existencia (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), pero esta relación debe ser estudiada con más detalle.

Muchos autores han asociado el modo de existencia a la hipóstasis, llegando incluso a establecer una relación de identidad entre ellos. Así, podría decirse, con estos autores, que el modo de existencia define la hipóstasis. Sin embargo, esta conclusión es errónea, como Demetrios Bathrellos se encarga de explicar en su *The Byzantine Christ*:

First, for Maximus, as we shall see shortly, person is not identical with mode of existence (with the ‘how’: or ὅπως of a being) but is distinct through its unique mode (τρόπος) from other persons. Secondly, the connection (not identification) between mode of existence and person must be applied to Christology, notably to the humanity of Christ, in a very nuanced way, so that we avoid the false dilemma of either depriving the humanity of Christ of its own particular mode of existence (and mode of willing and acting, as we shall see later) or of turning it into a human person.¹⁹⁹

Lo que resulta interesante de este pasaje de Bathrellos no es sólo que establezca una distinción explícita entre persona y modo de existencia, sino que, además, atribuye modo de existencia a la naturaleza (humana) de Cristo, de un modo similar al que podemos atribuirle los idiomas psico-físicos. Así, desde un punto de vista cristológico, Máximo sostendría, según afirma Bathrellos, que existe un modo de existencia para cada naturaleza, en tanto que la naturaleza humana, para poder ser verdaderamente, es decir, para ser en una hipóstasis -ἐνυπόστατος- y no ser sin hipóstasis -ἀνυπόστατος-, necesita, como resulta evidente, poseer un modo de existencia propio, de tal manera que podamos confesar que Cristo existe como hombre. Pero si Cristo existe como hombre, también existe como Dios, de modo que no sólo presenta el modo de existencia de la naturaleza humana asumida, sino también el modo de existencia de su original naturaleza divina.

¹⁹⁹ Bathrellos, D., *Op. Cit.*, p. 103.

Como cada naturaleza presenta su propio modo de existencia, así también cada naturaleza posee los modos correspondientes a sus distintas propiedades naturales, es decir, el modo de la voluntad y el modo de la energía. Así pues, contra la presunción de que el *τρόπος* viene a significar la orientación que la persona imprime a su naturaleza en su existencia, entendiendo la existencia como el horizonte de posibilidades que le abre el ser, y, por tanto, define el ser más intrínseco de la hipóstasis, Bathrellos viene a dejar claro que el modo de existencia, si bien puede manifestar al exterior el ser intrínseco de la hipóstasis, no la define como tal. En otras palabras, el modo de existencia no puede rellenar el vacío de contenido que existe en el concepto de hipóstasis.

Bathrellos no es el único que ha arrojado luz sobre esta cuestión, sino que otros autores como François-Marie Léthel y Bernardo de Angelis han hecho lo propio destacando otros aspectos igualmente relevantes al respecto. Léthel, uno de los autores que se han convertido en clásico en la investigación sobre Máximo, escribió en 1979 que existen distintos modos de existencia en el hombre: el modo de existencia anterior al pecado, el modo de existencia mediada por el pecado y el modo de existencia que supera el pecado²⁰⁰, los cuales son descritos en la segunda parte del *Opúsculo Teológico y Polémico I*, en el que Máximo desarrolla la situación del hombre santo -deificado- en el *eschaton*²⁰¹. El caso de De Angelis es tan interesante como el de Bathrellos, pues hace notar el doble modo de existencia en Cristo, con lo cual asume el carácter natural de éste:

Le controversie cristologiche conducono all'elaborazione di una nozione di ipostasi sintetica (concetto neocalcedoniano) che include la divinità e la piena umanità, anche nelle sue qualità individuali. L'ipostasi così unisce non solo due nature ma anche due *τρόποι* di esistenza. Ma l'ipostasi di Cristo è unica, e la sua natura umana (*οὐσία-φύσις*) può trovare la sua pienezza precisamente in relazione all'ipostasi.²⁰²

De Angelis, en primer lugar, habla de las cualidades individuales de cada naturaleza, entendiendo, por tanto, que los idiomas se sitúan en el plano de la naturaleza, y no de la hipóstasis. Aunque ignora la multiplicidad de idiomas según fueron enumerados por Leoncio de Bizancio, que indica la existencia no sólo de idiomas naturales, sino también de lo que he llamado 'idiomas existenciales', la alusión al carácter

²⁰⁰ Léthel F.-M., *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*, Éditions Beauchesne, Paris, 1979. Pp. 65-74.

²⁰¹ *Opusculum Theologicum et Polemicum I*, PG 091, 21D.

²⁰² De Angelis, B., *Op. Cit.*, p. 181.

natural de los idiomas por parte del italiano constituye asimismo una contribución más a la hipótesis defendida en estas páginas. En segundo lugar, De Angelis escribe explícitamente que ‘la hipóstasis une no sólo dos naturalezas, sino también dos modos de existencia’, aunque ‘la hipóstasis de Cristo es única’. El modo de existencia, por tanto, es natural, igual que lo es buena parte de los idiomas.

Los conceptos de ‘modo de existencia’ e ‘idioma’ presentan una relación estrecha, pues ambos constituyen una mediación entre la realidad particular y la común, entre la persona y la naturaleza. Los idiomas constituyen la naturaleza individual, así como el conjunto de elementos que hacen posible la existencia de la persona, de modo que, para que una naturaleza común pase a existir en una persona particular, antes debe darse este paso. Esta mediación apunta a una especie de ‘transparencia’, en tanto que los idiomas hacen posible la manifestación exterior de la hipóstasis, que, por definición, es lo que ‘subyace’. Es por ello que Máximo precisó la cláusula de la identidad con la partícula διὰ: los idiomas no definen a la hipóstasis en sí misma, pero sí la transparentan. Esto es posible porque los idiomas constituyen el modo en que una hipóstasis aparece en el mundo, o, en otras palabras, su modo de existencia.

5.5. El λόγος de los accidentes

Por último, es interesante recuperar el concepto de ‘λόγοι de los accidentes’ de Leoncio de Bizancio que, para el presente, podemos reescribir como ‘λόγοι de los idiomas’. A la luz de la maximiana teoría de los λόγοι, según la cual el λόγος debe ser entendido no como razón, sino en clave de ‘voluntad de Dios’, los idiomas, en tanto que poseen sus propios λόγοι, no son productos de la casualidad. Cada hombre es insertado en un lugar y un tiempo determinados porque Dios quiere, es decir, con una intención determinada que permanece inaccesible a nuestro conocimiento. También el aspecto físico de cada hombre se integra en el universo con un determinado propósito, e igualmente sucede con su configuración psíquica, aunque en ambos casos existe una plasticidad evidente, pues, como veremos en el capítulo VII al analizar la teoría de Cvetkovic, existe un inestimable hueco en la existencia del hombre en el que éste puede intervenir. A través de los idiomas, la naturaleza, volviéndose individual, determina el aspecto y la constitución física y psíquica del hombre, pero esta determinación no es definitiva, puesto que existe una flexibilidad, igualmente prevista por la naturaleza en

forma de idioma, que permite al hombre crecer y desarrollarse a partir del ejercicio de su libertad. Todos los idiomas, tanto los psico-físicos, correspondientes a la dimensión natural del hombre, como los culturales, pertenecientes al ámbito de lo existencial, responden a un logos concreto, están ahí porque Dios quiere, pues Dios deja lugar a la libertad, pero no a una ceguera azarosa.

6. Conclusión

Tras el desconcierto provocado por la definición de la *Epístola XV* y la cláusula de la identidad de la fórmula de las naturalezas, el análisis de la definición de la hipóstasis como una esencia con idiomas tampoco deja indiferente al lector moderno. La razón estriba en la constante recurrencia a la identidad entre la naturaleza, realidad común, y la hipóstasis, realidad particular. En efecto, cuando Máximo afirma que la hipóstasis es una esencia con idiomas, está con ello confesando que la persona es un compuesto formado por dos dimensiones distintas, la esencia (οὐσία), sinónima de la naturaleza común, y los idiomas, que forman parte de la naturaleza individual.

Para comprender qué son exactamente los idiomas, la clave nos la ofrece el conocimiento de la cuestión principal de la controversia entre Leoncio de Bizancio y los nestorianos: mientras que éstos identificaban la persona, entendida en términos de apariencia, con los idiomas, Leoncio aceptaba que Cristo, igual que la estructura natural humana, también asumió la apariencia -el conjunto de idiomas- de un hombre, y esta apariencia es, efectivamente sustancial. En este sentido, los nestorianos afirmaban que la apariencia humana de Cristo evidenciaba la existencia de una persona igualmente humana, mientras que Leoncio no dejó de confesar una sola persona en Cristo. Para ello distinguió entre el conjunto de rasgos particulares que presenta una persona y la realidad intrínseca de la persona misma: los idiomas no constituyen la persona, no la definen como tal, razón por la cual la ascensión por parte de Cristo de idiomas humanos que le permiten aparecer como hombre en el mundo no conllevan necesariamente la duplicidad de personas. En efecto, en Cristo hay un solo sujeto, una sola persona que subyace a la apariencia humana y divina dada por los idiomas.

La cuestión entonces es: si los idiomas no son constitutivos de la hipóstasis, ¿a qué realidad pertenecen? Leoncio responde que los idiomas pertenecen a la naturaleza, de la que constituye su dimensión particular. De ello se desprende una doble dimensión

de la naturaleza: una dimensión general -estructura, propiedades- y una dimensión particular -el conjunto de los idiomas. Máximo el Confesor, cuando define la hipóstasis como una esencia con idiomas, está, por tanto, afirmando que la persona es igual a la naturaleza general más la naturaleza particular, o, lo que es lo mismo, que la persona es, al fin y al cabo, la naturaleza. Y, en este sentido, a pesar de que esta otra definición aporta una información nueva, lo cierto es que no termina de definir la hipóstasis en su ser más intrínseco, no acaba de liberar a la persona de los límites de la naturaleza.

Por otro lado, los idiomas no son únicamente de carácter natural, como son los que describe a la persona desde una perspectiva psico-física y pueden ser similares a los genes, sino que, como ha sido puesto de manifiesto, existe también una serie de idiomas que escapan a lo natural y se inscriben más en el ámbito de la cultura o, por decirlo con mayor precisión, en la dimensión de la existencia. Es el caso del lugar y el momento, el aquí y el ahora, dos idiomas que posibilitan lo que los existencialistas modernos han venido a llamar el ‘ser arrojado al mundo’, es decir, la existencia. Ese lugar y ese tiempo concretos a los que una hipóstasis ha sido enviada, junto con la paternidad, determina el modo en que la persona en cuestión experimentará su desarrollo hacia la plenitud. Sin embargo, estos idiomas existenciales, como aquellos de carácter psico-físico, no son fruto de la casualidad, pues Dios ‘no juega a los dados’. En tanto que, como ha dicho Leoncio de Bizancio, existe el ‘logos de los accidentes’, y los accidentes son sinónimos de los idiomas, éstos no son fruto del azar, sino que cada idioma responde a un logos, y este logos, según lo entiende y lo explica Máximo en el *Ambiguum* 7, constituye no sólo la razón, sino la voluntad de Dios. La multiplicidad de idiomas que caracterizan en su particularidad a la hipóstasis responde a sendos λόγοι o voluntades de Dios (θελήματα Θεοῦ). En otras palabras, una persona vive en un lugar y tiempo determinados porque quiere Dios, es educado y alimentado por una persona concreta porque quiere Dios, es inteligente, alto, rubio o pálido porque quiere Dios. Pero esta cuestión será desarrollada en los dos siguientes y últimos capítulos.

Recapitulando: el análisis de la definición de la hipóstasis como una esencia con idiomas conduce a la conclusión de que, como señala V. Karayannis, es el conjunto de idiomas el que caracteriza externamente a la hipóstasis, y no cada idiomas tomados uno por uno²⁰³. Lo que particulariza a la hipóstasis no son los idiomas, sino la relación de

²⁰³ Karayannis, V., *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Beauchesne, París, 1972, p. 45. Máximo asume esta idea de Leoncio de Bizancio (*Epilysis*, PG 86-2, 1945C).

todos los idiomas entre sí en un determinado individuo, una concurrencia de idiomas que no se da en el resto de los individuos y que lo hace, en su aspecto físico y cultural, único y distinto del resto de hipóstasis de la misma naturaleza.

Los idiomas constituyen el punto de encuentro, la intersección, entre la hipóstasis y la naturaleza. Todos ellos, desde los que pertenecen al ámbito de la naturaleza, identificados con los genes, hasta los que se inscriben en una dimensión más existencial, identificados, en parte, con los memes de R. Dawkins, se encuentran a caballo entre la realidad común y la realidad particular. Constituyen el paso de lo general a lo concreto, de lo común a lo particular, de la naturaleza a la persona. Pero no son atribuibles a la hipóstasis como tal, con lo cual no pueden colmar el vacío en que el concepto de hipóstasis permanece sumido.

Los idiomas son todos los elementos particulares concebidos por separado y que en su conjunto constituyen la particularidad de la hipóstasis en relación con las demás hipóstasis. Son elementos que permiten distinguir a una hipóstasis de otra según su tamaño, el color de sus ojos, sus tendencias anímicas o psicológicas, etc., y la época en que viven, el lugar en el que nacen, la comunidad en la que crece y se desarrolla, etc. Es información acerca de la hipóstasis, pero es una información relativa, ya que dichos elementos configuradores de la particularidad de un individuo sólo sirven para distinguir una hipóstasis de otra. Por tanto, son elementos que pertenecen a la hipóstasis, pero a un nivel externo. En otras palabras, la hipóstasis no se agota en sus idiomas particulares, pues de lo contrario se identificaría con la naturaleza individual, cosa que Leoncio de Bizancio rechazó explícitamente en sus escritos contra los nestorianos. La hipóstasis es algo más, va más allá de la multiplicidad de idiomas. Y, aunque la hipóstasis recoge en una unidad la multiplicidad de los idiomas, tampoco agota su definición en dicha unidad. La hipóstasis también contiene la naturaleza y ello no implica que la naturaleza sea su explicación.

Ni la dimensión psico-física natural ni la dimensión cultural existencial son capaces de ofrecer el contenido que la hipóstasis mendiga, pues si así fuera, la realidad hipostática quedaría anclada en un estático dualismo. Es necesario, por tanto, que la hipóstasis presente una nueva dimensión que, integrando lo natural y lo existencial, supere esta dualidad, unificándola. Y ésta es la dimensión del sentido, pues lo que la hipóstasis es *propiamente* no es el conjunto de idiomas, sino su razón de ser. Es precisamente el descubrimiento de esta razón de ser el cometido del siguiente capítulo.

TERCERA PARTE

TEOLOGÍA Y PERSONA

Capítulo sexto

LA TEORÍA DE LOS LÓGOI

Hay sol y es un hermoso día, sin duda -dijo-. Pensé que los elfos no amaban otra cosa que la luna y las estrellas: pero esto es más élfico que cualquier otra cosa que yo haya conocido alguna vez, aún de oídas, me siento como si estuviera dentro de una canción, si usted me entiende.

(Sam, en *El Señor de los Anillos. La Compañía del Anillo*, de J. R. R. Tolkien)

1. Antecedentes de la teoría de los λόγοι

El de *logos del ser* (λόγος τοῦ εἶναι) es un concepto que, según refiere David Bradshaw²⁰⁴, constituye uno de los aspectos más ‘intrigantes’ de toda la patrística griega. Este autor ha estudiado los orígenes de la teoría de los *logoi* y el concepto tal como ha ido evolucionando a lo largo de la historia del pensamiento cristiano bizantino hasta llegar a Máximo el Confesor. Para ello analiza las diferentes concepciones de autores como los alejandrinos Filón, Clemente y Orígenes, que confluyen en el siglo IV en la obra de Evagrio Póntico, pensadores estoicos como Diógenes Laercio, Padres la Iglesia como Gregorio Nacianceno, Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa. Bradshaw define el *logos del ser* como la ‘esencia intrínseca’ (inner essence) de las cosas, el valor y el significado que tienen los seres creados a ojos del creador.²⁰⁵

La idea de una correspondencia existente entre los seres sensibles y una idea inteligible que constituye su principio encuentra su origen en el pensamiento de Platón. Esta correspondencia inteligible es entendida por el judío helenizado Filón de Alejandría

²⁰⁴ Bradshaw, D., *The logoi of beings in Greek Patristic Thought*, en *Toward an ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives of Environment, Nature and Creation*, Ed. Bruce Foltz and John Chrissavgis, Fordham University Press, 2013, pp. 9-22. En este caso, Bradshaw señala que “One of the most intriguing aspects of Greek patristic thought about nature is the concept of the *logoi* of beings.” (p. 9).

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 9.

en términos de proyecto, de paradigma o modelo según el cual el Dios creador -ya entendido en clave bíblica- lleva a cabo su creación de cada ser. En otras palabras, Filón concibe a Dios como un arquitecto que elabora en su mente un proyecto de la ciudad antes de comenzar a construirla. En este sentido, ya el ‘proyecto’ del ser que vendrá a ser el *logos* constituye una realidad que preexiste a la creación, en tanto que es el paradigma eterno previo al ser creado temporal. Sin embargo, el *logos* de Filón aún se mantiene limitado a una visión puramente mental e inteligible, probablemente debido a que el *Logos* no es hipostatizado, sino que consiste en una especie de dimensión de Dios, o Dios visto desde un punto de vista racional. Será con el desarrollo del pensamiento cristiano cuando el *Logos*, al ser identificado con Cristo, comience a ser entendido como una persona divina distinta del Padre. La concepción del *Logos* como una persona en lugar de como mera razón será decisiva para los desarrollos teóricos posteriores acerca del *logos* del ser, llegando esta teoría a su cenit en la filosofía de Máximo el Confesor. En cualquier caso, la teoría filoniana del *logos* ejercerá una influencia decisiva en el devenir del pensamiento cristiano a través de los alejandrinos Clemente y Orígenes, que asumirán buena parte de sus desarrollos teóricos.

Por su parte, también los estoicos desarrollaron su teoría sobre el *logos* del ser, aunque insertándolo en un cosmos increado y con una idea de *logos* marcadamente inmanente. Diógenes Laercio sostiene que el inmanente Dios *logos* está presente en todos y cada uno de los seres, además de dibujar un universo dinámico en el que las cosas no son, sino que devienen, crecen, están siempre en movimiento. En este sentido, Diógenes también habla de ‘razones seminales’ (σπερματικοί λόγοι), concibiendo de este modo el *logos* como una semilla que tiende a crecer²⁰⁶. Del mismo modo, para los estoicos Dios *Logos* provee el contexto de nuestra existencia, tanto la física como el contexto -de un modo similar a los idiomas de los que habla Máximo, que también poseen su propio *logos*-, además del significado y el propósito, incluyendo también, y eso es lo más importante, el ser individual con sus razones seminales individuales²⁰⁷.

²⁰⁶ “God is one and the same with Reason (*nous*), Fate, and Zeus; he is also called by many other names. In the beginning he was by himself; he transformed the whole of substance through air into water, and just as in animal generation the seed has a moist vehicle, so in cosmic moisture God, who is the seminal reason (*spermatikon logon*) of the universe, remains behind in the moisture as such an agent, adapting matter to himself with a view to the next stage of creation.” (Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* VII. 135-136, trans. R. D. Hicks in the Loeb edition; citado por David Bradshaw, *Op. cit.*, p. 10).

²⁰⁷ Bradshaw, D., *Op. Cit.*, p. 11.

El pensamiento cristiano bebió de la fuente estoica, pero tuvo que despojar al concepto del logos del ser de sus atribuciones materialistas. El primero en hacerlo fue Orígenes, quien, además, recibe de Filón la teoría del proyecto previo a la creación:

Ya que pienso que igual que una casa y un barco se construyen o diseñan de acuerdo con los planos del arquitecto, teniendo la casa y el barco como su principio los planos y pensamientos (λόγους) en el artesano, todas las cosas han venido al ser también de acuerdo a los pensamientos de lo que serán, que fueron prefigurados por Dios en la sabiduría, ‘pues Él hizo todas las cosas en la sabiduría’ (Sal 103, 24)²⁰⁸.

La reminiscencia filoniana de Orígenes es manifiesta, pero el pensador cristiano aporta un elemento fundamental al denominar ‘logos’ al plano o proyecto del arquitecto. Asimismo, el logos de Orígenes hace referencia directa al Logos, la segunda hipóstasis de la Trinidad, que, aunque subordinada a la del Padre y considerada la primera creación, es distinta de ella²⁰⁹. Se establece de este modo un estrecho vínculo entre el Logos del Prólogo al cuarto Evangelio y los proyectos con base en los cuales cada ser ha sido creado. De esta idea se desprende además la bondad de todo ser creado, en tanto que su principio está en Dios:

Para la declaración referente a cada una de las cosas creadas, ‘Dios vio que era buena’ significa: Dios percibió el bien en los *logoi* de cada cosa, y vio cómo cada cosa creada es buena en relación con los *logoi* de acuerdo con los cuales vinieron al ser.²¹⁰

Así se fue configurando la teoría de los λόγοι que recibiría Máximo el Confesor de la tradición cristiana que le precedía. Orígenes fue, pues, quien sentó las bases de esta teoría en consonancia con el pensamiento cristiano, viendo el concepto de ‘logos’ a la luz de la revelación de Juan en el prólogo de su evangelio. Ya el traductor de Orígenes al inglés,

²⁰⁸ Origen, *Commentary on John* I.19.114, Trans. Ronald E. Heine, 2 vols., Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1989-1993. Para el original en griego véase *Origène: Commentaire sur Saint Jean*, editado y traducido por Cécile Blance, Les Éditions du Cerf, París, 1966-1982, 4 vols. Citado por David Bradshaw en inglés y traducido por mi en Bradshaw, D., *Op. Cit.*, p. 11: “For I think that just as a house and a ship are built or devised according to the plans of the architect, the house and the ship having as their beginning the plans and thoughts (*logous*) in the craftsman, so all things have come to be according to the thoughts of what will be, which were prefigured by God in wisdom, “For he made all things in wisdom” (Ps. 103.24).”

²⁰⁹ El subordinacionismo en el que cae Orígenes y que, entre otras cosas, le lleva a afirmar que la oración debe dirigirse exclusivamente al Padre, se debe probablemente a que su pensamiento es, a la vez, muy temprano y ambicioso, de modo que supera los límites de lo que posteriormente se consolidaría como doctrina cristiana.

²¹⁰ Orígenes, *Ibid.*, XIII.42.280, citado por David Bradshaw, *Op. Cit.*, p. 12.

Ronald E. Heine, mantiene que el alejandrino entendía el *λόγος* como ‘propósito’ (purpose) de cada ser. De este modo, según Heine, ya en el siglo III el concepto de ‘logos’ vino a adquirir un cariz existencial, en tanto que indicaba el propósito que Dios había planificado para cada uno de los seres creados. Sin embargo, existen indicios de que Heine se haya adelantado a los acontecimientos, atribuyendo a Orígenes unas nociones que probablemente ni él mismo suscribiera. En este sentido, Bradshaw afirma que el propósito está por hacer, mientras que Orígenes entendía que el *logos* estaba perfectamente presente en cada ser y era visible su bondad a través de él²¹¹. Las palabras de Bradshaw ignoran la posible múltiple dimensión de este concepto, tal como se da en Máximo y veremos más adelante. En cualquier caso, el carácter anticipado y prematuro, y en muchos casos balbucientes, a la par que ambicioso, del pensamiento de Orígenes, hace pensar que el alejandrino concibió el logos como vínculo de la cosa creada con el Dios creador, significando su ser más intrínseco y entendido en clave de diseño, paradigma o proyecto, pero en ningún caso hay indicios de que este término aluda igualmente a un propósito o a una misión, cosa que, como veremos, sí ocurrirá en la obra de Máximo. Orígenes colocará las razones seminales de los estoicos en un mundo trascendido por su creador, y, en este sentido, el concepto de ‘logos’ se mantiene dentro de los límites de la mente de Dios, inscrito en un área puramente racional o intelectual. De hecho, Orígenes hereda de Filón la idea del Logos como la unidad del mundo inteligible que constituye el patrón del mundo sensible.

Los Capadocios heredarán la teoría de Orígenes, pero la traducirán a la doctrina establecida en Nicea, entendiendo al Logos como persona divina al mismo nivel que el Padre, es decir, compartiendo una misma esencia divina, sin menoscabo de ningún tipo. Eusebio de Cesarea sostiene que el Logos se inserta en el orden de lo racional, pues

Es la palabra de Dios porque el Todopoderoso ha puesto en él los *logoi* que hace y crean todas las cosas, dejándole la tarea de gobernar todas las cosas y dirigiéndolas por la razón y en orden.²¹²

Evagrio Póntico da un giro decisivo a la teoría de los *logoi*, entendiendo por éstos no tanto la presencia de Dios en el mundo material como el principio a través del cual el hombre puede ‘escapar’ de la materia. En efecto, el intelectualismo de Evagrio es

²¹¹ Bradshaw, D., *Ibidem*, p. 12.

²¹² Basilio de Cesarea, *On First Principles* I.2.10, citado por Bradshaw, D., *Op. Cit.*, p. 13.

acusado, en tanto que denigra la materia, además de hacer más férreos aún los límites que encierran al logos en la esfera de lo racional-intelectual. Sus seguidores, conocidos sencillamente con el nombre de ‘origenistas’, llevarán al extremo el intelectualismo de Evagrio en los siglos venideros. Éstos serán los primeros adversarios teológicos de Máximo, cuando éste se encontrase en los círculos monásticos de Oriente. Pero esta cuestión será objeto de estudio en los siguientes apartados.

Son interesantes los avances que tienen lugar en el siglo VI sobre el logos, sobre todo en el caso de Juan de Escitópolis²¹³, Pseudo-Dionisio y Leoncio de Bizancio, tres autores que ejercerán una influencia decisiva en la configuración del pensamiento maximiano. Fue el de Escitópolis el primero que, inspirado por el *Corpus Dionisiacum*, definió los λόγοι como voluntades de Dios (θελήματα Θεοῦ). Por su parte, Leoncio de Bizancio no sólo atribuyó un λόγος al ser común, sino también al ser particular, llamándolo ‘logos del ser por sí mismo’ (λόγος κατ’ἑαυτόν), aunque todavía lo enmarcaba en el orden de lo racional. Será Máximo el que, finalmente, integrará todas estas teorías y las tematizará, especialmente en los *Ambigua*, dando forma a una de las teorías filosóficas más originales de la Edad Media.

2. Origenismo evagriano: la preexistencia de las almas

Sobre Orígenes recayó una sombra de herejía durante muchos siglos que impidió el reconocimiento que realmente merece, pues se trata sin duda del primer gran filósofo cristiano de la historia. Él fue, de hecho, quien planteó las grandes cuestiones filosóficas del cristianismo, como la de la libertad y la gracia, que seguirán siendo objetos de debate hasta el mismo siglo XXI²¹⁴. La influencia de Orígenes, no obstante, permaneció siendo muy fuerte incluso después de su condena, sobre todo en los círculos monásticos donde el origenismo, tal como fue desarrollado por Evagrio Póntico, impregnaba toda la base de

²¹³ Juan de Escitópolis, también conocido como Juan Escolástico, fue obispo de la ciudad de Escitópolis durante el periodo comprendido entre 536 y 550. En la línea que posteriormente seguirá Máximo, Juan de Escitópolis defendió la teoría de las dos energías de Cristo frente a su adversario Severo de Antioquía. Urs von Balthasar atribuye a Juan de Escitópolis la autoría de buena parte de los *Scholia* de Máximo el Confesor, aunque esta hipótesis ha sido ampliamente discutida (Oakes, E. T., Moss, D., *The Cambridge companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 206).

²¹⁴ Es, por ejemplo, la cuestión principal de la obra principal de Henri de Lubac sobre el sobrenatural, y, actualmente, autores como John Milbank desarrollan su filosofía a partir de la respuesta que de Lubac ofrece a esta importante cuestión filosófica.

su espiritualidad. El propio Máximo bebió de esta fuente y, en este sentido, debe ser considerado origenista en tanto que asume su terminología y su estructura platónica. Sin embargo, como veremos más adelante, Máximo tradujo a la ortodoxia cuanto en el origenismo se extralimitaba, corrigió las fallas de estas teorías y devolvió su terminología a la reflexión teológica ortodoxa. Entre otras cosas, si bien asumió la estructura triádica de los origenistas, no aceptó el orden de su contenido, sino que lo invirtió, solucionando así la difícil cuestión de la preexistencia de las almas.

Por otro lado, si bien Orígenes ha sido conocido por ser la base teórica o el padre fundador al que se remontan los herejes de los siglos siguientes -Eusebio de Cesarea, Evagrio Pónico o Severo de Antioquía, entre otros-, también Orígenes debe ser concebido como la fuente última de los desarrollos teológicos ortodoxos de los Capadocios y Máximo el Confesor. Existen, por tanto, dos vías de influencia origenista, una herética y otra ortodoxa, aunque el nombre de Orígenes haya sido habitualmente asociado al ala heterodoxa.

Máximo asume, por tanto, la terminología origenista y su estructura, por lo que debe ser considerado, en este sentido, un origenista más. Es más, es el conversor del origenismo heterodoxo a la ortodoxia fijada en los concilios. Orígenes, según Máximo, podía ser entendido en clave ortodoxa, como hará también con el Pseudo-Dionisio, cuya fórmula teándrica para referirse a la energía de Cristo parecía alinearlos con los monofisitas de corte severiano que confesaban una sola naturaleza compuesta. Sin embargo, debido a la sombra de herejía que recayó sobre Orígenes debido a las teorías de sus seguidores heterodoxos, una parte importante de su obra se perdió, hasta el punto de que su pensamiento no llegó a Máximo por medio de la lectura directa de sus obras. Máximo probablemente leyó algunos florilegios de la doctrina ascética y espiritual de Orígenes, pero no su obra teológica, la cual le llegó sesgada por las tesis origenistas condenadas en el concilio de Constantinopla del año 543²¹⁵. El Orígenes que en los círculos monásticos llega a Máximo el Confesor es, por tanto, el del origenismo evagriano, es decir, las tesis de la filosofía origeniana tal como fueron interpretadas por Evagrio Pónico, quien

²¹⁵ Respecto de la recepción de la obra directa de Orígenes por parte de Máximo el Confesor, señala Luigi Manca: “Il Confessore avrebbe conosciuto Origene anzitutto attraverso le tesi condannate da Giustiniano (543), ma non si esclude che vi sia stata anche una conoscenza diretta, almeno di alcuni scritti, soprattutto del *De Principiis*. Il nome di Origene ricorre una sola volta in tutta l’opera massimiana.” (Manca, L., *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma, 2002, p. 135). El nombre de Orígenes, como señala Manca, tan sólo lo menciona Máximo en PG 090, 120B.

recupera las categorías origenianas de estabilidad (στάσις), movimiento (κίνησις) y creación (γένεσις) para elaborar, como veremos a continuación, su propia filosofía.

2.1. *Uso de Gregorio Nacianceno*

Las tesis de Orígenes llevadas al extremo, que vinieron a conocerse bajo el nombre de origenismo, fueron condenadas en el Concilio de Constantinopla del año 543, pero los origenistas no cesaron en su empeño doctrinal y se mantuvieron activos en los debates que se sucedieron en los siglos venideros. Sin embargo, ya no podían apoyar sus argumentos sobre la autoridad del nombre de Orígenes, sobre cuya obra se ceñía una pesada sombra de herejía. Tuvieron que buscar otro autor que gozara de reconocida fama y de cuyas obras se pudieran extraer pasajes que pareciesen refrendar sus posiciones.

No fue difícil encontrar en Gregorio de Nacianzo a la figura ideal para colmar sus ambiciones, y esto fundamentalmente por dos motivos: 1) su obra estaba escrita con un lenguaje poético y era dada al simbolismo, de manera que muchos de sus pasajes podían resultar ambiguos o, al menos, eran susceptibles de diversas interpretaciones; y 2) gozaba de una autoridad indiscutible que se fue forjando a partir de su muerte y más concretamente a partir del concilio de Calcedonia del año 451.

La fama de Gregorio el Teólogo -así fue llamado después del concilio de Calcedonia- llegó a ser tal, que sus escritos fueron considerados textos revelados, casi tan sagrados como los mismos textos bíblicos. En el mundo bizantino era el autor más citado después de la Biblia, y pronto se formó una tradición de autores que realizaban comentarios a sus discursos y homilías. En esta corriente de comentaristas se inscribe Máximo el Confesor, que emprende la difícil tarea de explicar diversos pasajes ambiguos o necesitados de interpretación de la obra de Gregorio Nacianceno y el Pseudo-Dionisio Areopagita, este último entonces poco conocido y considerado el obispo del siglo I que fue convertido por san Pablo en el Areópago de Atenas, y lo hizo a petición de dos monjes, Juan de Cícico y un cierto Tomás. El resultado es el conjunto de escritos más conocido de Máximo el Confesor desde el punto de vista filosófico, los *Ambigua ad Johannem* y los *Ambigua ad Thomam*. En cualquier caso, en esta serie de escritos, cuyo fin es dilucidar el pensamiento verdadero de Gregorio de Nacianzo respecto de algunas cuestiones que en su obra parecen difíciles de interpretar, está plasmada la consideración que san Máximo tenía del santo en cuestión. En el *Ambiguum 19*, en el punto 2, Máximo escribe a su correspondiente Juan:

Nuestro padre bendito San Gregorio, siendo plenamente purificado por la filosofía práctica de todo lo que habitualmente desvirtúa la naturaleza humana, y con su intelecto rigurosamente imbuido por las cualidades del Espíritu Santo (a causa de su dedicación a la contemplación divina), a través de su verdadera iniciación en el conocimiento verdadero, experimentando las mismas cosas que los sagrados profetas, y con estas palabras él enumera para nosotros las diferentes formas de profecía.²¹⁶

Y no está de más reproducir un pasaje del Prólogo a los *Ambigua ad Thomam* referente a la autoridad de que gozaba el Nacianceno en aquel tiempo entre los autores cristianos de Bizancio:

Estas cosas pertenecen a ciertos pasajes en los escritos de Dionisio y Gregorio, estos altamente elogiados y benditos y verdaderos hombres elegidos, quienes desde el principio fueron escogidos por Dios de acuerdo con su divino propósito. Ellos recibieron dentro de sí mismos la efusión de la sabiduría, que verdaderamente puede ser alcanzada por los santos, y dejando de lado una vida conforme a la naturaleza se ocuparon de la substancia del alma y abrazaron al Cristo único y viviente, quien -para decir algo de aún mayor grandeza- llegó a ser el alma de sus almas, manifestándose a través de todos sus actos, palabras y pensamientos, con lo cual uno está convencido de que los pasajes citados más adelante tuvieron de autor no a ellos, sino a Cristo, quien por la gracia se cambió por ellos.²¹⁷

2.2. *La tríada reposo-movimiento-creación*

El origenismo evagriano, al que Máximo dirige prácticamente todos sus *Ambigua*, presenta varias tesis controvertidas desde el punto de vista de la doctrina consolidada en las actas conciliares, basada en la tradición filosófica de los Capadocios. La tesis origenista que Máximo combate con mayor insistencia es la de la preexistencia de las almas en Dios, aunque también está en juego, por otro lado, la doctrina de la apocatástasis en la crítica desarrollada en el *Ambiguum* 7, como más adelante veremos.

Tal y como fue desarrollada por Evagrio Póntico y sus discípulos, la teoría gira en torno a tres conceptos: estabilidad (στάσις), movimiento (κίνησις) y creación (γένεσις), que tienen lugar uno detrás del otro en este mismo orden. En este caso el orden de los

²¹⁶ *Ambiguum* 19, p. 2. También manifiesta su admiración hacia el venerado teólogo en otros pasajes: “Viendo la inmensa sabiduría que Dios dio a este sagrado y gran maestro de la verdad...” (*Ambiguum* 21, p. 1); “Siendo completamente inspirado por la Palabra, el gran maestro...” (*Ambiguum* 32, p. 2).

²¹⁷ *Ambigua*, Prólogo, Pár. 3. PG 091, 1032A.

factores sí altera el producto, pues constituye la premisa de la idea de la preexistencia de los seres en Dios, incluso previamente a la creación, que se sitúa en el tercer momento, posterior al movimiento. La teoría viene a afirmar que en el principio ya existía una estabilidad original de las almas en la plenitud de Dios, en la que una multiplicidad de almas idénticas, libres y racionales se agrupaban bajo la unidad divina. En otras palabras, en el comienzo era el reposo de unas almas sin distinción de naturalezas y coexistentes con Dios.

Los origenistas, a los que Máximo se refiere despectivamente con el apelativo de ‘helenos’ (Ἑλληνικός), con el que en aquella se designaba a los paganos, citan un pasaje de Gregorio de Nacianzo en el que el venerado teólogo señala, de pasada, que los hombres somos ‘partes de Dios’ (μοῖρα Θεοῦ), intentando mostrar el acuerdo que existe entre su pensamiento y la teoría origenista de la preexistencia de las almas. En la misma cita, el teólogo añade que estas partes de Dios ‘cayeron de lo alto’, lo que es entendido por los origenistas como una nítida alusión al movimiento (κίνησις), que constituye el segundo concepto de su tríada metafísica. Según los origenistas, en la estabilidad original se produce una especie de hartazgo o aburrimiento (κόρος) que conduce a las almas a alejarse de Dios por su libre decisión. Esta afirmación resulta controvertida, como Máximo pondrá de manifiesto en el *Ambiguum* 7, dado que la plenitud, para ser realmente tal plenitud, nunca puede, por definición, aburrir a nadie, y si lo hace, es que no es la plenitud, y, en este caso, la fe es deficitaria y está abocada al fracaso, es nihilista, puesto que lleva en sí la nada. Para Máximo, nada existe que no posea voluntad natural, ya en un sentido más racional, como en el caso de los hombres, ya en un sentido más básico, como en el caso de los animales, las plantas y el resto de los seres, que tienden a la autoconservación y, en última instancia, a la plenitud final en Dios. La plenitud es el fin último, aquello que debe satisfacer por entero esa tendencia natural que es la voluntad, y si Dios no es capaz de ofrecer esa plenitud, es que ésta no existe, y si ésta no existe, tampoco existe el propio Dios. He aquí el motivo de controversia que Máximo ve en esta teoría y que, como más tarde se verá, lo llevará a elaborar sólidos y lógicos argumentos a comienzos del *Ambiguum* 7, el escrito dedicado precisamente a la crítica del origenismo evagriano. En cualquier caso, el movimiento (κίνησις) es concebido como una realidad ontológicamente negativa, de alejamiento respecto del ser original. En otras palabras, el movimiento es el pecado, la ὑβρις, la soberbia o arrogancia del ser que piensa que puede hallar una plenitud propia, lejos del alcance del Dios omnipotente. El movimiento es el

pecado, es un movimiento de alejamiento de Dios. Es, en pocas palabras, la caída de los seres racionales. Dios, por su parte, reacciona a este alejamiento llevando a cabo la creación del mundo (γένεσις), que no sería una creación *ex nihilo* en sentido estricto. En consecuencia, la creación, dadas las condiciones en que ha sido concebida, no es una realidad querida en sí misma por Dios, sino que tiene sentido únicamente como respuesta de Dios a la acción pecaminosa de las almas preexistentes. Dios, para devolverlas a su lugar de origen, para hacer efectivo su retorno a la plenitud, las encierra en distintas naturalezas y en los límites de la corporalidad -aquí aparece entonces la idea de diferencia-, que dificultará en mayor o menor medida el ejercicio de su racionalidad en función de su grado de alejamiento de Dios. El objetivo de Dios es enseñarle el camino de retorno a la estabilidad originaria a través de las penas de un mundo alejado de la plenitud divina, entendiendo el cosmos como un lugar de expiación de culpas y el cuerpo como una prisión de la cual el alma debe despojarse a través de una práctica ascética de purificación. Evagrio diseñó un ascenso espiritual triádico, comenzando por la práctica de las virtudes que libera al hombre de la gravedad del cuerpo (πράξις), siguiendo por el paso intermedio de la contemplación de las realidades inteligibles (θεωρία), a través de la cual se hace efectiva la liberación de la multiplicidad del discurso mental (διανοία), y, finalmente, la deificación (θεώσις), un acto puramente intelectual mediante el cual se une a Dios tras haber aniquilado previamente todo asomo de diferencia.

Evagrio Póntico, en definitiva, diseñó un esquema triádico, estabilidad originaria-movimiento de alejamiento-creación del mundo, a través del cual explica el devenir del ser y que posee consecuencias no sólo para una visión teórica del mundo, sino que determina de un modo decisivo la manera de estar en él.

2.3. Cuerpo y movimiento como realidades negativas

La teoría origenista de la preexistencia de las almas contiene, pues, en sí misma la raíz del nihilismo ateo al sugerir que los seres distintos de Dios puedan en algún caso experimentar un cierto tipo de hartazgo en la plenitud divina, que es la plenitud de todos los seres. Si usamos la terminología de Juan Escoto Eriúgena, Dios en un primer momento, la *natura naturans*, ofrecería una plenitud tan deficitaria que sería incapaz de colmar la voluntad del ser creado, mientras que Dios en el *eschaton*, la naturaleza que ni

crea ni es creada, después del paso por el ‘valle de lágrimas’ que es la creación, pasaría a ser concebido como el ‘mal menor’.

Sin embargo, la presencia oculta del nihilismo no es la única consecuencia que una intuición aguda como la de Máximo el Confesor es capaz de vislumbrar en el origenismo evagriano. De entre éstas, las más importantes son la negatividad del movimiento en tanto que constituye la descripción física del pecado; la relativización de una creación que se convierte en una realidad indigente, pues depende directamente del pecado; la idea de una creación en términos de purgatorio, de castigo divino, de prisión de la cual hay que escaparse a través de la expiación de las culpas; el carácter negativo y provisorio de la diferencia; la relativización de la creación que, basándose en el grado de alejamiento, establece una jerarquía que ensalza unas realidades para despreciar otras; y, finalmente, la propuesta de una disciplina ascética cuyo fin es la liberación de la prisión cósmica y la aniquilación de la diferencia, lo cual lleva, asimismo, a una concepción cristológica muy cercana, si no perfectamente idéntica, al monofisismo.

En primer lugar, el movimiento aparece como un estado negativo del ser, mientras que el reposo constituye la perfección del ser. Las reminiscencias platónicas de los origenistas son evidentes en este caso, pues son incapaces de concebir el movimiento en términos positivos. La κίνησις origenista es caída, imperfección, carencia de ser, alejamiento hacia la nada. Es la descripción física del pecado, fruto del aburrimiento que los seres, todos idénticos y racionales, experimentan hallándose en la estabilidad originaria de la plenitud divina. La perfección está en lo inmóvil, pues nada se mueve sino es por tendencia a la perfección, que en sí misma es inmóvil. El movimiento es imperfección, falta de ser que busca su plenitud. Por ello el hartazgo experimentado (κόπος) sólo puede significar que la estabilidad originaria permite la carencia de perfección, con lo cual Dios aparecería como incapaz de plenificar el ser. En cualquier caso, los origenistas asumen las ideas de bondad del reposo y carencias del movimiento propias de la filosofía platónica.

En segundo lugar, los origenistas mantienen que el acto de la creación no es querido por sí mismo, no estaba, por así decirlo, en los planes de Dios en un principio. Es a partir del movimiento de los seres que con Él coexisten que Dios decide crear el mundo. Esta creación, por tanto, no es un fin en sí mismo, sino que constituye un medio para volver a la estabilidad rota. De este modo, la creación no tiene sentido por sí misma, sino que existe en relación de dependencia con el pecado. Es, en este sentido, una realidad

funcional, intermedia, provisoria, que no tiene visos de permanecer una vez consumada la redención para la cual existe.

Esta indigencia ontológica de la creación, medio y no fin, accidente y no sustancia, propicia la concepción del cosmos como una prisión, como un valle de lágrimas en el que el ser coexistente con Dios debe pagar por su pecado, expiando sus culpas. No hay nada de bueno en el mundo, lleno de horror y sufrimiento, puesto que su fin es que los seres se percaten del error que han cometido al alejarse de Dios, que entiendan que lejos de Dios hay horror y sufrimiento. Dios crea un mundo negativo, horrible, para que el hombre lo compare con la estabilidad originaria y desee volver a ella para hallar una plenitud que no le satisface del todo, pero que constituye el ‘mal menor’.

Por otro lado, la idea de que las almas que preexistían en una unidad estable y original en la presencia de Dios eran todas idénticas y racionales nos lleva a la conclusión de que poseen una visión negativa de la diferencia. Igual que asumen el argumento platónico de la bondad del reposo frente a la indigencia ontológica del movimiento, los origenistas también oponen la positividad de la identidad de todos los seres a la negatividad de la diferencia. En este sentido, esta idea se corresponde con la pareja de opuestos unidad-multiplicidad. En tanto que el ser pasa de la unidad a la multiplicidad, se desvirtúa, mientras que el paso de la multiplicidad a la unidad le confiere más ser, una mayor consistencia ontológica. En idénticos términos, la igualdad pura de todos los seres omite las diferencias y lo conducen a la unidad, y, en tanto que van eliminando las diferencias, van ascendiendo en su camino al ser, mientras que cuando ‘cae’ en la diferencia, va dispersándose su ser en la multiplicidad. En consecuencia, la práctica ascética sólo tiene sentido como eliminación de las diferencias, haciendo efectivo de este modo el retorno a la estabilidad originaria, como sostiene Evagrio Póntico. La mística de los origenistas es, por tanto, una mística de la disolución de las diferencias, de la indeterminación del ser, respondiendo, por tanto, a la teoría de la absorción del hombre en la divinidad.

En quinto lugar, Dios crea las cosas de una manera determinada en función de su grado de alejamiento. De este modo, Dios establece una clara jerarquía en los seres siguiendo la lógica de la justicia de dar a cada uno lo que le corresponde. Los seres que menos se han alejado de Dios reciben un castigo leve y son traídos a una existencia natural racional, más cercana al mundo inteligible y a Dios. Los que más se han alejado de Dios son encerrados sin piedad en una naturaleza férrea, limitada, incluso cruel. Los seres que han sido traídos a la existencia con naturaleza humana han recibido un castigo leve,

mientras que los que se han alejado un poco más, han sido encorsetados en las naturalezas irracionales de las bestias. Un hombre, por tanto, no sólo ocupa un puesto más alto en la jerarquía de los seres debido a su carácter de mediador, que además conlleva una responsabilidad de custodia del resto de criaturas, sino que su elevada posición significa estar en posesión de un mayor grado de bondad que el del resto de animales. Establece, por tanto, una jerarquía de la creación en términos morales: el hombre es ontológicamente superior al resto de bestias debido a que en el estado previo a la creación ha sido moralmente superior; desde la otra cara, un gato es ontológicamente inferior a un hombre debido a que durante la estabilidad originaria ha sido moralmente inferior. Un hombre es, por definición, ‘mejor’ que un gato. La bondad o maldad de cada naturaleza es directamente proporcional al grado de alejamiento que cada ser haya experimentado respecto del Creador antes de la creación. La diferencia de naturalezas no sólo es negativa de por sí, en tanto que depende del pecado, sino que establece asimismo un código a partir del cual es posible establecer una clasificación moralista de los seres, desde el más bueno hasta el más malo. Esta consecuencia no es, sin embargo, menos importante que la negatividad del mundo y de la diferencia por derivarse de ellas.

En este sentido, es evidente que la tarea del individuo creado es deshacerse de la naturaleza en la que ha sido encerrado como en una prisión. Esto deriva en una teoría de la práctica ascética, desarrollada por Evagrio Póntico, que posee unos claros tintes intelectualistas. La corporalidad sólo es buena en tanto que debe ser negada para poder alcanzar la meta de la deificación, en la que todo signo de diferencia queda completamente anulado. La práctica ascética debe, en este sentido, consistir en cortar de raíz las pasiones, que son vistas como movimientos de alejamiento respecto de Dios. El hombre debe apartarse del mundo, reprimir las pasiones, orar sin cesar, acallar los pensamientos y aplastar toda búsqueda de una identidad diferente, hasta llegar a una plenitud igual a la que experimentó en la estabilidad originaria previa a la creación, pero distinta en tanto que resulta preferible, como un mal menor, al mundo provisional al que han sido arrojados. Es una *scala Coeli* dividida en tres pasos: la práctica de las virtudes, la contemplación de las realidades inteligibles y la deificación. Máximo asumirá el esquema, pero cambiará notablemente la perspectiva, pues el paradigma cósmico en el que se mueve es sustancialmente distinto. La mística de la indeterminación y de la anulación de la diferencia que podemos encontrar en Evagrio Póntico y en sus seguidores

origenistas, será sustituida en Máximo por una mística de la determinación, de potenciación de la diferencia en tanto que cumple el logos propio de su ser.

Asimismo, la ascética evagriana conduce a un tipo de cristología muy cercano al monofisismo. La tendencia a la negación de la naturaleza humana del monje se corresponde con una negación de la naturaleza humana de Cristo, en favor de la naturaleza divina, que debe llegar a serlo todo en cada ser, sin que subsista ningún asomo de diferencia. No hay nada bueno en la naturaleza, de modo que nada de ella debe entrar en los planes divinos de salvación.

La preexistencia de las almas es, sin embargo, el principal argumento que Máximo se propone desmontar, aunque lo hará con tal lucidez que integrará todos los conceptos en un esquema que solucionará todas las consecuencias negativas estudiadas en el presente epígrafe.

3. Corrección maximiana: la preexistencia de los logoi

La misión de Máximo es hacer ver que Gregorio en ningún momento suscribe la tesis de la preexistencia de las almas, ya que no explicita que la caída haya tenido lugar antes de la creación, y, rechazando la interpretación origenista, proponer una nueva interpretación a la luz segura de la ortodoxia. Los argumentos del *Ambiguum 7* que desembocan en la teoría de los *logoi* han sido estudiados en múltiples monografías, en particular las de Polycarp Sherwood²¹⁸, para quien la refutación del origenismo evagriano constituye el punto central de la filosofía de Máximo y la fuente de la cual mana el resto de su pensamiento.

Para refutar esta tesis origenista, que ya fue condenada en Constantinopla en el año 543, Máximo desarrolla tres argumentos muy lúcidos. En primer lugar, plantea que, si aceptamos que efectivamente hubo una estabilidad original de las almas en la plenitud de Dios y, en un momento dado, estas almas se hartaron de dicha situación y cayeron a este mundo corporal del que tienen que liberarse, en el momento en que esta liberación suceda y sea efectivo el retorno a la estabilidad original, ¿qué garantiza que no se vuelvan a

²¹⁸ Sherwood, P., *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, Pontificiae, Universitatis Gregoriana, Roma, 1955. Sherwood fue uno de los primeros autores que pusieron de relieve la originalidad de la filosofía de Máximo, en especial la teoría de los *lóγοι* como consecuencia de su refutación del origenismo.

aburrir de nuevo, propiciando la reiteración de todo este proceso? ¿Hay alguna razón por la que este movimiento de expansión y contracción no se repita *ad infinitum*?

¿Qué prueba tienen de ello? Pues si esto que dicen fuera cierto, necesariamente se sigue que los seres racionales, cuando se encuentren en las mismas circunstancias, serán sometidos a los mismos cambios *ad infinitum*. Pues nadie que a través de la experiencia haya sido capaz al menos una vez de despreciar algo no encontrará razón para cesar de hacerlo por toda la eternidad. Y si los seres racionales han de ser arrastrados de este modo, y no han de tener esperanza alguna en un fundamento inamovible en la Belleza, ¿qué condición más miserable que ésta podría ser posible?²¹⁹

A este interrogante Máximo añade una posible objeción de los origenistas: la garantía de que esta repetición infinita no tenga lugar es la experiencia por la que pasan los seres caídos. Los seres, una vez que prueban las penas de una existencia lejos de Dios, preferirán la estabilidad original a la que retornan, aunque ésta les provoque hastío. La respuesta de Máximo a esta posible objeción tiene que ver con la cuestión del carácter absoluto o relativo de Dios: si fuera cierta esta objeción, entonces Dios no sería deseable en sí mismo, sino en relación con la experiencia de lo opuesto. Si Dios aburre, pero es preferible a la experiencia de su opuesto, entonces Dios sería el ‘mal menor’. Necesitaría de lo otro para ser deseado, lo cual, en palabras de Máximo, es blasfemia. Máximo entiende, junto a los Capadocios y Pseudo-Dionisio, que Dios es deseable de por sí, que es una plenitud rebotante que no puede ser atrapada bajo ningún concepto y que, por tanto, no puede ser controlada, con lo cual jamás podrá despertar aburrimiento. Éste es provocado por la sensación de control, mientras que Dios es lo único que escapa a nuestro control, y si creemos entenderlo (y, por ende, controlarlo), no es a Dios a quien estamos entendiendo, sino a un ser distinto de Dios. En consecuencia, lo que los origenistas entienden por Dios no es Dios realmente, sino algo que se le parece, que es finito y que, por consiguiente, puede provocar hartazgo. Dios es, en conclusión, Aquél más allá del cual nada es deseable ni inimaginable.

En tercer lugar, Máximo desarrolla un argumento típicamente filosófico acerca del movimiento (κίνησις) y del reposo (στάσις), relacionándolo con los de causa (αίτια) y fin (τέλος). Todos los seres tienen causa y fin, y todos los seres tienden a su causa como fin, pues la causa y el fin son uno y el mismo. La tesis de Máximo es, pues, que tan sólo está

²¹⁹ *Ambiguum* 7.4, PG 090, 1069C.

en reposo aquel ser que tiene en sí su causa y su fin, y esto sólo se da en Dios. Los seres creados tienen su causa en Dios y, por tanto, también su propio fin. Dios es la causa y el fin de todos los seres creados, que, al ser Dios ontológicamente distintos a ellos, están siempre en un movimiento constante que tiende hacia Dios, ya sea con un movimiento sensible o intelectual. De este modo, Máximo arguye que los seres distintos de Dios, al tener su causa fuera de sí, no es posible que estén originalmente en reposo. Dios está en reposo porque Él es su causa y fin, pero los seres no hallarán el reposo hasta que no se unan a Dios, al que tienden por naturaleza.

En definitiva, Máximo argumenta en primer lugar contra la idea origenista del pecado como ‘hartazgo’ (κόρος), pues ésta pone en entredicho el carácter absoluto de Dios, que es el principio y fin de toda filosofía cristiana. La teoría del pecado como un acto previo a la creación, consecuencia de la teoría de la preexistencia de las almas, será desmontada a continuación a través de una lúcida interpretación de la expresión ‘partes de Dios’ (μοῖρα Θεοῦ) del Nacianceno, que dará lugar a su teoría de los *logoi*.

3.1. *Preexistencia de los λόγοι e inversión de la tríada metafísica*

En ningún momento niega Máximo que exista ‘algo’ eterno en nosotros, ‘algo’ que preexiste a la creación. La cuestión está entonces en dilucidar en qué consiste este ‘algo’ que hace que podamos ser interpretados como ‘partes de Dios’, como hace Gregorio Nacianceno. He aquí una de las tesis más originales de Máximo, que será el punto de partida de su teoría de los *λόγοι*²²⁰: aquello en nosotros que preexiste en la creación no es nuestra realidad sustancial, sino la voluntad de Dios para con nosotros. El argumento que esgrime es como sigue: Dios crea el mundo mediante un acto de libre voluntad, luego la voluntad de crear el mundo precede al acto de la creación, y la voluntad para con los seres creados precede a la voluntad del acto creador, de modo que la voluntad de los seres creados precede a los seres creados y, por tanto, es eterna. En otras palabras, somos

²²⁰ Es importante señalar aquí que usamos el término griego para evitar malas interpretaciones, ya que el término ‘logos’ es entendido habitualmente como razón, como discurso o racionalidad, mientras que el modo en que Máximo lo entiende es distinto, de manera que si lo traducimos por estas acepciones, no estamos entendiendo el mensaje de Máximo, pero si lo traducimos como lo entiende Máximo, se pierde el impacto que la palabra λόγος tiene para la filosofía griega en general y cristiana en particular, sobre todo sus resonancias joánicas que identifican al Logos supremo con la segunda persona de la Trinidad.

queridos por Dios desde antes de ser creados²²¹. Nuestra existencia responde, por tanto, a la voluntad de Dios.

Máximo identifica la voluntad de Dios con el λόγος, tesis muy original la suya, con un argumento de autoridad, señala que Pseudo-Dionisio define los λόγοι como ‘buenas voluntades’ (ἄγαθα θελήματα) de Dios. No obstante, fue Juan de Escitópolis, autor que media entre Pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor, el que acuñó la expresión θεία θελήματα (divinas voluntades) para definir los λόγοι. En cualquier caso, Máximo asume esta definición y la tematiza como estos dos autores no llegaron a hacer, elaborando una genial teoría que lo convierte en uno de los autores más originales de la Edad Media.

Cada uno de los seres creados alberga en sí un λόγος propio, dándose una doble relación: Cristo-Λόγος está de esta forma presente en cada uno de los seres, y cada uno de los seres está asimismo en Cristo. Pues la multiplicidad de λόγοι correspondiente a todos los seres creados se resumen bajo la unidad del Λόγος del Evangelio de san Juan²²². El λόγος de cada ser, que constituye la presencia de Cristo en él, es la voluntad de Dios para con dicho ser, una voluntad que precede a su creación. En este sentido se dice que somos ‘partes de Dios’.

Esta voluntad también es entendida en dos aspectos: por un lado, como causa (αἰτία), ya que es la razón de su ser, y por otro como fin (τέλος) o propósito (σκόπος), ya que es el proyecto que Dios tiene para dicho ser. Pero si el ser nos viene dado como la causa, el λόγος como propósito de nuestra existencia debe ser llevado a cabo por cada uno de nosotros en el ejercicio de nuestra libertad y nuestras facultades vitales. La existencia humana es dinámica, está en proceso hacia el cumplimiento de su λόγος, pero no en virtud de una determinación histórica, sino por nuestra libre elección (προαίρεσις). El λόγος, entendido como propósito de nuestra existencia, a cuyo cumplimiento estamos llamados todos los seres racionales, es la unión con Dios (θεώσις), pero cada uno lo lleva a cabo según su modo personal de existir (τρόπος τῆς ὑπάρξεως).

²²¹ Esta idea recuerda al pasaje evangélico en que Jesús dice a Natanael “Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de la higuera, te vi.” (Jn 1, 48).

²²² Máximo enfatiza en el párrafo 7.20 el carácter apofático del Λόγος en relación con los seres creados. (PG 091, 1081BC).

En virtud de nuestra libre decisión, podemos estar más o menos cerca de la senda marcada por el λόγος, y en este sentido se dice que somos más o menos partes de Dios. No todos son Dios en la misma medida:

Él [un hombre santo] es ‘parte de Dios’, por tanto, en la medida en que existe, ya que debe su existencia al λόγος del ser (λόγος τοῦ εἶναι) que está en Dios, y es ‘parte de Dios’ en la medida en que es Bueno, ya que debe su bondad al λόγος del ser-bien (λόγος τοῦ εὖ εἶναι) que está en Dios; y es ‘parte de Dios’ en la medida en que es Dios, debido al λόγος de su ser eterno (λόγος τοῦ ἀεὶ εἶναι) que está en Dios.²²³

Hay, en consecuencia, diversos niveles de participación en Dios: el ser (εἶναι), que nos viene ya dado por el acto creador de Dios; el ser-bien (εὖ εἶναι), que entra en el ámbito de nuestra autoridad (ἐξουσία) y que precisa del ejercicio de nuestra libre decisión (προαίρεσις); y el ser-eterno (ἀεὶ εἶναι), que viene dado por la deificación, en la que la gracia (χάρις) sustituye a la libre decisión como elemento esencial.

Es interesante observar cómo Máximo, llevado por el celo de la ortodoxia en su refutación de la tesis origenista de la preexistencia de las almas, desarrolla una teoría de corte existencial acerca del sentido de la existencia que seguirá presente en el resto de sus obras posteriores, tanto las más metafísicas (los *Ambigua*²²⁴, fundamentalmente), como las que trata de las dos voluntades en Cristo y tiene una orientación más cristológica y antropológica (en especial los *Opúsculos Teológicos y Polémicos*²²⁵).

3.2. *El alma y el cuerpo son creados simultáneamente*

Tras haber explicado en qué sentido se dice que somos ‘partes de Dios’, entendiendo que lo eterno en nosotros es la voluntad de Dios para con nosotros y no nuestra realidad sustancial, manteniendo así la radicalidad de la diferencia ontológica, Máximo sostiene

²²³ *Ambiguum* 7.22, PG 091, 1084BC.

²²⁴ En el *Ambiguum* 41, uno de los más conocidos de Máximo, este carácter existencial está presente cuando expone que el propósito de la existencia humana consiste en superar las cinco polaridades del ser hasta alcanzar la deificación por la gracia, asumiendo el esquema triádico de la ascética evagriana (πράξις-θεωρία-θεώσις), aunque matizándolo mediante la inclusión de ideas sacadas de la lectura de Pseudo-Dionisio y Pseudo-Macario. El carácter existencial de la filosofía maximiana impregna el resto de los *Ambigua*, ya sea explícitamente o a través de su estilo. Los *Ambigua* constituyen, pues, la base metafísica que Máximo elaboró previamente a su participación en la controversia contra los monotelitas.

²²⁵ En este conjunto de obras se dedica a refutar el monotelismo y el monoenergismo, nuevas variantes del monofisismo, así como el nestorianismo, que, según él, aboca en última instancia al monofisismo. En estos escritos se centra en el acto de la decisión y el ejercicio de la libertad, sin perder el carácter existencial al que aludimos.

que el cuerpo y el alma fueron creados de manera simultánea, rechazando la tesis origenista de que el cuerpo fue creado como el lugar de expiación de las culpas de un alma que le precedía. Y Máximo no sólo sostiene la simultaneidad de cuerpo y alma, sino que además asevera que no los podemos concebir separados uno de otro. El alma existe en relación al cuerpo, y el cuerpo en relación al alma, y ninguno de los dos tendría sentido si no es considerado junto al otro. El hombre es, por tanto, un ser esencialmente compuesto.

Una de las consecuencias más significativas de esta tesis maximiana es que el cuerpo se convierte en una realidad querida por Dios en sí misma, y deja de ser una respuesta al pecado de las almas, como mantenían los origenistas. De la tesis origenista de la preexistencia de las almas podemos extraer una concepción del hombre como ser escindido, atrapado en una naturaleza corporal que le es absolutamente ajena. Máximo, en cambio, lo entiende como un ser compuesto de alma y cuerpo, que se entrelazan e integran para formar la unidad de la persona. Por otro lado, este carácter compuesto del ser humano llevará a Máximo a entender al hombre como un crisol de la creación, que se halla en el medio de las cinco polaridades del ser, a cuya integración estamos llamados:

La primera de estas [divisiones], dicen, es la que distingue la naturaleza increada de la totalidad de la naturaleza creada, que recibe su ser a través del proceso de la creación. (...) La segunda es aquella de acuerdo con la cual la totalidad de naturaleza, que ha recibido su ser a través de la creación de Dios, es dividida entre lo inteligible y lo sensible. La tercera es aquella de acuerdo con la cual la naturaleza sensible se divide en cielo y tierra. La cuarta es aquella que divide la tierra en paraíso y tierra habitada; y la quinta es la que divide el hombre, que está por encima de todo -como un crisol que contiene todas las cosas, mediando naturalmente a través de sí mismo todos los extremos divididos, y quien por designio ha sido beneficiosamente colocado entre todos los seres- está dividido en masculino y femenino, poseyendo manifiestamente el potencial para llevar a unidad todos los extremos a través de sus medios por naturaleza, en virtud de este característico atributo de estar relacionado con los extremos escindidos a través de su propia composición.²²⁶

Otra consecuencia destacada es de carácter soteriológico: como la corporalidad es querida por Dios, la deificación, fin al que todos los hombres estamos llamados desde antes de la comisión del pecado original, no excluye nuestra naturaleza corporal y la peculiaridad de nuestra persona. Máximo el Confesor se cuida siempre de no excluir del plan de salvación ninguna de las propiedades de la naturaleza humana, con el fin de que sea salvada sin menoscabo de ningún tipo, salvo el pecado, que no forma parte de ella.

²²⁶ *Ambiguum* 41.2, PG 091, 1305AB.

Así pues, tras la muerte, que es cuando tiene lugar de modo pleno la deificación final, el hombre no será un ser meramente inteligible, como sostenían los origenistas, sino que seguirá manteniendo una suerte de forma corporal, aunque iluminada con la luz del espíritu.

La experiencia mística no excluye los elementos anímicos propios de la naturaleza corporal, tales como la pasión, el placer y el gozo:

Este estado, provocado por la contemplación de Dios y la experiencia de la alegría que le sigue, ha sido bien descrito como placer (ἡδονήν), pasión (πεισιν) y gozo (χαράν).²²⁷

A pesar de describir en los *Capita de Caritate* la experiencia mística como ἀπάθεια (ausencia de pasiones), ésta debe ser entendida más bien como imperturbabilidad. Máximo describe el ascenso del hombre a Dios como un camino marcado por una cadena de decisiones libres por el bien, que lleva al hombre a potenciar la opción buena y palidecer la menos buena, lo cual aboca a la inmutabilidad del hombre, que ya no oscila entre opuestos al estar su senda perfectamente enderezada hacia el bien. Máximo asume que las pasiones son buenas en sí, ya que son naturales y, por tanto, creados por Dios, pero que se pueden desvirtuar debido al ejercicio del libre albedrío²²⁸ que desvía la voluntad gnómica²²⁹ hacia el no ser en lugar de lo que realmente es. Esta postura contrasta visiblemente con el marcado intelectualismo de Evagrio Póntico, que define la deificación como una experiencia exclusivamente intelectual²³⁰.

La mística de Máximo es, por consiguiente, una mística de la determinación personal, a diferencia de la mística de la disolución o absorción en la divinidad propia del

²²⁷ *Ambiguum* 7.27. PG 091, 1088CD.

²²⁸ En este aspecto la teoría de Máximo el Confesor guarda muchas semejanzas con la de Agustín de Hipona. Luigi Manca, partiendo de una insinuación de Urs von Balthasar, ha llevado a cabo un estudio de comparación de ambas teorías y una investigación de la posible recepción del africano en la obra del palestino.

²²⁹ Así traduzco γνώμη, si bien también puede ser traducido por ‘disposición de ánimo’ (Larchet, J.-C.) o, sencillamente, ‘voluntad reflexiva’, en tanto que incluye en su proceso la deliberación (βουλευσις). En cualquier caso, Máximo se refiere a la voluntad que pertenece a la persona y que, por tanto, está relacionada con nuestro libre albedrío, a diferencia de la voluntad natural (θέλημα φυσικόν), que constituye una propiedad de la naturaleza. La voluntad gnómica y la voluntad natural a veces pueden estar enfrentadas, ya que la voluntad natural tiende siempre hacia la conservación del ser y hacia el λόγος de la naturaleza, mientras que la voluntad gnómica oscila entre contrarios, entre el ser y el no ser, entre lo bueno y menos bueno, etc., y puede, en consecuencia, desviarse hacia la destrucción de su propio ser.

²³⁰ Manuel Belda, en su artículo *La preghiera continua secondo Massimo il Confessore*, en *Annales Theologici*, nº 2, vol. 26, 2012, pp. 305-322, pone de manifiesto esta diferencia entre la mística de Máximo el Confesor, que la entiende como una experiencia extática en la que el amor juega el papel principal, y la de Evagrio Póntico, para el cual la experiencia mística es puramente intelectual. Sin embargo, como señala Marcus Plested y he puesto de manifiesto en el capítulo sobre las fuentes, Máximo se inspira en el Pseudo-Dionisio y la mística del corazón del Pseudo-Macario.

origenismo evagriano. Para explicar cómo es posible la unión del hombre con su creador en la experiencia mística, sin que queden menoscabadas de ningún modo la persona y la naturaleza humana, Máximo usa habitualmente la metáfora del hierro y del fuego. El hierro encendido, sin dejar de ser hierro, adquiere la naturaleza del fuego. Puede, por tanto, cortar debido a la energía que corresponde a la naturaleza del hierro, pero también puede quemar debido a la energía que corresponde a la naturaleza del fuego. De este modo, el hierro y el fuego se hacen uno, sin que haya en esta unidad mezcla ni confusión, pues en un mismo acto podemos discernir la energía de cortar y la energía de quemar. Así sucede en la deificación, en la que el hombre se hace Dios sin perder su personalidad y manteniendo su naturaleza.

3.3. Continuidad creación-salvación

De los argumentos de Máximo en el *Ambiguum* 7 se pueden extraer varias consecuencias que soluciona los escollos origenistas, estableciendo una continuidad entre creación y salvación que en los autores evagrianos se había perdido. Recapitulando, los λόγοι eternos y previos a la creación incluyen la diferencia, tanto natural como personal, de los seres proyectados. En tanto que las criaturas sólo ‘preexisten’ en Dios como proyectos o voluntades y no como realidades sustanciales, no pueden haber cometido pecado alguno previamente a su creación. La creación es, a su vez, no solamente intelectual, sino también corporal, constituyendo ambas realidades el compuesto alma-cuerpo en que esencialmente consiste el hombre desde su origen y en su λόγος eterno.

La voluntad de Dios (λόγος) es previa a la creación del cuerpo y el alma, pero también es previa al pecado. Esto hace al λόγος independiente del pecado original. En otras palabras, la causa del ser natural y personal no es el pecado. Ni el ser ni tampoco el propósito de la existencia dependen del pecado, pues le son previos. Es decir, el ser ha sido creado con un propósito que no es la salvación del pecado, sino la plenitud de Dios, ya que dicha plenitud o estabilidad (στάσις) no ocupa el primer momento de la tríada metafísica, sino el último. En este sentido, la concepción maximiana del pecado difiere sustancialmente de aquella origenista, pues ya no tiene lugar durante una estabilidad originaria de las almas en la plenitud de Dios, sino que, quien lo comete lo hace después de haber sido creado con un propósito independiente de dicha comisión e inserto en una existencia incompleta, siempre en camino hacia su fin último que es la unión con el

Creador. El pecado no es, entonces, un hartazgo (κόρος) de la plenitud, no es aburrimiento del absoluto, pues una concepción tal es, como ha demostrado Máximo, a todas luces insostenible y contradictoria. En efecto, el pecado ya es ὕβρις, una desviación soberbia de quien busca su plenitud por el camino del ‘ego’ (φιλαυτία)²³¹ en lugar del abandono en la gracia. El pecado es un error en la búsqueda del cumplimiento del λόγος, al que todo ser tiende por naturaleza, una desviación de la voluntad gnómica (γνώμη) que pretende hallar plenitud sin salir de sus propios límites. El pecado ya no es hartazgo (κόρος) del absoluto, sino la búsqueda del absoluto al que se tiende por la senda incorrecta. De este modo Máximo, como buen discípulo del Pseudo-Dionisio, salvaguarda el carácter absoluto y trascendente de Dios, que, por definición, jamás podrá provocar aburrimiento.

Por otro lado, el modo negativo en que los origenistas evagrianos entienden el movimiento (κίνησις) viene a ser corregido por Máximo. No existe una estabilidad originaria perfecta, aunque capaz de provocar hastío, sino que el ser es creado en movimiento. El ser creado es, por definición, movimiento, pues el que es incompleto tiende a su plenitud como su fin último. El universo maximiano es, en este sentido, un universo dinámico, siempre en movimiento. Así lo expresa Vladimir Lossky:

Este pensamiento encuentra su desarrollo en san Máximo, para el cual las criaturas se definen ante todo como seres limitados, lo que quiere decir, para Máximo, que tienen su fin fuera de ellas mismas, que tienden hacia algo, que están en movimiento perpetuo. Donde hay diversidad y multiplicidad, hay movimiento. Todo está en movimiento en el mundo creado, tanto lo inteligible como lo sensible.²³²

El movimiento ya no consiste en un alejamiento del ser como sostienen los origenistas, sino que es un ascenso, una tendencia natural (θέλημα φυσικόν) a la plenitud que es positiva en tanto que responde al λόγος de la naturaleza. El pecado consiste, por tanto, en un desvío, una creencia errónea de que se puede alcanzar la plenitud por la vía del no ser, de la ausencia de bien, de la ausencia de belleza, el cual es considerado un atajo que, finalmente, no lleva a ningún sitio. Este desvío tiene sus consecuencias y produce serias limitaciones tras su comisión, pero en absoluto cambia el λόγος de su ser. El propósito de la existencia no es liberarse del pecado, sino la plenitud en Dios, un fin que es previo al pecado y que permanece también después de él.

²³¹ Hausherr, I., *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1952.

²³² Lossky, V., *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona, 2009, p. 73.

En definitiva, el pecado es consecuencia del carácter incompleto del ser que busca su plenitud, pero nunca un alejamiento provocado por el hastío del que se halla en una estabilidad originaria, en una abúlica plenitud. En pocas palabras, hubiera o no pecado, el ser tenderá, por naturaleza, libertad y gracia, a su plenitud, que es el cumplimiento de su λόγος propio.

4. La Teoría de los λόγοι

4.1. Las cuatro dimensiones del λόγος

Kris Hiuser, quien analiza la teoría de los λόγοι de Máximo el Confesor para extraer de ella una aportación para el desarrollo de la teología animal, sostiene que el término λόγος expresa el valor de cada criatura, pues constituye la voluntad que Dios tiene para cada ser²³³. Siguiendo el estudio de Elizabeth Theokritoff, Hiuser afirma que el λόγος presenta cuatro dimensiones semánticas distintas: 1) es voluntad creadora de Dios, 2) es presencia de Dios en el ser, 3) es la providencia de Dios para el ser, y 4) es el fin último del ser²³⁴. A mi juicio, el esquema de Theokritoff, que Hiuser asume, me parece acertado, aunque deberá ser matizado en algunas cuestiones, pues el fin último (σκόπος) no existe sin la causa (αίτια), y ambas dimensiones semánticas del λόγος tienen sentido únicamente por su semántica volitiva. Las acepciones de Theokritoff no constituyen cuatro dimensiones bien diferenciadas, sino que están interconectadas y, en ocasiones, se confunden. En cualquier caso, corregidos estos matices, la interpretación de esta investigadora es muy lúcida y revela la riqueza semántica que encierra el concepto de λόγος en Máximo el Confesor.

Estas cuatro acepciones ponen de manifiesto el valor que posee cada criatura, que no es otro que el valor que Dios les da: “Such a range of meanings for the *logoi* denote the

²³³ Hiuser, K., “Maximizing Animal Theology: Maximus the Confessor on the Value of Non-Human Animals and the Human Calling”, en *Toronto Journal of Theology*, 30/2, 2014, pp. 247-256. La búsqueda de una base patristica es una necesidad para la joven disciplina de teología animal, siendo Máximo el Confesor uno de las fuentes más interesantes para ello, así como para la ecología cristiana, como han puesto de manifiesto otros autores como Bordeianu o, más recientemente, Emma Brown Dewhurst.

²³⁴ “The *logoi* of things express the creative will of God, according to which each thing comes into being at the appropriate time; but they equally express God’s presence within each entity, his providence for it and its ultimate goal.” (Hiuser, K., *Op. cit.*, p. 248; citando a Theokritoff, E., *Creator and Creation*, p. 66).

value God has for each of his creatures.”²³⁵ En efecto, esta voluntad de Dios que otorga valor y sentido al ser es lo que define²³⁶ a dicho ser como tal: “Todas las cosas creadas son definidas en la esencia y en el modo de desarrollarse por sus propios λόγοι.”²³⁷

A) *El λόγος como voluntad creadora de Dios*

Lossky traduce el término λόγος por ‘idea-voluntad’, y sugiere que constituyen la misma realidad que Pseudo-Dionisio llamaba ‘modelos’ (παραδείγματα), ‘predeterminaciones’ (προορισμοί) y ‘providencias’ (προνοίαι), y añade que no son lo mismo que la cosa creada del mismo modo en que difieren en su ser el proyecto y la cosa proyectada, siendo el proyecto previo. Por otra parte, si bien usa el término ‘idea’, el teólogo ruso entiende que debe matizarlo añadiendo ‘voluntad’, pues el carácter del λόγος en Máximo no es racional o intelectual, sino volitivo. Lossky interpreta la teoría maximiana de los λόγοι desde la tradición ortodoxa posterior. Así, Juan Damasceno, gran filósofo bizantino del siglo VIII, escribirá:

Dios contemplaba todas las cosas antes de su existencia, imaginándolas en su pensamiento, y cada ser recibía su existencia en un momento determinado, según su eterno pensamiento-voluntad (κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν) que es una predeterminación (προορισμός), una imagen (εἰκόν) y un modelo (παράδειγμα).²³⁸

Juan Damasceno aquí sigue la teoría maximiana de los λόγοι, refiriéndose a ellas mediante la expresión ‘eterno pensamiento-voluntad’, como Lossky traduce τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν. El adjetivo θελητικὴν asume el carácter volitivo de los λόγοι, aunque sigue aludiendo a ellos mediante el término ἔννοια, lo que está en el intelecto. No obstante, el giro voluntarista que Máximo da a la teoría de los λόγοι ha calado en la tradición ortodoxa posterior, como muestran las palabras del Damasceno. En cualquier caso, resulta a todas luces precipitado, a la par que evidente, la continuidad que Lossky establece entre la teoría de los λόγοι y la de las energías increadas, tal como será desarrollada unos setecientos años después por Gregorio Palamás, ya fuera de la fe católica romana. Desde una perspectiva palamita, Lossky critica severamente la teoría agustiniano-tomista de las razones eternas contenidas en la mente creadora de Dios:

²³⁵ *Ídem.*

²³⁶ Hüser, K, *Op. cit.*, p. 248.

²³⁷ *Ambiguum* 7, PG 091, 1080B.

²³⁸ Juan Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, I, 8, col. 837A; citado por Vladimir Lossky, *Op. Cit.*, p. 70.

Las ideas no son, según esta concepción [cristiana oriental], razones eternas de las criaturas contenidas en el ser mismo de Dios, determinaciones de la esencia a la que se refieren las cosas creadas como a su causa ejemplar, según el pensamiento de san Agustín, que se convirtió más tarde en una enseñanza común a toda la tradición occidental, doctrina claramente formulada por santo Tomás de Aquino. En el pensamiento de los padres griegos las ideas divinas tienen un carácter más dinámico e intencional. No tienen su lugar en la esencia, sino en ‘lo que hay después de la esencia’, en las energías divinas: porque las ideas se identifican con la voluntad o las voluntades (θελήματα) que determinan los diferentes modos según los cuales los seres creados participan en las energías creadoras.

Así, según Lossky, los λόγοι entendidos como voluntades de Dios (θελήματα Θεοῦ), como ideas-voluntades o ideas volitivas (θελητικὴ ἐννοία) se distinguen de las razones eternas de la filosofía agustiniano-tomista por dos razones fundamentalmente: 1) por su carácter dinámico e intencional, en oposición a la estaticidad de los pensamientos-razones eternos; y 2) por su carácter trascendente, en tanto que está ‘después de la esencia’, es decir, que trasciende lo puramente esencial, frente a las razones eternas de la teología occidental, que constituyen la composición misma de la esencia. La raíz de esta crítica está en la tendencia de la teología oriental a acentuar más la realidad particular que la común, más la hipóstasis que la esencia, más al Dios trino que al Dios uno. Incluso para referirse a la unidad de Dios no hablan tanto de la unidad de esencia, como de la unidad que se deriva del principio de la monarquía del Padre, que constituye precisamente una razón hipostática. No hay que desmerecer a Lossky por su conocimiento sesgado de la teología occidental, pues pone de relieve una realidad incontestable: la originalidad de la teoría maximiana de los λόγοι frente a la teología latina, de corte más esencialista.

Sin embargo, lo que a mi juicio constituye la razón principal que aporta originalidad a esta teoría de Máximo es que, al ser entendidos los λόγοι como voluntades de Dios y no como el contenido de su esencia, refuerza una libertad creadora de Dios que podría verse comprometida en el caso de las razones eternas. En efecto, los paradigmas eternos contenidos de la esencia de Dios parecen predeterminedar la creación siguiendo una cierta idea de necesidad. El voluntarismo maximiano acentúa el carácter libre y volitivo de la creación. En segundo lugar, y no por ello menos importante, la teoría de los λόγοι traza un sentido para los seres que no son concebidos como definiciones esenciales estáticas, sino como proyectos existenciales, propósitos que los seres, especialmente los dotados de racionalidad, están llamados a llevar a cumplimiento. En definitiva, lo que marca la diferencia en la teoría de los λόγοι es el énfasis que pone en la libertad creadora de Dios

y el carácter existencial que posee para los seres creados, para los que constituye el sentido de su existencia.

B) *El λόγος como presencia de Dios*

En el *Ambiguum* 7, Máximo describe la correspondencia que existe entre el Λόγος, la segunda persona de la Trinidad, y los λόγοι de los seres creados:

Eternamente, Él contiene en Sí mismo los λόγοι preexistentes de los seres creados.²³⁹

Creemos también que este mismo Uno [el Λόγος] es manifestado y multiplicado en todas las cosas que tienen su origen en Él, de un modo adecuado al ser de cada uno, según ha beneficiado su bondad. Y recapitula todas las cosas en Él, ya que es debido a Él que todas las cosas existen y permanecen en la existencia (...).²⁴⁰

Máximo establece, por tanto, una relación de correspondencia entre el Λόγος y los λόγοι, un vínculo que supera el abismo que existe entre el ser increado y el ser creado, que prevalece sobre la diferencia ontológica. Este doble vínculo no es un mero juego especular en el que el creador se refleja en la criatura como el sello deja su huella sobre la cera, sino que constituye una presencia ontológicamente real. El uno se multiplica en lo múltiple, se hace múltiplemente presente, no un poco en cada una de las cosas creadas, sino todo en todo. Dios está, pues, presente en la criatura, pero, de igual modo, desde la perspectiva inversa es correcto decir que cada uno de los seres creados está en Λόγος de Dios. Esta es la acepción de λόγος que Theokritoff, y con ella Hüser, vienen a llamar presencia. Y no debe ser entendida como una presencia unilateral, sino como una doble presencia: a través de los λόγοι, el Λόγος está presente en las criaturas y las criaturas están presentes en Dios. Ésta es, por otro lado, la razón por la que Gregorio Nacianceno dice que somos ‘partes de Dios’, según la original interpretación de Máximo.

Lossky expresa esta doble presencia en los siguientes términos:

Toda cosa creada tiene su punto de contacto con la divinidad: es su idea, su razón, su logos, que es al mismo tiempo su fin al cual tiende. Las ideas de las cosas individuales están contenidas en ideas superiores y más generales, como las especies en los géneros. El

²³⁹ *Ambiguum* 7.15, PG 091, 1080A.

²⁴⁰ *Ambiguum* 7.16, PG 091, 1080AB.

todo está contenido en el Λόγος, segunda persona de la Trinidad, que es el primer principio y el fin último de todas las cosas creadas.²⁴¹

Por su parte, Kris Hiuser trae a colación la metáfora maximiana del árbol cuyas ramas sostienen a los pájaros, significando con el árbol con sus ramas al Λόγος y con los pájaros los λόγοι de los seres creados.²⁴² No creo que esta metáfora resulte útil para explicar la doble presencia si no es vista desde una perspectiva estática, pues, si fuera estudiado en el contexto de un mundo dinámico y cambiante, se hace evidente a todas luces que los pájaros no permanecen en el árbol, sino que vuelan y van cambiando de ramas y de árbol. Es posible, asimismo, que la no necesidad de la permanencia del pájaro en el árbol signifique el carácter libre de los seres de naturaleza racional. En cualquier caso, no podemos saber cuáles son las intenciones exactas de Máximo a este respecto y lo más probable es que constituya una imagen poco meditada, pues no es un filósofo dado a metáforas simbólicas oscuras y difíciles cuyo sentido permanezca oculto, como una invitación al lector de que resuelva el complicado acertijo.

Máximo, a la hora de abordar el problema de la relación entre ser increado y ser creado, evita la teoría emanantista del neoplatonismo, que transgrede la idea de libertad creadora de Dios. En efecto, la defensa de una creación en términos de emanación parece abocar a la necesidad de la creación, a cuyo acto la divinidad se ve obligada, y, en última instancia, a la sombra de panteísmo, cual ha recaído sobre autores cristianos como Juan Escoto Eriúgena y Nicolás de Cusa. Así pues, mientras que la concepción voluntarista del λόγος subraya la libertad creadora de Dios, la teoría de la doble presencia del Λόγος en los λόγοι y de los λόγοι en el Λόγος favorece una teoría de la creación que no la hace consecuencia de una emanación necesaria de lo uno hacia lo múltiple, sumiendo a Dios en un mundo mecánico en el que todo es causa y efecto, sino que mantiene de forma perspicaz la diferencia ontológica, además del misterio de la encarnación. En efecto, la presencia del Λόγος en el mundo a través de los λόγοι puede ser entendido como un

²⁴¹ Lossky, V., *Op. Cit.*, p. 73.

²⁴² “Maximus describes the Logos as the great tree in whose branches are supported all the birds (*logoi*), and the *logoi* of sensible creatures are the body of the Logos, while the *logoi* of rational creatures are the blood.” (Hiuser, K, *Op. Cit.*, p. 249). Máximo escribe esta metáfora en los *Capítulos sobre el Conocimiento*, 2.10, como puede leerse en *Maximus the Confessor: Selected Writings*, ed. George Berthold, 127-180, Mahwah: Paulist, 1985. La referencia a los λόγοι de los seres sensibles como el cuerpo y los λόγοι de los seres racionales como la sangre está en *Ad Thalassium 35*, y puede leerse en Thunberg, L., *Microcosm and Mediator: the Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 2nd ed., Open Court, Chicago, 1995, pp. 76-77.

anticipo de la encarnación. Si bien es cierto que el misterio permanece, no es menos cierto que la libertad creadora de Dios se ve salvaguardada sin establecer un abismo ontológico insalvable que convierta a Dios en lo puramente ‘otro’, el *Deus absconditus*, insensible a su propia creación.

C) *El λόγος como providencia de Dios*

La presencia de Dios en las criaturas como presencia del Λόγος en los λόγοι eternos, no se limita a la observación pasiva ni constituye un mero vestigio del acto de creación que, tras ésta haber tenido lugar, se convierte en un órgano inoperativo. Dios no es un mero espectador de lo que sucede en un mundo ajeno a sus intereses, ni es el Dios del ‘capirotazo’ de los mecanicistas modernos que, cual hilera de fichas de ajedrez, sólo debe dar el primer golpe para que todo funcione por sí solo de modo perpetuo. La presencia del λόγος en el ser creado no es un vestigio inservible más que para recordar su procedencia, como es el ombligo en el ser humano que sólo sirve para recordar la dependencia materna previa al nacimiento; este λόγος, además de la voluntad de Dios para con el ser creado y la constante presencia de Dios en él, es además la providencia de Dios, el cuidado que Dios tiene de cada ser y que conserva su existencia.

La providencia (προνοία) de Dios es, por otro lado, algo más que el mero hecho de mantener todas las cosas en funcionamiento, pues Dios no es el supervisor jefe de la industria cósmica, sino que es un guardián que protege del peligro al ser. Dios se relaciona con los seres creados, a través de sus λόγοι, cuidándolos:

Quien está convencido de que Dios ejerce la providencia sobre las cosas que son... juzgará correcto y razonable que no es otra cosa que el guardián de las cosas que son y que cuida de ellas.²⁴³

Además de indicar que Dios es el custodio de la creación y que lleva a cabo este cuidado a través de los λόγοι, Máximo explicita que este cuidado no se limita a los seres humanos o simplemente racionales, sino que se extiende a todos los seres creados, desde los animados hasta, incluso, los inanimados:

²⁴³ *Ambiguum 10*, PG 091, 1188CD. Es en este escrito, uno de los *Ambigua* más extensos que compuso, donde está tematizada con mayor hondura la cuestión de la providencia divina.

Dios ejerce la providencia en su unicidad soberana sobre *todos los seres*, y no sólo sobre unos seres y no sobre otros, como los adeptos de la otra doctrina lo entienden, sino *absolutamente sobre todas las cosas*, de acuerdo con la única e indistinguible voluntad de bien.²⁴⁴

La nitidez de las palabras de Máximo es manifiesta en este punto, aseverando con rotundidad que Dios cuida de todos y cada uno de los seres, pues todo lo ha creado él con una voluntad y nada escapa a su control. Es interesante la apostilla final de esta sentencia, pues apunta que esta providencia universal de Dios tiene lugar de acuerdo con la ‘única e indistinguible voluntad de bien’, es decir, que es a través de la voluntad (θέλημα) como Dios cuida a todas sus criaturas, lo que viene a ser un sustitutivo del λόγος.

Por su parte, Kris Hiuser añade que la providencia divina, en tanto que pertenece al Dios absoluto, no depende de la conducta del ser creado en cuestión, sino que es relativo a la voluntad de Dios, a su carácter eterno²⁴⁵. Independientemente del comportamiento de las criaturas, Dios está permanentemente a su cuidado y extiende su providencia soberana sobre todo el universo. De este modo, el Dios castigador de los origenistas, que envía el ser a las almas en función de su conducta -el pecado entendido como el grado de alejamiento respecto del bien-, pasa a ser concebido de un modo más amable en Máximo, pues el don de Dios es abundante, no importa cuáles sean las acciones de la criatura, y no sólo en el momento de la creación, sino siempre a través de su presencia en el universo por los λόγοι. Esto es, según Hiuser, una prueba más de que el valor de cada uno de los seres creados, tanto los generales como los particulares, reside en los λόγοι, las ‘ideas-voluntades’ de Dios.

D) *El λόγος como fin último*

Hiuser señala que la más significativa de las dimensiones semánticas del λόγος es la que liga este concepto con el de fin (τέλος) o propósito (σκόπος). El movimiento natural, visto ya desde una perspectiva positiva, tiende hacia un fin que es definido por Dios a través del λόγος. El universo maximiano es dinámico, está siempre en movimiento, está siempre llegando a su meta, que es el Λόγος, al que cada ser creado tiende a través de los λόγοι particulares. La reminiscencia origenista en Máximo se hace manifiesta una vez

²⁴⁴ *Ibidem*, PG 090, 1189BC.

²⁴⁵ “Thus God cares for all creatures that he has made, and will continue to care and support them. Such caring for what God has made is part of the divine ‘will of goodness’ and is not based upon the creature acting in a certain way, but upon the character of God.” (Hiuser, K., *Op. cit.*, p. 249).

más, en tanto que sostiene la recapitulación de todas las cosas creadas en Cristo, de todos los λόγοι en el Λόγος, aunque sin menoscabo de la libertad.

Las cosas creadas tienen como causa (αἰτία) al Λόγος, al que tienden igualmente como su propio fin (τέλος). El λόγος es la causa y el fin del ser. Máximo no sólo usa el término griego τέλος para referirse a la finalidad o la meta de la existencia de un ser, sino también el término σκόπος, el blanco al que tiende la flecha, el propósito de la existencia. El λόγος como τέλος tiñe al concepto con un cariz semántico cósmico, mientras que el λόγος como σκόπος añade un tono más existencial que cósmico. No es ya el fin de una cosa en el sentido aristotélico del término, siendo que la cosa, una vez alcanzado este fin, se hace a sí misma entelequia (ἐντελέχεια), lo que está en el fin o posee su fin en sí mismo. Máximo añade a este término aristotélico una carga semántica volitiva: el σκόπος es el λόγος, la voluntad de Dios para ese ser. En otras palabras, el ser tiende al cumplimiento del λόγος para llegar a ser lo que Dios quiere que sea, aquello para lo que Dios lo ha creado. Es, asimismo, la plenitud de su ser más íntimo, el hallazgo de lo más propio de su ser.

Que el λόγος es el propósito de cada ser, el boceto a partir del cual y el proyecto para el cual Dios lo ha creado, posee por sí mismo un carácter existencial que lo hace susceptible de ser concebido como el ‘sentido de la existencia’. Mientras que el modo de existencia (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) alude a la orientación que el ser le imprime, desde sí mismo, a su propia existencia, el λόγος es el propósito, el sentido de su existencia, aquello que, aunque no haya sido dado por él mismo con libertad, sí que lo define en su ser más íntimo. Es, en consecuencia, una especie de vocación, una llamada que viene desde fuera del ser pero que constituye su motivo y su propósito, es la llamada de la propia identidad, su definición intrínseca. El λόγος no es la definición del ser porque le ponga límites o fines, sino porque lleva en sí el propósito, el fin de su existencia. El λόγος de-fine al ser pero no lo delimita, es decir, le ofrece el fin de su existencia como un don, pero no le pone límites.

Esta definición del ser que constituye el λόγος es doble. Por un lado, se refiere al propósito común de la salvación universal, que se va concretando y diferenciando cada vez más en cuanto vamos definiendo el ser con mayor exactitud, hasta llegar a su naturaleza común. El λόγος común del ser es la deificación (θεώσις), pero cada ser lo hará según el modo de existencia (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) propio de cada naturaleza. El hombre alcanza la deificación de modo diferente al buey o al perro, pero el fin, visto desde el plan universal de Dios, es el mismo: la unión con Dios. Esta unión con Dios no implica una

disolución de los límites que definen a una naturaleza respecto a otra, es decir, no conlleva consigo la desaparición de la diferencia de naturalezas que sostienen los origenistas. Las naturalezas son queridas por Dios, y como tales entran en el plan divino de salvación. La unión con Dios no cambia la naturaleza del ser creado: “Nada en absoluto cambia su naturaleza al ser deificado.”²⁴⁶ Es decir, la deificación hace que el ser unido a Dios adquiera por la gracia las características divinas, pero no hace de él un ser increado y creador, sino que permanece siendo creado. La unión con Dios no implica la disolución de las naturalezas, sino que consiste precisamente en la plenitud del ser. Un perro que alcanza la deificación no se hace creador increado, como Dios, sino que alcanza su λόγος, alcanza su plenitud como perro²⁴⁷. Igual sucede, por tanto, en el caso de la persona humana, que alcanza el más alto grado de humanidad, una naturaleza humana luminosamente determinada, y no una desaparición de la diferencia. El sentido del ser no es el no ser, sino el ser más, el ser determinado, el ser siempre bueno (ἀεί εὖ εἶναι). Existe, en segundo lugar, una definición individual del λόγος que alude al sentido de la existencia de un ser concreto, un sentido que no comparte con el resto de los de su especie y que da cuenta de su individualidad. En este sentido, Hiuser escribe:

Such ultimate purposes are both individualized and generic; the perfect me is not the perfect you, but we both shall ultimately attain the same final purpose that God has for each and every creature. That purpose is deification.²⁴⁸

Pero esta cuestión será estudiada con mayor detalle en el siguiente y último capítulo, dedicado a la posibilidad de que exista un λόγος propio de la hipóstasis, que defina su carácter individual frente a los demás individuos de su especie y ofrezca al fin un contenido al concepto de persona, que hasta ahora ha permanecido vacío.

²⁴⁶ *Opúsculo Teológico y Polémico* 7, PG 091, 81D.

²⁴⁷ Respecto a la salvación de todos los seres, Hiuser lo destaca como algo muy importante y propio de la filosofía de Máximo: “With this clear, it is also important to state that for Maximus, deification -becoming what we are intended to be -is not a human-only event. Maximus is abundantly clear that deification is intended to the whole cosmos. It is God’s will that all things with *logoi* -all humans, dogs, cats, beluga whales, and yes, even mosquitoes- will ultimately achieve deification. God really does intend to ‘deify the universe’.” (Hiuser, K., *Op. cit.*, p. 250). También Larchet dedica un apartado de su extensa monografía a describir el proyecto de salvación universal en la obra de Máximo (Larchet, J.-C., *La divinisation de l’homme selon Maxime le Confesseur*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996, “Le projet divin de la divinisation de toutes les créatures”, pp. 105-111).

²⁴⁸ Hiuser, K., *Op. Cit.*, p. 149.

5. Conclusión

Máximo desarrolla su teoría como respuesta a la tesis origenista de la preexistencia de las almas que trae consigo una serie de consecuencias controvertidas para la doctrina cristiana, como el pecado entendido como alejamiento, la negatividad del mundo concebido como castigo, o, quizás la más importante, el nihilismo subyacente a la negación del absoluto divino que se deriva de la posibilidad de hartazgo de la plenitud. Mientras que los origenistas sostenían que las almas coexisten, eternas y todas idénticas entre sí, con la divinidad en una estabilidad originaria, Máximo la niega en tanto que preexistencia sustancial, pero admite un cierto tipo de preexistencia de los seres, no en tanto que sustancia, sino en cuanto λόγος, lo cual le permite asumir la teoría de Gregorio Nacianceno de que somos ‘partes de Dios’. Así pues, lo que preexiste a la creación y, por lo tanto, es coeterno con Dios, no es la sustancia de los seres, sino los λόγοι de dichos seres, entendidos en clave de voluntad creadora (ἄγαθα θελήματα, θεία θελήματα), siguiendo de este modo las concepciones que previamente apuntaron el Pseudo-Dionisio y Juan de Escitópolis. Al negar la preexistencia de las almas en la plenitud de Dios, Máximo consigue solventar varios de los escollos origenistas. En primer lugar, si las almas no preexisten a la creación, entonces no existe una estabilidad originaria (στάσις), ocupando el primer puesto de la tríada metafísica la creación (γένεσις) y dejando la mencionada estabilidad para el momento final. Entre medio se encuentra, pues, el movimiento (κίνησις), que se libera del carácter negativo que le imprimían los origenistas al entenderlo como alejamiento de Dios y, en este sentido, como la manifestación ‘espacial’ del pecado original. Por otro lado, Máximo consigue evitar el panteísmo que fácilmente se deriva de la tesis origenista de la preexistencia de las almas, pues es difícil sostener que existen muchas realidades coeternas y que las almas forman ‘parte’ sustancial de Dios. La interpretación maximiana del pasaje estudiado del Nacianceno permite negar esta preexistencia sustancial y, al entender que lo eterno en nosotros es el λόγος o la voluntad para con los seres creados, subrayar asimismo el carácter libre de la creación, que pierde toda sombra de emanatismo neoplatónico. En consecuencia, Máximo consolida la diferencia ontológica, la radical separación ontológica entre el ser increado y el ser creado, solucionando los visos de integración panteísta que presentaban las tesis del origenismo evagriano.

Además, al colocar la estabilidad al final, como fin último, cambia la concepción del pecado, que ya no es visto como un hartazgo del absoluto, lo cual es evidente que cae en

el absurdo, sino como una cierta desviación que no altera el λόγος, que, en sí mismo, es eterno. El movimiento (κίνησις) ya no es el alejamiento o la caída de seres que se han aburrido de una plenitud en Dios incapaz de satisfacer su voluntad de sentido, sino que consiste en un movimiento de ascenso de la criatura al Creador. El movimiento es positivo, no ya una caída consecuencia del pecado, sino un ascenso en busca de la unión con Dios. En esa tendencia a la plenitud, radicada en la naturaleza en forma de voluntad natural (θέλημα φυσικόν), el hombre, que, al ser un compuesto de alma y cuerpo, se halla entre el mundo sensible y el mundo inteligible, constituyendo el crisol de la creación, puede desviarse, creyendo que encontrará la plenitud en lo menos bueno en lugar de lo mejor, en las tinieblas en lugar de la luz, en el no ser en lugar de en el ser. Ésta es la causa del pecado, que, si bien desvirtúa la creación entera de la que el hombre es el crisol, su huella no determina fatalmente su existencia como una pesada losa, convirtiendo al hombre en el *homo incorvatus in se* de Lutero, incapaz de salirse de la dinámica pecaminosa por sus propios medios, sino que tan sólo dificulta el ascenso a Dios, sin que cambie el propósito de su existencia (λόγος). Por otro lado, en el caso de la teoría origenista, el pecado es consecuencia de la plenitud, y en el de la filosofía maximiana, del carácter incompleto de la criatura que tiende a la plenitud, salvando de este modo el carácter absoluto de Dios. Y el mundo ya no es un valle de lágrimas en el que el hombre debe purgar sus culpas para volver a la estabilidad originaria que le provocó hastío, pero que, una vez experimentado el sufrimiento de una vida alejada de Dios, le resulta preferible antes que ésta, como un ‘mal menor’. Por el contrario, el de Máximo es un universo dinámico en el que todas las cosas creadas son queridas en sí mismas y no como respuestas provisionales al pecado. El mundo no es una prisión de la que, a través del esfuerzo ascético, hay que librarse, sino que es un cosmos vivo y en movimiento constante hacia su Creador, formando, en palabras de Urs von Balthasar, una gran liturgia cósmica que rodea a Dios, sin poseerlo. El mundo no es un Dios caído, como se desprende de la tesis origenista de la preexistencia de las almas, sino un universo lleno de luz y de presencia divina, siendo ésta posible a través de los λόγοι, el sentido que Dios ha dado a cada criatura.

Máximo no se limita, no obstante, a mencionar que lo que preexiste no es el aspecto sustancial del ser sino su λόγος, la voluntad, el proyecto con el que Dios ha llevado a cabo la creación. En el *Ambiguum* 7 desarrolla esta teoría de manera extensa, aunque está presente a lo largo de toda su obra. De la información que da acerca del λόγος del ser,

pueden extraerse, según defiende Theokritoff y recoge Hiuser, cuatro dimensiones distintas: la voluntad, la doble presencia, la providencia y el propósito. En primer lugar, Máximo aporta un carácter marcadamente voluntarista a la teoría de los λόγοι al identificar el λόγος con la voluntad de Dios (θέλημα Θεοῦ), en contraste con el intelectualismo extremo de Evagrio Póntico. La concepción del λόγος como voluntad de Dios no es original de Máximo, pues ya antes el Pseudo-Dionisio y Juan de Escitópolis apuntaron esta acepción, pero fue el Confesor quien tematizó esta cuestión y analizó sus posibles consecuencias, resolviendo con ello los problemas derivados de las tesis origenistas. El λόγος entendido como voluntad también añade un matiz existencial a la cuestión, pues indica no sólo la voluntad de Dios para con el ser, sino también su sentido. Además, con este argumento Máximo consigue alejar las sombras de una teoría emanantista de la creación, acentuando la libertad creadora de Dios. El concepto de λόγος se refiere asimismo a la doble presencia que constituye la relación entre ser increado y ser creado y que supera el infranqueable abismo de la diferencia ontológica, sin por ello transgredir el principio de la libertad creadora de Dios. En efecto, el λόγος es la presencia del Λόγος en el ser creado, además de ser la presencia del ser creado en el Λόγος. El λόγος es, pues, la presencia de lo eterno en la sustancia creada y no eterna. En tercer lugar, el λόγος es la providencia de Dios (προνοία) para con el ser, pues la presencia del λόγος eterno en el ser no es inactiva, sino que actúa guardando, conservando y cuidando al ser, a cada ser particular. Dios no es el Dios del capirotazo que necesita un mundo mecánico y cuya misión es dar un simple ‘toquecito’ para que las cosas funcionen por sí solas. La presencia de Dios en el mundo no es meramente testimonial, sino activa, en tanto que guarda a los seres y les muestra el camino sin violentar su libertad. En cuarto y último lugar, el λόγος es, en tanto que causa (αἰτία) del ser, también su fin (τέλος), propósito (σκόπος) si lo observamos desde una perspectiva existencial. En este sentido, podemos afirmar que el λόγος es el sentido del ser, un sentido que no es menos propio por el hecho de no haber sido ‘inventado’. Existe, por tanto, un λόγος para cada ser común, para cada naturaleza, pues el λόγος de la naturaleza humana, que es compartido por todos los hombres, consiste en la deificación (θεώσις). No es un destino reservado únicamente a los hombres, sino que, según ha expresado Máximo de manera explícita, se extiende a toda la creación. El λόγος del universo puede decirse que es, por tanto, la salvación universal. Esta deificación, por otro lado, no aniquila la diferencia, no disuelve los límites de las naturalezas, pues éstas no han sido creadas como respuestas al pecado, como sostenían los origenistas, sino que han sido queridas en sí mismas, constituyen por sí

mismas una realidad positiva que, en consecuencia, está incluida en el proyecto divino de la salvación. La unión con Dios no destruye la naturaleza para convertirlo en Dios, sino que más bien consiste en llevar a la plenitud a cuanto se une a él, de modo que el hombre deificado no es menos hombre por el hecho de ser más Dios, sino que su humanidad alcanza su cenit, el más alto grado de su plenitud en Dios. El hombre es, pues, más hombre cuanto más cerca de Dios. La de Máximo no es una mística de la indeterminación, no es una mística de la disolución del sujeto en el océano inmenso de la divinidad, sino una mística de la determinación formal, una tendencia constante al ser más, expresado en los términos de ser-siempre-bien (ἀεί εὖ εἶναι).

La teoría de los λόγοι es muy importante para la comprensión del concepto de ‘hipóstasis’ en Máximo y, por tanto, tiene mucho que informarnos acerca de ella y resultará clave en este estudio. Sin embargo, hasta ahora he hablado de un λόγος común a los seres de la misma naturaleza, un λόγος que es la deificación, un mismo fin para todos los hombres. La información que ofrece este λόγος es, por tanto, natural, pero no hipostático. La realidad personal se mantiene, en consecuencia, en el mismo estado de indigencia semántica que antes. Lo único que puede aportar un contenido válido para la hipóstasis, en tanto que sería su propio principio y no un principio ‘prestado’ de una realidad externa que, en consecuencia, adquiriría preeminencia ontológica sobre él, es un λόγος que defina no al ser común, sino al ser individual en tanto que ser individual. En otras palabras, lo único que puede definir a la persona es su propio λόγος, un λόγος propio del ser particular, un λόγος del ser por sí mismo.

Capítulo séptimo

EL LÓGOS DE LA HIPÓSTASIS

Antes de que Felipe te llamase, te vi yo, cuando estabas debajo de la higuera

(Jn, 1, 48).

Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y completar su obra. (Jn 4, 34)

1. Introducción

La teoría de los λόγοι es fundamental para comprender la obra de Máximo, pues impregna todas las áreas de su pensamiento, incluida, por tanto, su noción de persona. Después de haber estudiado distintas versiones de la definición de hipóstasis, el estudio de la teoría de los λόγοι nos será de ayuda para acabar de comprender este concepto. Recapitulando, la definición de la hipóstasis como lo meramente particular (καθ' ἐκαστόν), expuesta con mayor nitidez, aunque no carente de misterio, en la definición de la *Epístola XV*, establece, como hemos estudiado, una suerte de homogeneidad ontológica que nivela el ser particular, anulando las diferencias entre los seres particulares de cualquier especie, ya sea un ángel, un hombre, un buey o un perro, dejando sólo el aspecto diferencial a la naturaleza. Esto sume a la persona en una indigencia semántica que mendiga un contenido que, según ha podido parecer, sólo ha sido capaz de proporcionárselo la naturaleza. Así pues, acto seguido he estudiado la fórmula de las naturalezas, compuesta por una triple cláusula de la cual la tercera parte, llamada cláusula de la identidad, define a la hipóstasis, realidad particular, con la naturaleza, realidad común. El desconcierto que despierta al lector de su letargo al leer la definición de la *Epístola XV* no desaparece cuando conoce las consecuencias de esta fórmula que, de manera concisa y clara, afirma que la hipóstasis *es* la naturaleza, lo que parece consolidar la idea de que es la naturaleza la que aporta un contenido a la vacuidad hipostática, haciendo la diferencia. La explicación que se deriva de la sustitución de la cláusula de la

identidad por la cláusula de la transparencia en una de sus formulaciones abre una senda de interpretación distinta que salvaguarda la particularidad de la hipóstasis y la comunidad de la naturaleza, dejando que sea la hipóstasis la que constituya la diferencia y la naturaleza la que defina la comunidad con los de su especie. La partícula διὰ cambia sutilmente el significado de la fórmula de las naturalezas, pues ya no afirma que la hipóstasis *es* la naturaleza, identificando con ello dos semánticas irreconciliables como son lo particular y común, sino que la hipóstasis es *a través* de la naturaleza, mostrando que la hipóstasis, como su propio nombre indica, subyace a lo que aparece, que es la naturaleza, lo común. Sin embargo, esta aclaración no exime de problematicidad a la vacuidad del concepto de ‘hipóstasis’, que permanece indefinido y, con ello, indefenso ante las posibles visiones deterministas de la realidad. La naturaleza hace la diferencia en la comparación entre individuos de especies distintas, pero no aporta nada nuevo cuando se trata de diferenciar a individuos que comparten naturaleza.

La definición que entiende la hipóstasis como una ‘esencia con idiomas’ vuelve a incidir en la posibilidad de que sea precisamente la naturaleza la que proporcione el contenido de la hipóstasis, con lo cual la hipóstasis asume un contenido que ontológicamente le es ajeno y no está exenta del riesgo de ser interpretada en la clave determinista de, por ejemplo, la cadena genética, según se desprende de *El gen egoísta* de Richard Dawkins. El término ‘idioma’ es capaz de ofrecer una diferencia ‘aparente’ de los individuos de la misma especie, en tanto que, aunque comparten naturaleza, ambos aparecen con características distintas como el color de pelo, el color de la piel, de los ojos... Sin embargo, la hipóstasis, según Máximo hereda los argumentos de Leoncio de Bizancio, no debe ser definida por los idiomas, pues una tal definición valdría para el concepto de πρόσωπον, favorito de los nestorianos y de connotaciones aparentes y superficiales, pero no para el de hipóstasis, que hace referencia al sujeto, a la realidad que subyace a lo que aparece. En otras palabras, la realidad particular que constituye la hipóstasis no halla una definición de su ser propio en los idiomas, pues en este caso bien podría caer en el fatalismo genético de Dawkins. El hombre no es un juguete al arbitrio de una cadena genética que, por otro lado, dado los avances científicos, pueden llegar a ser manipulados por un poder fáctico con el objetivo de establecer una sociedad tan ordenada que resulte distópica. En cualquier caso, la definición de la hipóstasis como una esencia con idiomas ofrece indudablemente información sobre la hipóstasis, pero no sobre la definición de su ser intrínseco, de modo que la indigencia semántica permanece. La

persona es, según esta definición, la naturaleza estructural -la esencia- y la naturaleza individual -el conjunto de idiomas. Lo que hace la diferencia continúa siendo la naturaleza, de modo que la información que ofrece no es positiva, sino negativa, a saber, que los idiomas no definen a la hipóstasis, sino la naturaleza. En otras palabras, cuando creemos ver una hipóstasis no estamos viendo realmente a dicha hipóstasis, sino su modo de aparecer en el mundo que es, por otro lado, común, aunque el conjunto de idiomas lo haga en gran medida distinto del modo de aparecer de los demás individuos de la misma especie. Es lo que venía a significar la cláusula de la identidad entendida en clave de transparencia, según la cual la hipóstasis *es* a través de la naturaleza, es decir, aparece en el mundo a través de la naturaleza individual, compuesta por el conjunto de idiomas.

Hemos visto asimismo que los idiomas, si bien resultan un concepto ambiguo y poco desarrollado por Máximo, puede clasificarse en dos dimensiones distintas siguiendo la enumeración de Leoncio de Bizancio: una primera dimensión psico-física compuesta por lo que la ciencia actualmente llama código genético y una segunda cultural-existencial que alberga en sí las circunstancias en las que el sujeto es insertado, como el lugar, la época, la paternidad, la enseñanza y la alimentación. Sin embargo, esta dualidad, como suele suceder cuando se trata de pensadores cristianos, no es definitiva, pues debe ser superada en una tercera dimensión que albergue las otras dos y las integre en una única realidad hipostática. Esta es la que he venido a llamar la ‘dimensión del sentido’ y es definida por el λόγος de la hipóstasis.

He comenzado esta introducción afirmando que la teoría de los λόγοι tiene mucho que informar en la cuestión acerca de cuál sea la definición propia de la hipóstasis en sí misma, y no en relación con la naturaleza. Es más, la clave está precisamente en la teoría de los λόγοι, pues es el λόγος de la hipóstasis, en palabras de Leoncio el ‘λόγος κατ’ ἑαυτόν’, el λόγος del ser por sí mismo, el que define y da un contenido propio a la realidad particular. Para ello ha sido necesario analizar con detalle la génesis de esta teoría y los argumentos contra los origenistas de los que surge, cómo la preexistencia de las almas dio paso a la preexistencia de los λόγοι en Dios, entendiendo éstos como voluntades divinas (θεία θελήματα) o buenas voluntades (ἄγαθα θελήματα), y no en términos de sustancia. Hemos visto cómo, además, el concepto de λόγος posee una riqueza semántica que hace posible observar en él cuatro dimensiones distintas: la voluntad, la presencia, la providencia y el propósito. Estas cuatro dimensiones han sido estudiadas únicamente desde el punto de vista de la naturaleza, de la realidad común, mientras que la persona ha

permanecido, por ahora, reservada. Lo cierto es que, si bien Máximo desarrolla de manera extensa la concepción de λόγος como voluntad divina que autores como Pseudo-Dionisio o Juan de Escitópolis sólo llegaron a apuntar, esta teoría no resulta del todo suficiente, dejando algunas cuestiones por resolver. Entre ellas quizás la más importante es la de la existencia de un λόγος propio de la hipóstasis. Éste será el objeto de estudio en este capítulo.

Algunos autores, como Andrew Louth, establecen un vínculo rígido entre λόγος y naturaleza y entre τρόπος e hipóstasis. Sin embargo, como hemos analizado con anterioridad, el alcance del concepto de τρόπος no se limita únicamente al ámbito de lo hipostático, sino que permea toda la realidad, incluida la realidad común y natural. En efecto, existen modos de existencia (τρόποι τῆς ὑπάρξεως) humanos, como existen modos de existencia bovinos, angélicos o caninos, lo cual no es óbice para que existan igualmente modos de existencia personales. Un modo de existencia personal, no obstante, no posee por sí mismo la capacidad para definir el ser de la hipóstasis, constituyendo una realidad intermedia que nos puede manifestar el ser de la hipóstasis en términos de reflejo, de transparencia, pero nunca el ser de la hipóstasis como tal. La rigidez del argumento de Louth conduce a la consideración de la hipóstasis del ser creado como carente de λόγος, lo que vendría a significar que o Dios la ha creado sin querer o, sencillamente, no la ha creado y es una realidad coeterna con la divinidad, al modo de las almas preexistentes de las tesis origenistas. En este capítulo me encargaré de defender lo contrario, flexibilizando el rígido esquema de Louth y mostrando cómo, igual que existe también un modo de existencia para la naturaleza, también existe un λόγος para la hipóstasis.

Así pues, la existencia de un λόγος propio de la hipóstasis viene a solventar la privación de sentido de la realidad particular, además de resolver el problema de la preexistencia de la hipóstasis en Dios que se deriva de la ausencia de un λόγος que certifique su creación. No es, sin embargo, una tarea fácil, pues no podemos encontrar expresiones como λόγος τῆς ὑποστάσεως (λόγος de la hipóstasis) o λόγος κατ' ὑπόστασιν (λόγος según la hipóstasis) que ofrezcan una guía segura para la argumentación. La ambigüedad de Máximo a este respecto no es motivada por las dudas sobre la existencia de este tipo de λόγος o por un hipotético rechazo a un concepto tal, sino porque los objetivos de Máximo eran otros de índole cristológica, para cuyos argumentos no era necesario un desarrollo teórico mayor sobre esta cuestión. Hay, sin embargo, indicios de que efectivamente existe en la filosofía de Máximo la idea de un λόγος propio del ser

personal, aunque no se haya hecho explícito con la suficiente claridad, según ha sido entendido igualmente por otros estudiosos de Máximo, algunos clásicos, como el teólogo Jean-Claude Larchet y el ruso Vladimir Lossky, otros menos conocidos, como el investigador serbio Vladimir Cvetkovic, pero los tres escriben sobre la cuestión y lo hacen desde diferentes y complementarias perspectivas. En este capítulo trataré de encontrar los posibles rastros de un λόγος hipostático en los escritos de Máximo, además de analizar distintos pasajes de las monografías de Louth, Larchet, Cvetkovic y Lossky, entre otros.

2. Un λόγος para cuanto existe

La teoría que nace de la refutación maximiana de la tesis origenista posee consecuencias de indudable valor para el concepto de persona. En primer lugar, Máximo defiende que los seres comienzan su existencia substancial en la creación, refutando de este modo la preexistencia de las almas en la estabilidad originaria en Dios. Lo que preexiste a la creación y, por tanto, es eterno, es el conjunto de λόγοι, la voluntad con la que Dios crea a cada ser, pues antes de crear, Dios *quiere* crear. En pocas palabras, antes de la creación está la voluntad de creación. En este sentido, Máximo sostiene que existe un λόγος para cada ser creado, el λόγος que preexiste a su creación, pues no hay nada en la creación que no haya sido querido previamente por Dios. La universalidad de lo creado es expresada con claridad en el *Ambiguum 7*: “un λόγος precede a la creación de *todo* lo que ha recibido el ser de Dios”²⁴⁹, y las hipóstasis forman parte de la creación. En estos términos, hay dos alternativas posibles: por un lado, podemos afirmar lo más lógico, que un λόγος precede a la creación de cada hipóstasis, y, por el lado contrario, podría también decirse que no existe un λόγος propio de la hipóstasis, pues ésta recibe el λόγος del ser común, que es la naturaleza, mientras que ella permanece sin λόγος, lo cual lleva necesariamente a concluir que la hipóstasis no ha sido creada. El segundo de los casos entra en evidente contradicción con la intención principal de Máximo al elaborar esta teoría, que no es otra que el rechazo a la preexistencia de los seres racionales en Dios. En un cosmos origenista, las naturalezas, al ser creadas, poseerían sus propios λόγοι y éstos le serían cedidos a las hipóstasis, que no tendrían un λόγος propio. Máximo, en caso de negar el λόγος propio a una hipóstasis, estaría cayendo en el error que él mismo combate, de lo cual se desprende que Máximo debe tener una noción de λόγος perteneciente a la

²⁴⁹ *Ambiguum 7, 1080A*; Conostas, N., *Op cit.*, p. 97, párrafo 16.

hipóstasis particular, aparte de los que corresponden a los seres universales y comunes. Y si su posición a este respecto no se hace lo explícita que quisiéramos es porque, en el contexto en el que escribe y a los autores a los que se dirige, no le hace falta detenerse en ello. Que la totalidad del universo, tomando también cada ser particular por separado, contiene la presencia de Dios en forma de λόγος del ser, se desprende igualmente del siguiente pasaje:

Porque él sostuvo conjuntamente en sí mismo los λόγοι antes de que vinieran al ser, por su bienintencionada voluntad él creó *todas las cosas visibles e invisibles* de la nada. *Por sus Palabras y por su Sabiduría* él hizo todas las cosas y *está haciendo* todas las cosas, tanto las universales como las particulares.²⁵⁰

Este pasaje de la obra de Máximo supone una evidencia más en favor de la existencia implícita de un λόγος correspondiente a la realidad particular, la hipóstasis, pues, si bien no escribe de manera explícita las expresiones ‘λόγος de la hipóstasis’ o ‘λόγος según la hipóstasis’, del sentido de estas palabras se desprende sin lugar a dudas esta realidad: se refiere a los λόγοι, como voluntades divinas previas a la creación de todos los seres, de ‘las cosas visibles e invisibles’ y, sobre todo, ‘tanto las universales como las particulares’. En otras palabras, Máximo quiere decir en este pasaje que Dios sostuvo los λόγοι de los seres universales y los λόγοι de los seres particulares, siendo éstos últimos los λόγοι de las hipóstasis creadas, pues la hipóstasis es lo particular. Por otro lado, la alusión al momento presente a través del gerundio ‘está haciendo’ no sólo está dando por hecho que Dios, como se pudo observar durante el estudio del λόγος como providencia, toma parte activa en la creación, rechazando Máximo la idea del Dios del ‘capirotazo’ a las fichas de dominó que forman un mundo mecánico, sino que se está refiriendo a la creación de seres particulares, pues lo que Dios está continuamente creando son seres particulares, insertados en el tiempo y ‘arrojados’ en el momento oportuno, que presentan naturalezas ya creadas previamente.

El λόγος de la hipóstasis es, por definición, sólo aplicable a las hipóstasis creadas, pues es la voluntad con la que Dios crea los seres, de modo que naturaleza divina y las

²⁵⁰ *Ambiguum* 7, PG 091, 1080A. Vladimir Cvetkovic cita este pasaje y se apoya en él para argumentar la existencia de dos tipos de logoi en el mundo, los particulares y los generales. (Cvetkovic, V., “The Transformation of Neoplatonic Philosophical Notions of Procession (proodos) and Conversion (epistrophe) in the thought of St Maximus the Confessor”, en *The ways of Byzantine Philosophy*, Editado por Mionja Knezevic, Alhambra, California: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, 2015, p. 197.

tres hipóstasis de la Trinidad carecen de λόγος, y esta carencia no es una indigencia ontológica, sino una sobreabundancia, pues, ¿cómo va a tener un λόγος que precede a la creación quien, por definición, no ha sido creado y él mismo es creador? La hipóstasis de Cristo es increada y, por tanto, no posee un λόγος, sino que ella misma es el Λόγος. La teoría del λόγος de la hipóstasis es distinta según se enmarque en un contexto trinitario o cristológico, en cuyo caso no hay λόγος, o en un contexto creatural o antropológico, en cuyo caso necesariamente existe un λόγος hipostático, pues de lo contrario habría que reconocer la preexistencia de las almas en la estabilidad originaria de los origenistas. En este sentido, no es extraño leer de Máximo la alusión a la sobreabundancia divina de la hipóstasis de Cristo que le libera del λόγος, al ser él mismo el Λόγος:

De él mismo, la cruz, la muerte, la sepultura, la resurrección y la subida a los cielos; venido de ellos sin carne, se vuelve sin cambiar de lugar, él que no está circunscrito por los entes según ningún λόγος. Él existe en efecto libre de todo límite. Pero aparece a través de la carne como filántropo por naturaleza, siendo circunscrito realmente según el engendramiento de una mujer –del modo en que él lo ha querido, siéndolo a los nuestros [¿nuestros λόγοι?]. Es por lo cual le debemos, y a él encarnado, una sola adoración con el Padre y el Espíritu.²⁵¹

En este pasaje, además, Máximo, en su afán por expresar con palabras magnánimas la sobreabundancia divina, llega a plantear una visión negativa del λόγος como límite, de lo cual se desprende que el λόγος es el límite del ser creado, mientras que la ausencia de λόγος para el ser divino es un signo del carácter absoluto de la divinidad. Sin embargo, Máximo explica que Cristo, al asumir la naturaleza humana, ha asumido los innumerables λόγοι que la constituyen para hacer efectiva su actividad quenótica, de modo que se limita libremente, se circunscribe a través de los λόγοι. Sin embargo, los λόγοι son visto como límites en tanto que son constitutivos de la naturaleza, que determina el modo de aparecer de una hipóstasis en el mundo, mientras que el λόγος de la hipóstasis es innecesario, puesto que Cristo asume la naturaleza humana, no una hipóstasis humana, siendo su hipóstasis original la increada, que no posee λόγος porque ella misma es el Λόγος. El λόγος de la hipóstasis creada, por tanto, queda exenta de esta visión limitadora, pues presenta una cierta flexibilidad, como veremos más adelante.

²⁵¹ *Ibidem*, 573BC.

3. Un λόγος propio de cada persona

3. 1. *En el momento apropiado. Un λόγος particular*

Anteriormente hice referencia a la expresión ‘en el momento apropiado’, que, según hemos mostrado, sólo puede tratarse del ser particular, pues las naturalezas son creadas al comienzo de todo, mientras que los seres particulares, correspondientes a las naturalezas ya creadas, van siendo creados a lo largo de la historia de la salvación, encarnando sus naturalezas, según su λόγος propio, que indica el momento oportuno para su aparición en el mundo. Así, el momento apropiado para la creación de Platón fue el siglo V a. C., mientras que el momento oportuno para la creación del que en este momento lee estas páginas ha sido el siglo XX d. C. En cualquier caso, la expresión ‘en el momento apropiado’ se encuentra repetidas veces en la obra de Máximo, como en el siguiente pasaje ya mencionado: “Por su Palabra (Λόγος) y Sabiduría Él creó y continúa creando todas las cosas -tanto las universales como las particulares- *en el momento apropiado*.”²⁵² Esta expresión hace referencia además a la permanente acción creadora de Dios, a la participación continua de Dios en el mundo, a la providencia y a la existencia de un plan concreto para cada ser, en un mundo intrincado y complejo cuyo sentido nos sobrepasa.

Por otro lado, la idea de un λόγος hipostático se sigue de las argumentaciones en contra de los origenistas, como acabamos de ver. Sin embargo, en ocasiones se refiere a la individualidad como realidad precedida de un λόγος:

¿No erraría, pregunto, al entender al Logos único como múltiples λόγοι, indivisiblemente distinguido entre las diferencias de las cosas creadas, debido a su *específica individualidad*, que permanece sin confusión ambas en ellas mismas y *una respecto de otra*?²⁵³

La respuesta a esta pregunta es ‘no’, pues, en efecto, el Λόγος único alberga en su seno la multiplicidad de los λόγοι creados, posibilitando de este modo la doble presencia que caracteriza la relación maximiana entre lo uno y lo múltiple, entre el ser increado y su creación, salvando asimismo la diferencia ontológica radical y la libertad creadora absoluta de Dios. No obstante, lo que interesa en este momento del presente pasaje es la alusión explícita a la ‘específica individualidad’ del ser particular, que lo diferencia del resto de hipóstasis, y esto en relación con los λόγοι.

²⁵² *Ambiguum* 7, PG 091, 1080A; pp. 95-96, párrafo 16.

²⁵³ *Ambiguum* 7, PG 091, 1077D, p. 95, párrafo 15. Las cursivas son mías.

Existe otro pasaje de especial interés para la apreciación de un λόγος hipostático, aunque tampoco hay en él una alusión explícita a la expresión:

Pues en su sustancia (οὐσία) y formación (γένεσις) todas las cosas son positivamente definidas *por sus propios λόγοι* (τοῖς ἰδίοις), y por los λόγοι que existen alrededor de ellos y que constituyen sus límites definitorios.²⁵⁴

Máximo, en primer lugar, afirma que todas las cosas son definidas por sus *proprios* λόγοι, y este ‘propio’ (ἰδίους) apunta a λόγος del ser particular que le es completamente suyo y le hace distinto de los demás. El hecho de que Máximo se está refiriendo al λόγος de la hipóstasis es constatable por lo que sucede a continuación, pues establece una distinción entre dicho λόγος ‘propio’ y los ‘λόγοι que existen alrededor de ellos y que constituyen sus límites definitorios’. La idea de límite definitorio parece aludir al λόγος de la naturaleza, pero también podría referirse a los λόγοι que definen las esferas hipostáticas de los demás que constituyen espacios ontológicos ajenos y dotados de autonomía propia. En cualquier caso, en este pasaje Máximo alude, casi con toda seguridad, al λόγος que define a la hipóstasis como realidad particular en sí misma, pues la palabra ἰδίους (proprios) difícilmente puede ser atribuida a la naturaleza común, mientras que este λόγος, por otro lado, debe establecer la diferencia sustancial entre el ser particular y el resto de los seres, tanto particulares (hipóstasis) como generales (naturalezas). El hecho de que Máximo no lo explicita no significa que niegue esta posibilidad o que la interpretación no sea la adecuada, sino más bien que da por hecho esta idea, la asume, tal como veremos más adelante, de la tradición filosófica que le precede, en concreto de Leoncio de Bizancio. El objetivo de los escritos de Máximo no es, en este sentido, defender la idea de que existe un λόγος para cada hipóstasis que la define en sí misma sin necesidad de subordinarse a la realidad común, sino refutar la idea origenista de la preexistencia de las almas en un principio, y posteriormente defender las dos voluntades y las dos energías de Cristo contra el monotelismo. Dadas estas circunstancias, entra dentro de lo normal que Máximo no exprese de manera explícita la existencia de dicho λόγος hipostático, aunque, sin embargo, ésta se infiera de su teoría como una consecuencia necesaria si su sistema de pensamiento tiene pretensiones de coherencia. En definitiva, estos dos pasajes contienen alusiones directas al λόγος hipostático, mostrando cómo la rigidez esquemática de Louth puede simplificar el pensamiento

²⁵⁴ *Ambiguum* 7, PG 091, 1081B; Nicholas Constatas, p. 101, párrafo 19:” Πάντα γὰρ τὰ κτιστὰ κατ’ οὐσίαν τε καὶ γένεσιν παντάπασι καταφάσκειται τοῖς ἰδίοις καὶ τοῖς περὶ αὐτὰ οὔσι τῶν ἐκτὸς λόγοι περιεχόμενα.”

maximiano, pero, a su vez, frustrar una comprensión profunda de sus implicaciones metafísicas.

3.2. *Recapitulación de los seres en el Logos. Un 'cierto' λόγος*

Otro de los pasajes relevantes desde el punto de vista de la existencia del λόγος personal es el siguiente, también del *Ambiguum* 7:

Y Él recapitula todas las cosas en sí mismo, ya que es debido a Él que todas las cosas existen y permanecen en la existencia, y es de Él que todas las cosas vienen a ser de un modo determinado, y por una cierta razón.²⁵⁵

En primer lugar, Máximo se refiere a la recapitulación de todas las cosas en el Λόγος, la cual, tras haber sido invertida la tríada origenista, no consiste en una vuelta a un origen perdido, sino más bien constituye una aproximación distinta al misterio de la doble presencia con la que el Confesor resuelve la cuestión de la relación entre lo uno y lo múltiple, entre el ser increado y el ser creado, manteniendo la diferencia ontológica radical. En efecto, la recapitulación a la que Máximo alude es una presencia del Λόγος increado en los distintos λόγοι del ser creado, que, como causa, previo concurso de la libertad y la gracia, serán cumplidos en tanto que propósito, volviéndose presente en el Λόγος no ya como potencia, sino como acto consumado en la plenitud de Dios. Según la terminología usada en el *Ambiguum* 65, la recapitulación no es el retorno a la estabilidad originaria que predicaban los origenistas, sino un paso del ser (εἶναι) al ser-bien (εὖ εἶναι) a través del ejercicio de la libertad y al ser-bien-siempre (ἀεὶ εὖ εἶναι) mediante la recepción de la gracia (χάρις). La recapitulación de todas las cosas en Cristo o apocatástasis cobra en Máximo un significado sustancialmente diferente e incluso opuesto al del origenismo evagriano, pues trata, en pocas palabras, del paso del λόγος como propósito al λόγος consumado, una vez ya cumplido el propósito que encierra la existencia del ser.

En cualquier caso, existe, como vengo argumentando, una casi absoluta certeza de que esta recapitulación, alusiva del momento escatológico, afecta tanto a los seres particulares como a los seres universales y comunes. Es más, los seres universales no

²⁵⁵ *Ambiguum* 7, 1080B; p. 17, párrafo 16: "... καὶ εἰς ἑαυτὸν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιούμενον [Ef 1, 10], καθ' ὄντό τε εἶναι καὶ τὸ διαμένειν καὶ μένοντα καὶ ἐξ οὗ τὰ γεγονότα ὡς γέγονε καὶ ἐφ' ᾧ γέγονε καὶ μένοντα καὶ κινούμενα μετέχει Θεοῦ."

pueden por sí mismos alcanzar el propósito del que sus λόγοι los dota, pues constituye un axioma que una naturaleza no puede ser sin hipóstasis (ἀνυπόστατος), en cuyo caso carecería de existencia. Es, pues, a través de los seres particulares precisamente que la recapitulación de todas las cosas universales puede llevarse a cabo de manera efectiva. En este sentido, la hipóstasis alberga en sí esa responsabilidad, adquiriendo primacía ontológica sobre la naturaleza común. En el plano de la voluntad divina, presencia eterna de Dios en los seres creados, los λόγοι de los seres particulares asumen esa responsabilidad y, en consecuencia, esa misma primacía ontológica sobre los λόγοι de los seres universales. En conclusión, la teoría de la recapitulación de todos los seres en Cristo, entendida en Máximo como cumplimiento de todos los λόγοι en el único Λόγος, implica necesariamente la existencia de un λόγος hipostático.

Por otro lado, la alusión al carácter particular y particularizante de un cierto tipo de λόγοι llama la atención también en este pasaje al referirse a la recapitulación. En concreto, Máximo viene a informar de que es gracias al Λόγος que ‘todas las cosas vienen a ser de un modo determinado’, es decir, que es por los λόγοι de los seres que éstos alcanzan una mayor determinación formal. La mística de la determinación, en oposición a la disolución mística de la diferencia en una vaga unidad que se desprende de las tesis origenistas, es referida en este pasaje con absoluta claridad. En efecto, el ser se acerca al cumplimiento del propósito de la existencia cuanto más determina su propio ser, es decir, cuanto más agudiza su propia diferencia, reforzando aquello que lo hace auténtico respecto de los demás. Es por ello que Máximo señala que es el Λόγος la causa (ἐξ) de la que procede la determinación formal de las criaturas, el hecho de que las criaturas tiendan a ser de un modo determinado, distinto de los demás seres, incluidos -y especialmente- los de su propia especie. Además, añade que ‘por una cierta razón’, aludiendo a un tipo de motivo que empuja al ser a la potenciación de su particularidad. La particularidad y la diferencia, el ser de un modo determinado y no de otro, vienen de Dios, del Λόγος de Dios.

La teoría de los λόγοι que identifica el λόγος con la voluntad de Dios para con el ser creado tiene consecuencias asimismo para cuanto Máximo quiere significar en este pasaje. Sin decirlo expresamente, a modo de una afirmación seca y contundente, Máximo no sólo insinúa, sino que asume implícitamente que la autenticidad de la que venimos hablando es querida por Dios, es producto de su libertad creadora. Es eso lo que Máximo pretende decir cuando afirma que es del Λόγος que todas las cosas vienen a ser de un

modo determinado y por una cierta razón, reforzando de este modo una concepción positiva de la diferencia y del ser particular.

3.3. *El “λόγος del ser por sí mismo” de Leoncio de Bizancio*

Hasta ahora me he centrado en comentar determinados pasajes de la obra de Máximo en la que se infiere que el autor asume la existencia de un λόγος hipostático, es decir, que pertenece exclusivamente al ser particular en cuanto tal. He mostrado cómo la postura contraria, que constituye la única alternativa posible, aboca a una contradicción de términos según la cual Máximo debería aceptar la tesis origenista de la preexistencia de las almas en Dios, aunque toda su maquinaria argumentativa tenga como objetivo la refutación de dicha tesis. La asunción de la existencia de un λόγος hipostático no está, sin embargo, presente de un modo suficientemente explícito en los escritos de Máximo, aunque constituya una realidad que se presupone cuando se alcanza una comprensión profunda de los esquemas metafísicos que permean su sistema de pensamiento. No hay en la obra de Máximo expresiones como λόγος τῆς ὑποστάσεως (λόγος de la hipóstasis) o λόγος κατ’ὑπόστασιν (λόγος según la hipóstasis), que resuelvan esta cuestión de una vez por todas. Sin embargo, a pesar de que el λόγος hipostático es una realidad que se desprende del entramado metafísico del Confesor, existen autores como Andrew Louth que han negado la existencia de un λόγος propio de la hipóstasis, arguyendo que es a la naturaleza a la que el λόγος define, siendo el τρόπος el que define a la hipóstasis. Esta postura, como vengo defendiendo, es contradictoria, pues una hipóstasis alógica es, necesariamente, una hipóstasis que preexiste a la creación, dado que un λόγος precede a cada uno de los seres creados, ya sea universal o particular.

Considerando que es suficiente la demostración del carácter implícito de la existencia del λόγος hipostático que se deriva necesariamente del pensamiento de Máximo, no veo inconveniente en aducir un nuevo argumento basado en la autoridad de la tradición cuyos postulados filosóficos ha heredado Máximo. En efecto, Máximo opera dentro del marco cultural bizantino -aunque pase buena parte de su vida adulta en el mundo latino-, en el cual el peso de la tradición es tal que llega a configurar una mentalidad según la cual la historia no es vista como progreso evolutivo, ni siquiera como una sucesión de periodos cíclicos, sino como una regresión, una tendencia a la corrupción. En estos términos, es lógico que los pensadores deban aducir constantemente argumentos

de autoridad, para mostrar que no se desvían de la doctrina prístina de los tiempos antiguos. Un filósofo bizantino siempre edifica sobre la tradición, y adquiere mayor credibilidad cuanto menos original parezca su obra. La intención del filósofo bizantino es siempre demostrar que él no dice nada nuevo, sino que todo cuanto defiende está ya presente en los padres de la Iglesia. En este sentido, un autor como Máximo tiene como objetivo afrontar las cuestiones urgentes de su época, tales como el monotelismo, convirtiéndose en la voz de una tradición que aparece como contraria a las nuevas corrientes heréticas. No es de extrañar, por tanto, que los origenistas se sirvan de pasajes de Gregorio de Nacianzo y el Pseudo-Dionisio, defendiendo que cuanto dicen no tiene nada de original, pues estos padres, que gozan de una fama inquebrantable, ya sostuvieron sus mismas tesis. La tarea de Máximo es, pues, mostrar que el Nacianceno y el Pseudo-Dionisio nunca han sostenido las tesis origenistas, sino más bien la opuesta. En definitiva, el discurso filosófico de la época bizantina se mueve a base de argumentos de autoridad e interpretaciones -a veces muy originales, aunque el autor se empeñe en lo contrario- de los autores que más fama han adquirido de la tradición.

He defendido que Máximo ha asumido la existencia del λόγος hipostático de la tradición en la que se basa y que no ha sentido la necesidad de hacer explícito lo que él ya considera una consecuencia lógica de su teoría. Para probar esa asunción parece necesario mostrar cómo esta idea se halla presente en los escritos de los autores que mayor influencia han ejercido sobre él. El autor que buscamos es precisamente Leoncio de Bizancio, quien reconvierte toda la especulación calcedoniana y le imprime un fuerte carácter particularizante, configurando una filosofía que postula la primacía ontológica sobre la hipóstasis en detrimento de la naturaleza. No existe en Leoncio una expresión como las enunciadas más arriba, pero sí una cuya nitidez no es menor y que puede servir de sustituta de las mismas: λόγος καθ' ἑαυτόν, el λόγος del ser por sí mismo. Demetrios Bathrellos se hace eco de esta expresión, a la que considera de vital importancia para la comprensión de la filosofía maximiana: “In Leontius’ view, to nature applies the logos of being, whereas to hypostasis applies also the logos of being by itself (καθ' ἑαυτόν).”²⁵⁶ En consecuencia, Leoncio distinguía dos tipos de λόγοι: el λόγος del ser (λόγος τοῦ εἶναι), aplicable a la naturaleza, y el λόγος del ser por sí mismo (λόγος καθ' ἑαυτόν).

²⁵⁶ Bathrellos, D., *Op. Cit.*, p. 41. En la obra de Leoncio, PG 086, 1280A.

Máximo asume la terminología leonciana, como hemos visto en el capítulo dedicado a los idiomas. A los conceptos de enhipostasiado (ἐνυπόστατος), enesenciado (ἐνούσιον), sin hipóstasis (ἀνυπόστατος), sin esencia (ἀνουσίον) e idioma (ἰδιώμα), habría que añadir, por tanto, la del ‘logos del ser por sí mismo’ (λόγος κατ’ἑαυτόν), aunque el λόγος no adquiriera el poder semántico que posee en Máximo, quien, siguiendo al Pseudo-Dionisio y Juan de Escitópolis, ha venido a entenderlo en clave de voluntad divina (θεία θελήματα).

3.4. *El λόγος y los cinco modos de contemplación natural*

Hasta ahora he centrado mi exposición de la teoría de los λόγοι de Máximo en el estudio del *Ambiguum 7*, en el que desarrolla esta teoría como respuesta a la tesis origenista de la preexistencia de las almas. De esta refutación se sigue, como he tratado de demostrar, la necesidad de la existencia de un λόγος hipostático, pues, de lo contrario, Máximo estaría defendiendo la misma tesis que intenta refutar, lo cual constituye un absurdo. Sin embargo, no es sólo en el *Ambiguum 7* que Máximo desarrolla esta teoría, sino que, desde un punto de vista gnoseológico, el *Ambiguum 10* también ofrece una muy valiosa información sobre los λόγοι, en especial los referidos a los seres particulares, pues usa la expresión más cercana a λόγος τῆς ὑποστάσεως que se puede encontrar en la obra de Máximo: τῶν καθ’ ἕκαστα λόγῶν εἶναι, el λόγος de los seres particulares. Es necesario detenerse, por tanto, en el análisis del proceso cognoscitivo expuesto en el *Ambiguum 10*, pues éste nos permitirá comprender la realidad hipostática en relación con su propio λόγος.

El *Ambiguum 10* es uno de los escritos más extensos de toda la obra de Máximo el Confesor. Dirigido a un tal Juan, es una obra que constituye la máxima expresión de su teoría del conocimiento. En el capítulo 19, “Una concisa exposición de los cinco modos de contemplación natural”, sostiene que existen cinco modos a través de los cuales se puede llegar al conocimiento de los λόγοι de los seres y, en última instancia, a la contemplación gozosa del Creador.

En adición a esto, también conoceremos los últimos λόγοι (λόγους εισόμεθα) que nos son accesibles, que nuestra maestra, la creación, ha puesto antes que nosotros, junto a los cinco modos de contemplación que están conectados a ellos. Por medio de éstos los santos hicieron distinciones dentro del orden creado y reunieron con reverencia los *logoi* ocultos

(συνελέξαντο λόγους), dividiéndolos en *sustancia* (οὐσίαν), movimiento (κίνησιν), diferencia (διαφοράν), mezcla (κρᾶσιν) y posición (θέσιν).²⁵⁷

En este pasaje aparece en dos ocasiones el término λόγος en plural, acompañados de distintos adjetivos: los últimos λόγοι y los λόγοι ocultos. En ninguno de los dos casos se está refiriendo a los λόγοι propios de los seres creados, sino de cinco λόγοι que corresponden a los cinco modos de contemplación natural de, esta vez sí, los λόγοι de los seres creados. Y, si bien en esta breve introducción Máximo señala que existen cinco modos de contemplación natural, conforme el cognoscente avanza en su contemplación, los cinco modos irán fusionándose y reduciendo su número hasta que, al fin, terminan todos confluyendo en un solo modo de contemplación. Antes de describir la meta de este proceso contemplativo, Máximo se detiene a clarificar lo que cada uno de los modos de contemplación natural significa. En algunos de estos casos, Máximo se refiere explícitamente a los λόγοι propios de los seres particulares. Tras haberse referido al modo de la sustancia, pasa a explicar el modo del movimiento en estos términos:

El movimiento, por otro lado, manifiesta la providencia (προνοία) por los seres, y a través de ella contemplamos la invariable identidad esencial de los seres en sus especies particulares. Viendo estos modos integrales de existencia distinta, adquirimos el concepto de Aquel que los mantiene unidos y los preserva a todos en una inefable unión, de tal modo que *cada uno es claramente distinto y delimitado respecto a los otros, consistente con los logoi de acuerdo con los cuales ellos fueron creados*.²⁵⁸

El movimiento, como modo de contemplación natural, nos permite ver la providencia, la acción divina para con cada uno de los seres²⁵⁹, dándonos muestra además del carácter íntegro de cada ser que, a pesar de estar definido en sus elementos concretos por una multiplicidad de λόγοι, Dios lo mantiene íntegro e inefablemente unido a sí

²⁵⁷ *Ambiguum 10*, PG 091, 1133A; Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, Vol I, Ed. Trans. Nicholas Conostas, Dumbarton Oaks Medieval Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2014, p. 203. La traducción de οὐσία es problemática en este pasaje, pues en el contexto cristológico se debe ser traducida por ‘esencia’, concepto muy cercano al de naturaleza (φύσις), pero éste no es el caso. Nicholas Conostas lo ha traducido al inglés “being”, pero esto puede dar lugar a confusión si lo relacionamos con las categorías metafísicas del ser (εἶναι), ser-bien (εὖ-εἶναι) ser-siempre (ἀεὶ-εἶναι), que aparecen en el mismo *Ambiguum*.

²⁵⁸ *Ambiguum 10*, PG 091, 1133C; Conostas, N., *Op. Cit.*, p. 205. La traducción de λόγοι por ‘principles’ puede ocultar de algún modo la consecuencia que para la teoría de los logoi posee esta cita, pues constituye una afirmación explícita de la existencia de logoi de los seres particulares, de las personas, y no sólo de las naturalezas.

²⁵⁹ Una de las cuatro dimensiones del concepto de λόγος era, según Theokritoff, la que lo concibe en términos de providencia (προνοία), según fue objeto de análisis en el anterior capítulo.

mismo como un todo, de modo que cada ser es distinto de los demás en su particularidad, de acuerdo con el λόγος con base en el cual fue creado. En este pasaje, Máximo parece no dejar dudas acerca de la existencia de unos λόγοι propios de los seres particulares y no sólo de lo que es común a ellos. En otras palabras, λόγοι propios de las hipóstasis, y no sólo de las naturalezas. Por otro lado, el λόγος de un ser particular, de una hipóstasis concreta, reúne de modo ‘inefable’ la multiplicidad de λόγοι que lo conforman, siendo precisamente esta unidad lo que lo convierte en un ser íntegro que se distingue hipostáticamente de los demás seres, incluidos los de su propia naturaleza y, dentro de ésta, los de su propia especie.

Este pasaje no es el único que reviste una vital importancia para la consideración de un λόγος propio de la hipóstasis, pues también existen referencias a ello en este escrito maximiano que se inserta en un contexto metafísico-gnoseológico. También en el caso de la diferencia como modo de contemplación natural, Máximo vuelve a hacer referencia a los λόγοι de los seres particulares:

Diferencia (διαφορὰν), además, significa juicio (κρίσεως), lo cual es evidente en la sabia distribución (διανομέα σοφὸν) a todos los seres de una potencia natural (φυσικῆς δυνάμεως) según el sustrato de su ser (τῷ ὑποκειμένῳ), de acuerdo con el λόγος del ser particular (τῶν καθ’ ἕκαστα λόγων εἶναι), por el cual se nos enseña que Dios es el sabio distribuidor.

La diferencia es el modo de contemplación natural que ilumina nuestro entendimiento para la comprensión profunda de la particularidad de cada ser. Se hace visible a través de la contemplación de las potencias naturales que existe en cada ser, fruto de la sabia distribución que de ellas hace su Creador. Máximo usa la expresión ‘potencias naturales’ (δύναμις φυσικῆ) en un sentido muy concreto: las potencias naturales son las capacidades inherentes a la naturaleza, la energía y la voluntad. No queda muy claro, sin embargo, si debemos incluir la existencia entre ellas. En cualquier caso, Máximo parece indicar en este pasaje que Dios distribuye sabiamente la energía y la voluntad, ambas potencias de la naturaleza, a cada uno según sea su λόγος, es decir, la voluntad de Dios para con cada uno de ellos. También podría referirse a los idiomas naturales, las pequeñas características que, siendo naturales, al unirse inefablemente en una indivisible unidad, forman todas juntas un ser particular, una persona concreta.

No obstante, lo que reviste más importancia de este pasaje es, a este punto, la expresión τῶν καθ’ ἕκαστα λόγων εἶναι, que usa Máximo para referirse al principio según

el cual Dios atribuye unas ciertas potencias naturales a cada sujeto (ὕποκειμενον). También la palabra ὑποκειμενον resulta reveladora, en tanto que se refiere a una realidad muy similar a la hipóstasis. Pero la expresión τῶν καθ' ἕκαστα λόγῶν εἶναι se refiere con toda evidencia al logos de la hipóstasis, pues la hipóstasis es el ser particular, y τῶν καθ' ἕκαστα λόγῶν εἶναι significa, literalmente, 'según el logos del ser particular'. Así pues, de este pasaje de Máximo se infiere la existencia de un λόγος καθ' ἕκαστα εἶναι, el λόγος del ser particular, muy similar a la otra expresión λόγος καθ' ἑαυτόν, el λόγος del ser por sí mismo, enunciada por Leoncio de Bizancio²⁶⁰, como ha sido recientemente analizado. La similitud de las dos expresiones muestra hasta qué punto Máximo ha asimilado los conceptos de Leoncio, aunque no haga referencias explícitas a su obra.

Más adelante, Máximo explica qué quiere decir exactamente cuando habla de providencia y juicio. En cuanto a este último, señala:

Y por 'juicio' no entiendo acción retributiva, que busca infligir un castigo a los pecadores, sino más bien la saludable y diferenciada distribución de los seres, que asegura que todos los seres, consistentes con los λόγοι de acuerdo con los cuales fueron creados, poseen un inviolable e inquebrantable equilibrio en su identidad natural, ya que desde el principio el Creador juzgó precisamente qué debía ser cada ser, y cómo y cuánto sería, y entonces trajo todas las cosas al ser.²⁶¹

Juicio es un concepto estrechamente vinculado al de diferencia, pues ambos tienen que ver con la distribución de las potencias naturales entre los diferentes seres particulares de acuerdo con el logos según el cual éstos fueron creados. Es evidente también en este pasaje que Máximo está relacionando el λόγος de cada ser, el λόγος de acuerdo con el cual Dios ha creado cada ser, con la confluencia del 'qué', el 'cómo' y el 'cuánto' o 'en qué medida'. El 'qué' se refiere a la naturaleza: Dios decide cuál es la naturaleza de cada ser. El 'cómo', sin embargo, está más relacionado con otros dos aspectos: por un lado, con los idiomas naturales, en tanto que éstos configuran el modo en que cada ser aparece en el mundo; por otro lado, el 'cómo' se desenvuelve cada ser a lo largo de su existencia. Mientras que el primero de los dos aspectos se inserta en un lugar común a naturaleza y persona, a caballo entre las dos realidades, el segundo se inserta ya en un marco puramente hipostático, en el territorio, por así decirlo, de la libertad personal. Por tanto, al decir 'cómo', Máximo se está refiriendo con toda probabilidad al modo de aparecer de

²⁶⁰ Bathrellos, D., *Op. Cit.*, p. 41. En la obra de Leoncio, 1280A.

²⁶¹ *Ambiguum 10*, 1133D-1136A; Constanas, N., *Op. Cit.*, p. 207.

la persona en el mundo a través de la naturaleza. El ‘cuánto’ está indicando la medida en que estas cualidades naturales se presentan en la persona en particular. Así pues, el λόγος de la persona agrupa los λόγοι naturales y los mantiene unidos en una unión inefable, convirtiendo a la realidad personal en un ser íntegro.

Conforme el proceso cognoscitivo avanza, la posición se funde con el movimiento y la mezcla con la diferencia, de modo que los cinco modos de contemplación natural pasan a ser sólo tres: el ser, la diferencia (que ahora incluye la mezcla) y el movimiento (que ahora incluye la posición).²⁶² Al contemplar la creación, que es nuestra maestra de filosofía ética y natural, desde el punto de vista exclusivo de la diferencia, el hombre, siguiendo su proceso gnoseológico desde la multiplicidad de los seres hasta la unidad de Dios, reduce los modos de contemplación natural a dos: a la sabiduría (σοφία) y a la filosofía (φιλοσοφία)²⁶³. Y finalmente, habiendo contemplado la creación sólo desde el punto de vista de la mezcla, el hombre reduce los modos de contemplación a la unidad. Explicando esto, Máximo el Confesor vuelve a referirse explícitamente al λόγος del ser particular:

Y otra vez, habiendo comprendido la creación sólo a la luz de la mezcla (...) [los santos] redujeron aún más los dos modos de contemplación a un único modo, de acuerdo con el cual, por medio de un simple movimiento, transportaron sus intelectos a través de los λόγοι de los seres a su causa, y se limitan a esta sola causa, que da forma y unifica todo cuanto surge de ella, y, de este modo, no fueron ya dispersos por la multiplicidad, sino que habían ascendido sobre los λόγοι particulares de los seres individuales, siendo claramente persuadidos por la minuciosa atención a los seres que sólo Dios es propiamente la sustancia y el movimiento de los seres, la juiciosa distinción de las cosas que son diferentes, la irreducible coherencia de las cosas que son mezcladas, la inamovible fundación de cuanto es colocado en una posición, y en general la causa de todo ser sin embargo entendido, y del movimiento, la diferencia, la mezcla y la posición.²⁶⁴

²⁶² “Por lo tanto, en la medida en que unen posición con movimiento, y mezcla con diferencia, los santos distinguieron sin división la subsistencia de todas las cosas en términos de ser, diferencia y movimiento.” (*Ambiguum 10*, PG 091, 1136B; Constan, N., *Op. Cit.*, p. 209.

²⁶³ “Y otra vez, habiendo contemplado la creación únicamente desde el punto de vista de la diferencia, es decir, desde la distinción entre el continente y el contenido -por lo cual quiero decir el cielo y lo que es contenido bajo él-, ellos reducen los tres modos a dos, a saber, a la sabiduría y a la filosofía.” (*Ambiguum 10*, PG 091, 1136C; Constan, N., pp. 210-211.

²⁶⁴ *Ambiguum 10*, PG 091, 1137A; Constan, N., p. 211.

Cabe recordar que este proceso, si bien constituye una verdadera experiencia vivida por el que lo recorre, es un proceso cognoscitivo, intelectual, que tiene su origen en la contemplación de la multiplicidad de la creación y, en la medida que va ascendiendo, va dejando atrás esa multiplicidad para alcanzar cotas más altas de simplicidad. El ascenso es, por tanto, de lo múltiple de la creación a la unidad de Dios, alcanzando finalmente la deificación (θεώσις) por la vía negativa, descrita en términos gnoseológicos. Esto no quiere decir que exista una primacía de los λόγοι generales sobre los particulares, sino que el ascenso tiene lugar a través del esfuerzo apofático que busca continuamente trascender hasta encontrar el reposo deseado (στάσις). Dios, en este caso, no es ni general ni particular, pues trasciende toda contradicción. En este punto, Máximo se desmarca de la tendencia intelectualista de Evagrio Póntico y muestra una influencia decisiva de la teología mística del Pseudo-Dionisio. La unión del hombre con Dios, sin embargo, no aniquila el ser particular ni las potencias naturales que lo conforman según su λόγος propio, como mantiene Máximo un poco más adelante:

Habiéndose unido íntegramente al Logos, dentro de los límites de lo que sus propias potencias naturales permiten, en la medida en que pueden, son imbuidos con sus propias cualidades [de Dios], de modo que, como el más claro de los *espejos*, ellos sólo son ahora visibles como reflejos de la irreducible forma del Logos de Dios, quien mira desde su interior, ya que poseen la plenitud de sus características divinas, sin que ninguno de los atributos originales que definen por naturaleza a los seres humanos se hayan perdido, ya que todas las cosas simplemente han cedido a lo que es mejor, como el aire -que en sí mismo no es luminoso- se mezcla completamente con la luz.²⁶⁵

En efecto, la naturaleza humana no queda intacta, pero tampoco es aniquilada ni absorbida por la divinidad. Dios no aniquila ni absorbe la humanidad, sino que la perfecciona y lleva a plenitud. E igualmente, la naturaleza humana no queda intacta, pues es perfeccionada; no cambia en su propio ser, sino que la gracia viene a darle cumplimiento. En este sentido, se puede decir que la humanidad del hombre deificado es más humana que antes de la deificación. Y en este mismo sentido se entiende que la persona tampoco es aniquilada, sino que es llevada a la perfección, cumpliendo asimismo su propio λόγος, el propósito divino de su existencia. Máximo dispersa así las posibles sospechas de disolución del hombre, tanto natural como personalmente, como resultado del proceso de deificación. El ascenso de los λόγοι particulares a las realidades más

²⁶⁵ *Ambiguum 10*, PG 091, 1137C; Constatas, N., p. 213.

simples y universales no lleva al hombre a disolverse en una niebla mística, sino que, por el contrario, le lleva de la mano hacia el ser-más, dando cumplimiento y llevando a plenitud su propia existencia.

4. Diferentes teorías

4.1. A. Louth: *el λόγος de la naturaleza y el τρόπος de la persona*

Anteriormente he hecho referencia a la teoría de Louth que vincula el λόγος a la naturaleza mientras que reserva el τρόπος para la hipóstasis. He intentado demostrar cómo este esquema rígido vela más que desvela el verdadero pensamiento de Máximo al respecto. Uno de los pasajes en los que Louth explica su teoría es el siguiente:

To express what it is that is distinctive about the subsistent beings of the Godhead the Cappadocians had used the term ‘mode of existence’ (=tropos tês hyparxeôs). This leads Maximus to suggest that at the level of being, we find natures defined by their principles, meanings or definitions (all of which can be represented in Greek by the term logos) - ousía, physis, and logos belong together; whereas at the level of person we find ‘mode of existence’ -hyparxis, hypostasis, and tropos belong together.²⁶⁶

La teoría de Louth es simple y errónea, pues establece una distinción entre el ser, al que corresponde el λόγος, y el ser subsistente de la divinidad, entiéndase hipóstasis, cuya realidad distintiva es el modo de existencia (τρόπος τῆς ὑπάρξεως). En primer lugar, Louth se está enmarcando en un contexto trinitario y extiende esta realidad al ser creado, pero esto resulta potencialmente problemático, pues, en el caso de la teoría de los λόγοι, el tratamiento maximiano del ser increado y del ser creado es sustancialmente distinto: el λόγος es definido como ‘voluntad’ con la que Dios crea a un ser, con lo cual constituye el elemento definitorio del ser creado, mientras que el ser increado, que no necesita voluntad previa a la creación debido a su eternidad, no presenta ningún λόγος del ser. En otras palabras, existe el λόγος del ser creado, pero no el λόγος del ser increado, pues de ser así se derivaría de ello una contradicción interna en el aparato filosófico de Máximo. En este sentido, sí es cierto que el τρόπος τῆς ὑπάρξεως manifiesta la diferencia hipostática en la Trinidad, pues, en el caso del Hijo, su hipóstasis viene definida por la filiación, en el caso del Padre, por la paternidad, y en el caso del Espíritu Santo, por la

²⁶⁶ Louth, A., *St Maximus the Confessor*, Routledge, Londres-Nueva York, 1996, pp. 49-50.

procesión. Este argumento no puede trasladarse al ser creado, pues los seres creados lo han sido porque Dios previamente ha querido crearlos y, en este sentido, se dice que la criatura ha sido creada de acuerdo con un λόγος propio, que integra en su unidad una multiplicidad de λόγοι que van definiendo su particularidad, delimitando su ser y distinguiéndolo de los demás.

Así pues, resulta erróneo atribuir el λόγος a la naturaleza y el modo de existencia a la hipóstasis. No es cierto que la existencia, el modo de existencia y la hipóstasis definan una categoría, y la esencia, la naturaleza y el λόγος una categoría distinta. Las parejas de conceptos λόγος-τρόπος impregna todo el ser creado, tanto la realidad particular como la universal. Existe un modo de existencia que corresponde a la hipóstasis, aunque no sea su elemento definitorio sino su manifestación temporal, y un modo de existencia correspondiente a la naturaleza. En cualquier caso, la distinción que debiera hacerse en el terreno de los λόγοι no es tanto la que existe entre el λόγος y el τρόπος como la que existe entre el λόγος del ser (λόγος τοῦ εἶναι) y el λόγος de los seres particulares (λόγος καθ' ἑκάστα εἶναι), como lo enuncia Máximo, o definido en términos leoncianos como λόγος del ser por sí mismo (λόγος κατ' ἑαυτόν). El error estriba en la confusión entre el contexto de las relaciones eternas de la Trinidad y el de la economía salvífica, entre las esferas del ser increado y el ser creado. El carácter implícito de la existencia de este λόγος, no obstante, puede conducir a una conclusión rápida como la de Louth, que ofrece una falsa sensación de control sobre la filosofía maximiana.

No es el único momento en que Louth expresa su modo de entender los conceptos de naturaleza e hipóstasis. En otro pasaje escribe:

For the triad is truly monad, because thus it *is*, and the monad truly triad because thus it *subsists*. Thus, there is one Godhead that *is* as monad, and *subsists* as triad, if, hearing of movement, you wonder how the Godhead that is beyond infinity is moved, understand that what happen is happening in us, and not to the Godhead. For first we are illuminated with the reason [*logos*] for its *being*, then we are enlightened about the mode in which it *subsists*, for we understand that something is before we understand how it is. Therefore movement in the Godhead is constituted by the knowledge about that it *is* and how it *subsists* that comes about through revelation to those who receive it.²⁶⁷

²⁶⁷ *Opúsculo Teológico y Polémico I*, PG 091, 1036C.

En este caso Louth distingue entre el ser, referido a la mónada (naturaleza única de Dios que constituye su unidad), y el subsistir (tríada de hipóstasis divinas). En cuando al conocimiento, nuestro entendimiento primero accede al λόγος del ser para a continuación ser iluminado con el modo de existencia que expresa el subsistir de dicho ser. En estos términos, la naturaleza poseería primacía sobre la hipóstasis, lo cual contradice todo cuanto se ha dicho de la filosofía de Máximo hasta ahora. Según Louth, el ‘qué’, la naturaleza, tiene preeminencia sobre el ‘cómo’, la hipóstasis. Muchos autores, sin embargo, se han encargado de distinguir con nitidez la hipóstasis y el modo de existencia, entre ellos Demetrios Bathrellos²⁶⁸, como vimos con anterioridad.

Louth expresa asimismo con claridad suficiente en el siguiente pasaje en qué términos entiende la relación entre persona y naturaleza, por un lado, y λόγος y τρόπος, por otro: “Person is contrasted to nature: it is concerned with the way we are (the mode, or *tropos*), not what we are (principle, or *logos*).”²⁶⁹ Su rígido esquema constituye un modo quizás más didáctico de acercarse al universo maximiano, pero esta búsqueda de la simplicidad conceptual desdibuja su entramado filosófico, que es mucho más complejo y, en este sentido, de una riqueza semántica mucho mayor. El cosmos maximiano escapa a los límites férreos de una interpretación simplificadora como la de Louth, que, por otro lado, conduce inevitablemente a la afirmación de la preexistencia de los seres en la estabilidad originaria de Dios, tesis cuya refutación constituye el objetivo del desarrollo de esta original teoría de Máximo.

4.2. J.-C. Larchet: el λόγος como elemento ‘individualizante’ de la persona

Jean-Claude Larchet, uno de los teólogos ortodoxos más interesantes del actual panorama filosófico, constituye una verdadera autoridad como amplio conocedor de la obra de Máximo el Confesor. Su obra *La divinisation de l’homme selon Maxime le Confesseur* es una referencia de obligada lectura para el que quiera adentrarse en su estudio. En esta obra, Larchet apunta a una noción de λόγος que no se limita a definir la naturaleza-esencia común, como hacía Louth, sino que la extiende asimismo a la hipóstasis como ser particular. En este sentido, según Larchet:

²⁶⁸ Bathrellos, D., *Op. cit.*, p. 103-104.

²⁶⁹ Louth, A., *Op. Cit.*, p. 57.

Un être singulier répond à un *logos* propre qui le caractérise et fait de lui un individu distinct et unique, et lui confère une valeur et un destin propres par rapport à Dieu (une place particulière dans la demeure du Père). C’est ainsi qu’il y a un *logos* pour chaque être qui a existé, existe ou existera. Il répond aussi à un *logos* qui définit son essence ou sa nature, à un *logos* qui le situe dans une espèce, à un *logos* qui le situe dans un genre, et à une multitude de *logoi* qui correspondent aux nombreuses qualités définissant son essence. Ce n’est donc pas seulement à un unique *logos* qu’un individu correspond, mais à une multitude de *logoi*, dont certains appartiennent aussi à d’autres êtres que lui. C’est ainsi que certains *logoi* sont particuliers, d’autres universels, et qu’une récapitulation des *logoi* est possible en s’élevant du particulier à l’universel.”²⁷⁰

Larchet deja claro no sólo que, según Máximo, existe un λόγος propio de cada ser tomado en particular, lo que vendría a ser el λόγος hipostático –‘il y a un *logos* pour chaque être que a existé, existe ou existera’-, sino que este λόγος toma el papel principal, primando sobre el λόγος de los seres comunes, a saber, el λόγος de su esencia y naturaleza, de su especie, del género, etc. Y este λόγος es el λόγος propio que caracteriza al ser singular y hace de él un ‘individuo distinto y único’.

Por otro lado, el λόγος hipostático –el λόγος del ser singular, en palabras de Larchet-, caracteriza al ser de diferentes maneras. En tanto que el λόγος hipostático hace de la hipóstasis un ‘individuo distinto y único’, este λόγος proporciona al ser, por un lado, la distinción, y por otro, la unicidad. Esto significa que es en el λόγος hipostático donde radica la diferencia, es decir, lo que hace a los individuos de la misma especie unos distintos de otros, y la unicidad, a saber, lo que hace de un ser particular un individuo único, auténtico. Esta unicidad, además, en tanto que enraíza en el λόγος hipostático, es igualmente fruto de la voluntad de Dios. En pocas palabras, Dios quiere al individuo único, quiere que alcance su autenticidad, que lo hace distinto de los demás. La existencia del λόγος hipostático, que caracteriza al ser propio, significa que Dios no quiere clones, sino personas auténticas.

Larchet añade que el λόγος del ser singular, preeminente por sobre los λόγοι de los seres comunes y universales, es el que otorga a la hipóstasis ‘un valor y un destino

²⁷⁰ Larchet, J.-C., *Op. Cit.*, p. 113. Para el factor individualizante del logos, cita el *Ambiguum* 7, PG 090, 1077C, y la *Epístola XII*, PG 090, 485D; para la multitud de logoi que hay en un individuo, *Epístola XII*, PG 090, 485D; para la existencia de logoi particulares y universales, el *Ambiguum* 7, PG 090, 1080A, y 21, PG 091, 1245B; y para el ascenso a la unidad desde los logoi particulares a los logoi universales, el *Ambiguum* 41, PG 091, 1309C, y *Cuestiones a Talasio* 2, PG 090, 272AB.

propios'. El valor, la dignidad de la persona, radica por tanto en su propio λόγος que le caracteriza en su distinción y unicidad. Esto es lo que lleva a Kris Hiuser a servirse de la teoría maximiana de los λόγοι para defender el valor y la dignidad de todos los seres individuales, no sólo de los humanos, sino también de los 'animales no-humanos', de modo que prácticas actuales como la de las granjas industriales constituyen un horrendo atentado contra la voluntad divina. En cualquier caso, es interesante observar que el valor y la dignidad de un ser no los constituyen la adquisición de saber, poder o riqueza, sino que radica en el λόγος, la voluntad con la que Dios lo creó, que, además, es eterna. En consecuencia, nadie puede arrebatarse de ningún modo la dignidad de un ser, sea cual sea la situación en que se encuentre. En segundo lugar, Larchet atribuye al λόγος también el destino al que Dios llama al ser singular, aludiendo así a lo que hemos venido a llamar la dimensión del propósito o el fin, siguiendo el esquema de Theokritoff. El λόγος hipostático contiene no sólo la causa, el motivo por el que Dios libremente creó a una hipóstasis, sino también su fin (τέλος), su propósito (σκόπος). El λόγος puede ser entendido, por tanto, como el sentido de la existencia de un ser, lo que confiere a la teoría de los λόγοι una dimensión existencial difícil de encontrar en la filosofía medieval.

Por último, del pasaje de Larchet también se desprende un orden jerárquico de la realidad hipostática, de modo que, para alcanzar el conocimiento de ésta, primero es necesario comenzar por los λόγοι múltiples que lo caracterizan externamente, los λόγοι de los idiomas, continuando por los λόγοι que definen su género, su especie, su naturaleza y su esencia, hasta alcanzar el conocimiento del λόγος hipostático que integra en una unidad la multiplicidad de λόγοι generales. En este sentido se entiende el hecho de que Larchet se refiera al λόγος hipostático como λόγος universal, pues integra las múltiples realidades genéricas en el todo universal que constituye la hipóstasis. El λόγος de la hipóstasis es, por tanto, el que integra todos los λόγοι en una unidad que la convierte en un individuo distinto y único.

4.3. V. Cvetkovic: *La flexibilidad del λόγος individual*

Si Larchet ha asumido con claridad la existencia del λόγος hipostático, Vladimir Cvetkovic va a hacerlo aún más. Larchet, como hemos tenido ocasión de ver, interpreta el λόγος hipostático desde el punto de vista de la distinción, la unicidad, el valor, el destino y la integración. Cvetkovic, por su parte, establece una nítida distinción entre el

λόγος hipostático y los λόγοι de los seres universales, entre los que cuentan la naturaleza, el género o la especie. Añade además una interpretación propia que nos resulta de especial interés, pues, aunque no constituya un desarrollo teórico explícito de Máximo, no deja de ser cierto que se trata de conclusiones que se siguen necesariamente de la teoría de los λόγοι cuando ésta es objeto de un análisis pormenorizado. Aunque el texto de Cvetkovic es quizá demasiado extenso, no he renunciado a reproducirlo por completo, pues pienso que no hay nada de cuanto dice que no merezca ser leído y comentado:

One may distinguish between the *logoi* of universals and the *logoi* of individuals. The former *logoi* strictly predetermine universals, such as genus, genera, and species, without leaving room for individual beings to escape these definitions. Thus, the individual human being can never escape the categories of being human, being perceived by sense and being created, even when he deliberately acts to establish his identity in opposition to these categories. The *logoi* of individuals, however, are not imposed by God with such strictness on individual human beings, and they can, on the basis of their deliberation and inclination, act in accordance with or in opposition to their individual *logoi*.

Maximus claims the particular beings are immutable by their *logos* of nature, while they are movable in their properties and accidents. Therefore, the most general *logos* of being and nature, and the subsequent *logoi* of the most generic genus (γενικώτατον γένος), more generic genera (γενικώτερα γένη), particular species (εἶδη), and probably most specific species (ειδικώτατα εἶδη), as well as the *logoi* of time and the *logoi* of providence and judgement, establish the immutability of created nature and the inclination of the particular being cannot affect the established order.

However, the binding authority of the *logoi* of particular rational beings is weak, not because the Creator was unable to impose his power over particulars, but mainly because He has left to them the freedom to fulfil the purpose for which they were created.²⁷¹

La tesis principal de Cvetkovic es que existe una diferencia fundamental entre el λόγος particular y el λόγος universal: el primero es flexible, mientras que el segundo es rígido y no permite escapatoria. Ya he hablado de la consideración del λόγος como vocación, interpretación que se deriva de la idea de que el λόγος es no sólo el motivo del

²⁷¹ Cvetkovic, V., “‘All in all’ (1 Cor 15:28): Aspects of the Unity between God and Creation according to St Maximus the Confessor”, en *Analogia*, Volumen 02, Issue 01, 2017, ‘St Maximus the Confessor’; p. 19. Para la movilidad que presenta el individuo respecto de sus propiedades y accidentes, Cvetkovic cita a pie de página el *Ambiguum 15*, PG 091, 1217B; y para los múltiples *logoi* genéricos que rodean al *logos* particular, cita el *Ambiguum 10*, PG 091, 1177C.

ser, sino también su propósito y su fin. En la actualidad la idea de la existencia de una vocación personal ha recibido infinidad de críticas, pues la vocación implica no sólo que hay alguien que llama y alguien que recibe la llamada, sino que el origen de esta vocación se halla fuera del ser, de modo que es considerada como una imposición ajena. En otras palabras, los modernos están dispuestos a aceptar la existencia de una vocación que se inventa, pero no de una vocación que se descubre. Un sentido que se tiene que descubrir es un sentido que viene de fuera del individuo y, en consecuencia, posee un origen ajeno que coarta la libertad personal. Es muy habitual leer que es el hombre el que debe dotar de sentido a su existencia, un sentido que él haya inventado, que tenga su origen en su libertad. En mi opinión, el talón de Aquiles de este argumento consiste en que confunde los términos ‘ajeno’ y ‘propio’, pues, de hecho, lo que nos resulta más propio hay que descubrirlo afuera. Cuando Agustín decía *noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*, no estaba queriendo decir que la realidad última se agota en el ‘yo’, sino que, cuando uno avanza en la reflexión introspectiva, ascendiendo de morada en morada según la metáfora teresiana, lo que encuentra a su término no es sino una trascendencia, pues la persona encuentra su principio último fuera de ella. Esto no significa que tal principio deba ser considerado como algo ajeno, sino más bien al contrario, pues, en tanto que principio, aunque venga del ‘exterior’, constituye lo más propio del individuo. En consecuencia, un sentido inventado puede, paradójicamente, alienar al individuo, pues, con toda probabilidad, procede de una sugerencia inducida desde su exterior, mientras que un sentido descubierto sólo es accesible a través de la escucha, de la apertura atenta del individuo que quiere comprender su propio ser. En esto consiste la contemplación (θεωρία) que constituye el modo perfecto de conocimiento según la filosofía de Máximo, y que no sólo pretende conocer el principio (λόγος) de su propio ser, sino el de todas las demás criaturas, pues en el conocimiento de los λόγοι de los seres que conforman la creación se incluye el conocimiento del propio λόγος, del propósito de su existencia.

En cualquier caso, Cvetkovic, tras establecer con nitidez la distinción entre λόγος particular y λόγος universal, explica en qué consiste dicha diferencia, que no es otra cosa que el grado de flexibilidad o rigidez que presenta. En efecto, el λόγος, cuando más universal, más rígido es. Esto significa que no existe espacio alguno para el ser individual fuera de los límites que establece el λόγος de la naturaleza. Un hombre, por ejemplo, no puede dejar de ser hombre para convertirse en un pez, pues los límites de la naturaleza a

la que pertenece, definidos por el λόγος de dicha naturaleza, son inquebrantables, ‘aunque actúe deliberadamente para establecer su identidad en oposición a estas categorías’. Estas palabras de Cvetkovic encierran, no obstante, una visión negativa de la naturaleza en tanto que prisión cuyos férreos límites coartan la libertad individual del hombre. Es una visión, empero, muy moderna e, incluso, origenista, pues la naturaleza aparece como aquello que establece unos límites que el hombre está llamado a superar en una lucha -al final, infructuosa- contra ella. Sin embargo, la consideración maximiana de la naturaleza es muy distinta, pues ya no establece límites al ser, sino que le facilita el ser, le da la posibilidad de existir, pues constituye su modo de aparecer en el mundo y relacionarse con los demás. Este es el sentido de la cláusula de la transparencia, según la cual la hipóstasis existe *a través de* (διὰ) la naturaleza, se *transparenta en* la naturaleza.

Existe asimismo un λόγος del ser particular (λόγος καθ’ ἕκαστα εἶναι), siguiendo la terminología maximiana del *Ambiguum 10*, cuyo modo de ser es distinto a los λόγοι de las cosas universales, pues, mientras que éstos establecen unos límites infranqueables como modo de aparecer en el mundo, aquél es flexible, permitiendo al hombre que, según su deliberación y libertad, camine de acuerdo con o en oposición a él. Esta libertad, por otro lado, habla en favor de la naturaleza humana, pues es ésta la que lo permite, constituyendo uno de sus supuestos límites naturales. El λόγος hipostático es, pues, débil (weak, en palabras de Cvetkovic), no porque Dios no tenga la capacidad de imponerlo con la fuerza con que se imponen los límites naturales, sino porque es la naturaleza humana la que, precisamente por proveer de libertad al individuo, hace posible esta debilidad. El hecho de que la libre elección (προαίρησις) en tanto que capacidad (δύναμις) sea un don natural de Dios no conlleva la primacía de la naturaleza sobre el individuo, pues, más bien al contrario, es la naturaleza la que sirve a la hipóstasis, y no la hipóstasis a la naturaleza. Es, en otras palabras, la libertad la que existe para la hipóstasis y no la hipóstasis para la libertad. En cualquier caso, la debilidad que adivina Cvetkovic en el λόγος hipostático permite al hombre inclinarse (γνώμη) hacia el cumplimiento de este λόγος o hacia un alejamiento respecto de su ser más propio.

En definitiva, el hombre, para poder llevar a cumplimiento el λόγος de su ser propio, debe antes ‘descubrirlo’, pues este cumplimiento no es automático como el λόγος del ser, sino que necesita ser puesto en práctica, caminar libremente hacia él. El λόγος natural pertenece al ámbito del ser (εἶναι), mientras que el λόγος hipostático pertenece al ámbito del ser-bien (εὖ εἶναι). Por otro lado, el λόγος hipostático no está incluido en el

λόγος de la naturaleza, sino al revés, pues el λόγος del ser particular integra en sí todos los múltiples λόγοι de los seres universales que Dios ha visto bien proporcionarle a la hipóstasis. Es decir, el λόγος hipostático de un hombre incluye la naturaleza humana, pues la voluntad de Dios es que dicha hipóstasis sea humana y, por tanto, racional y libre. En consecuencia, no es posible que el λόγος hipostático sea contrario a la naturaleza, con lo cual el cumplimiento del λόγος del ser particular siempre implicará el λόγος del ser natural, que es la deificación. En la cosmovisión de Máximo, el hombre siempre está en movimiento, siempre está, mediada la libertad, en camino del cumplimiento del λόγος, que consiste en alcanzar el ser lo que realmente es.

4.4. Otras teorías

Existen otras alusiones al λόγος hipostático en otros estudios críticos aparte de los de Larchet y Cvetkovic. Entre ellos está la de Marius Portaru, quien señala de los seres creados que:

They are communicated to Creation according to the *logoi*, divine uncreated thoughts about Creation and the definitions and divine purposes of every created thing. In accordance with the *logoi*, God bestows being on every creature.²⁷²

Con el término ‘every’ está aludiendo a ‘cada’ criatura, es decir, a cada ser particular. Los seres creados lo son, por tanto, de acuerdo con un λόγος que les es propio. Este λόγος particular constituye el ‘pensamiento divino e increado’ y el ‘propósito divino’ de la cosa creada. La expresión ‘pensamiento divino e increado’ es desafortunada, pues el carácter volitivo que le imprime Máximo al concepto de λόγος no se ve reflejado, sino que parece presentar las mismas características racionales e intelectuales que para autores anteriores, incluidos los pensamientos en la mente de Dios de la tradición agustiniano-tomista contra la que Vladimir Lossky arremete usando la filosofía del Confesor. Sustituyendo ‘pensamiento’ por ‘voluntad’, tal como define Máximo el λόγος, la expresión será más correcta y semánticamente cercana a la intención del autor. En cualquier caso, esta voluntad divina e increada, presente en cada uno de los seres de un modo determinado, constituye a su vez el propósito divino de *cada* criatura. La referencia a un λόγος hipostático sale a la luz en este pasaje de Portaru, y su acepción como propósito

²⁷² Portaru, M., “Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism”, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Ed. Por Allen, P., y Neil, B., Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 137.

le imprime igualmente un carácter existencial que lo presenta como el ‘sentido de la existencia’ o la ‘vocación’.

Lossky, por su parte, también hace alusión al λόγος del ser particular en *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, desde el punto de vista del espíritu eslavófilo de los siglos XIX y XX que asumieron el desarrollo posterior de la teología ortodoxa. En este contexto, Lossky escribe:

Todo ha sido creado por el Logos, que se presenta como un centro divino, foco del que parten los rayos creadores, los *logoi* particulares de las criaturas, centro hacia el cual tienden, a su vez, los seres creados como hacia su fin último.²⁷³

Lossky acerca el concepto de λόγος al de energía increada (θεία ἐνέργεια), y en estos términos habla de los λόγοι a través de la imagen metafórica de los rayos creadores de Dios. El teólogo ruso, como más tarde harán Larchet y Cvetkovic y a diferencia de Louth, asume con naturalidad la existencia de un λόγος hipostático, de un λόγος particular de la criatura, siendo éste el sentido de su existencia en tanto que constituye el fin último al que el ser tiende.

En resumen, pocos autores se han parado a analizar concienzudamente el carácter del λόγος del ser particular, tal como se desprende lógicamente de la filosofía de Máximo. Sólo Cvetkovic se detiene un poco más en ello, aunque dedicándole una página escasa. Otros autores, como Jean-Claude Larchet y Marius Portaru lo han mencionado someramente, sin entrar a estudiar la cuestión con mayor detalle. Sin embargo, muy pocos asumen la teoría de Louth de que no existe un λόγος hipostático, sino sólo natural, y que lo que el λόγος es para la naturaleza, lo es el τρόπος para la hipóstasis. En el presente trabajo, sin embargo, es mi intención no sólo demostrar que existe un λόγος propio del ser particular, que he venido a llamar ‘λόγος hipostático’, sino que, además, es este λόγος el que define en su ser más propio la realidad hipostática. Es, en definitiva, el λόγος del ser particular (λόγος καθ’ ἑκάστα εἶναι) el que da un contenido propio a la hipóstasis, un sentido propio que no debe a ninguna otra realidad, ni la natural ni ningún otro ser ajeno, sino que le viene directamente de su Creador y constituye, de hecho, la presencia eterna de Dios en él.

²⁷³ Lossky, V., *Op. Cit.*, p. 73-74.

5. Conclusión

En el presente capítulo he tratado de demostrar la existencia de un λόγος hipostático en el pensamiento de Máximo el Confesor, el principio que define en su ser intrínseco a la persona, que da cuenta de su ser propio, y lo he hecho, primero, demostrando que constituye una consecuencia necesaria del desarrollo de la teoría con la que pretende refutar la tesis origenista de la preexistencia de las almas, y, segundo, analizando diversos pasajes de su obra en los que alude con mayor o menor grado de explicitud al λόγος de la hipóstasis. He añadido, además, algunas interpretaciones de estudiosos modernos sobre el tema en cuestión, la de Louth, que sostiene la inexistencia de dicho λόγος, y las de Larchet, Cvetkovic y Lossky, que, aparte de asumir el λόγος de la hipóstasis, nos ofrecen diferentes perspectivas que enriquecen la contemplación de este principio hipostático.

En primer lugar, he defendido que la teoría de los λόγοι que Máximo desarrolla como argumento contra la preexistencia de las almas, lleva necesariamente a la afirmación del λόγος hipostático. Mientras los origenistas interpretaban la expresión del Nacianceno ‘partes de Dios’ (μοῖρα Θεοῦ) como la realidad substancial preexistente de las almas, Máximo atribuye esta expresión a los λόγοι, las voluntades de Dios que precede a la creación de los seres y que, por tanto, son eternas. Dios, antes de crear un ser, lo *quiere* crear, y esta voluntad es eterna. En este sentido, afirma Máximo, se dice que somos ‘partes de Dios’, en tanto que contenemos en nosotros la voluntad eterna con la que nos ha creado. La realidad sustancial no existe previamente a la creación, sino después, pues lo que existe con anterioridad es el λόγος a partir del cual la criatura ha sido creada. Máximo afirma que todo cuanto ha sido creado responde a un λόγος, de modo que negar el λόγος de la hipóstasis equivale necesariamente a negar la creación de la hipóstasis y, en consecuencia, a postular la preexistencia, por un lado, o la inexistencia, por otro, de la realidad personal. La teoría de Louth según la cual no hay un λόγος que pertenezca de suyo a la hipóstasis desdibuja el objetivo central de la teoría maximiana, que no era otro que la refutación de la tesis de la preexistencia de las almas. En un contexto trinitario, no obstante, el argumento de Louth es aplicable, pues un λόγος precede a la creación de cada ser, pero las tres hipóstasis de la Trinidad son increadas, con lo cual, por definición, no son precedidas por ningún λόγος. En este sentido, puede afirmarse la máxima parmenídea de que lo que define es, de por sí, indefinible.

En segundo lugar, he analizado varios textos de Máximo en los que parece referirse a la existencia de un tal λόγος hipostático. Por un lado, existe una expresión, ‘en el momento apropiado’, que se repite constantemente a lo largo de los *Ambigua* cuando se refiere a la creación de los seres de acuerdo con sus λόγοι. Esta contextualización alude inevitablemente al ser particular, pues las realidades universales, son creadas en el principio según sus λόγοι universales, mientras que las realidades particulares que las llevan a la existencia concreta son creadas, con base en sus propios λόγοι, a lo largo del tiempo, en su momento adecuado. Esta expresión anula los argumentos de la preexistencia y la inexistencia de las hipóstasis, pues han sido creadas y llevadas al ser. Por otro lado, la caracterización de estos λόγοι como ἰδίοι, formando la expresión ‘λόγοι propios’ aboca a la consideración de los λόγοι particulares, pues el adjetivo ἰδίοι alude siempre no sólo a lo concreto y lo particular, sino fundamentalmente a lo que es ‘propio’, lo que es ‘de suyo’, lo que posee en sí mismo su existencia. Con esta expresión, Máximo parece estar refiriéndose, pues, al λόγος hipostático. La idea de una recapitulación de todas las cosas creadas en Cristo implica, asimismo, una necesidad de la existencia de un λόγος propio de la hipóstasis, pues las realidades universales que responden a sus λόγοι universales precisan de realidades concretas cuyo fin es conducir las hacia la plenitud, pues una naturaleza sin hipóstasis (ἀνυπόστατος) carece de existencia. Por tanto, igual que las realidades universales necesitan de las realidades particulares para alcanzar la unión con Dios, también los λόγοι universales precisan de los λόγοι particulares para llegar al mismo fin. Por último, la idea de que Máximo ha elaborado su teoría de los λόγοι a partir de las ideas heredadas por la tradición bizantina cristiana no resulta de menor importancia para la consideración del λόγος hipostático, pues, si bien toma el concepto de λόγος de los alejandrinos, como ha mostrado D. Bradshaw, y su identificación con la voluntad divina del Pseudo-Dionisio y Juan de Escitópolis, no es menos cierto que los desarrollos neocalcedonianos de Leoncio de Bizancio juegan un papel decisivo en la configuración del pensamiento maximiano, como prueba la terminología que permea toda su obra, de modo que, dadas las circunstancias, existe una alta probabilidad de que haya asumido la concepción del λόγος hipostático tal como se presenta en el bizantino, en los términos de λόγος κατ’ ἑαυτόν, el λόγος del ser por sí mismo.

En cualquier caso, de la teoría del conocimiento expuesta en el *Ambiguum 10* se desprende igualmente la existencia de un λόγος hipostático, siendo posible encontrar una expresión distinta a las posibles λόγος τῆς ὑπόστασεως y λόγος κατ’ ὑπόστασιν, quizás

más explícitas, pero igualmente válida para referirse al λόγος de la hipóstasis como es la de ‘λόγος καθ’ ἕκαστα εἶναι’, el λόγος del ser particular. La alusión al λόγος hipostático cobra en esta expresión su cenit, dejando aún menor duda acerca de la existencia de un tal concepto en la filosofía maximiana. Asimismo, el proceso cognoscitivo por el cual el hombre, mediante la contemplación natural (θεωρία φυσική), alcanza el conocimiento de los diferentes λόγοι de los seres creados alude al conocimiento del propósito para el cual cada ser particular ha sido creado por Dios. Esta gnoseología maximiana, entendida en clave de voluntad, presupone, por tanto, la existencia de los λόγοι propios de las hipóstasis.

En segundo lugar, de toda la bibliografía que existe actualmente sobre la obra de Máximo el Confesor, he escogido los textos de los autores que se teorizan con más claridad y de manera más explícita sobre la idea de un λόγος hipostático. Por un lado, Louth, cuya teoría que niega dicho λόγος ya ha sido mencionada, y frente a él, el célebre Jean-Claude Larchet y el serbio Vladimir Cvetkovic, que, como he resaltado antes, no sólo afirman su existencia, sino que ofrecen interpretaciones muy interesantes. Larchet, por su parte, analiza las implicaciones que tiene el λόγος para el individuo, arguyendo que es precisamente el λόγος el que proporciona a la hipóstasis su distinción y unicidad, es decir, la cantidad y la cualidad, respectivamente, que hacen de él un ser exclusivo y auténtico, sin que nada en la historia del universo se le identifique. Añade, asimismo, que el λόγος confiere a la hipóstasis su valor, su dignidad, que no depende de una realidad sujeta al devenir y al no ser, sino al λόγος que permanece y es eterno. El λόγος define además el destino del individuo, el propósito de su existencia, en sintonía con la causa a partir de la cual fue creado, pues el por qué y el para qué confluyen en el λόγος. Se refiere asimismo a la doble presencia de la hipóstasis en el Λόγος y de éste en la hipóstasis a través de su propio λόγος. En este sentido, afirma Larchet que el λόγος ofrece a la hipóstasis un ‘lugar particular’ en la divinidad. Por otro lado, Cvetkovic sugiere una idea que non se encuentra explícitamente en los escritos de Máximo, pero que se deriva de sus argumentos: la flexibilidad del λόγος hipostático frente a la rigidez del λόγος natural. El hombre, de acuerdo con el λόγος de la naturaleza que le hace humano, no puede dejar de ser un hombre, pues los límites que establece el λόγος de la naturaleza son férreos. No obstante, esta afirmación de Cvetkovic insinúa un carácter opresor de la naturaleza, lo cual parece ser una reminiscencia de la moderna lucha del sujeto contra el objeto. La naturaleza, a ojos de Máximo, no es una cárcel, una prisión cuyos muros estamos

llamados a romper en nombre de una libertad indeterminada, sino que constituye el modo de aparecer en el mundo, ofreciéndonos un sinfín de posibilidades, entre las cuales está la propia libertad. En nombre de esta libertad, entendida en clave de libre decisión (προαίρεσις), el λόγος de la hipóstasis no viene ya dado, sino que es una vocación, una misión o tarea que debe ser cumplida, pero para ello debe confluír la disposición de ánimo (γνώμη) de la persona, que puede caminar hacia la consecución de este objetivo o hacerlo en sentido contrario. En otras palabras, la naturaleza nos es ya dada, sin que nada podamos hacer por escaparnos de ella, mientras que el λόγος de la hipóstasis es el sentido de nuestra existencia, para cuyo cumplimiento primero debemos descubrirlo y, luego, querer llevarlo a cabo, fundiendo nuestra disposición de ánimo (γνώμη) con la voluntad natural (θέλημα φυσικόν) que tiende a la deificación (θεώσις).

Este capítulo pretende concluir el largo camino que he seguido buscando un principio que defina la hipóstasis como tal, sin que deba mendigar un sentido o un contenido a ninguna otra realidad. Si bien los idiomas dan cuenta de la particularidad del individuo desde un punto de vista múltiple y externo, pues le proporciona características psico-físicas concretas y lo inserta en un espacio y tiempo determinados, lo que de verdad define la particularidad del individuo en sí mismo, en su realidad intrínseca, es su propio λόγος, la voluntad a partir de la cual y para la cual Dios lo creó como hipóstasis. Ha sido necesario, por tanto, superar las barreras externas de la dimensión psico-física y la dimensión cultural-existencial para encontrar el principio del ser hipostático en la dimensión del sentido, que unifica e integra a las dos anteriores en su propio λόγος.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas he tratado de explicar la noción maximiana de persona -hipóstasis- como un concepto que puede ser observado desde dos perspectivas distintas, aunque interconectadas, la ontología y la teología, despojándola de toda carga semántica que la haga depender de la realidad natural. Así, en el capítulo III estudié las diferentes definiciones que Máximo ofrece a lo largo de su obra, reuniendo en una unidad los conceptos que se hallan dispersos en sus numerosos escritos. La persona, realidad para la cual Máximo suele usar preferentemente el concepto de ‘hipóstasis’ y no tanto el de ‘prósopon’, puede ser definida como lo particular frente a la naturaleza común, como una esencia con idiomas (οὐσία μετὰ ἰδιομάτων), como el ser en sí mismo (κατ’ ἑαυτόν) y como una realidad informada por el logos de su propio ser (λόγος καθ’ ἑκάστα εἶναι; o bien λόγος κατ’ ἑαυτόν). La definición principal, heredada de los Padres Capadocios y de la incipiente teología trinitaria del siglo VI, es la que identifica la persona con lo particular (μερικόν), lo propio (ἴδιον) y lo individual (ἄτομον), frente a lo común (κοινόν) y universal (καθ’ ὅλου) que aluden a la naturaleza. Esta definición fácilmente asumible se vuelve difícilmente aceptable para el hombre moderno en el momento en que coloca al mismo nivel ontológico la persona del humano y la del no-humano, como sucede en la famosa definición de la *Epístola XV*:

Pero los unidos bajo una sola y misma esencia o naturaleza se distinguen los unos de los otros por la hipóstasis-prósopon, como sucede con los ángeles, los hombres y todas las criaturas, tomadas de cualquier género o especie. El ángel se distingue del ángel, el hombre del hombre, el buey del buey y el perro del perro por hipóstasis.²⁷⁴

Esta homogeneidad ontológica, cuya problematicidad ha sido auspiciada por Von Balthasar y puesta de manifiesto por un lúcido M. Törönen, lleva necesariamente a distinguir a la persona de todo cuanto pertenece a la naturaleza hasta que, ya desprovista de toda carga natural, la hipóstasis aparece como un concepto eminentemente ontológico.

²⁷⁴ *Epístola XV*, PG 091, 520BD.

En primer lugar, la idea que se desprende de esta definición es que la noción de persona se extiende a todo lo real, no sólo al género humano, de modo que la cuestión a resolver es qué da cuenta de la realidad particular, es decir, qué hace que una persona sea distinta de otra. Como ha sido expuesto por Törönen, a lo largo de la historia los filósofos han asociado el concepto de persona con cuatro conceptos que, en la cosmovisión maximiana, deben ser atribuidos a la naturaleza común: la racionalidad, la libertad, la autoconciencia y la relacionalidad. Las tres primeras pertenecen a las naturalezas racionales y libres, como es el caso de las naturalezas angélica y humana, mientras que la última puede ser incluso atribuida a la naturaleza arbórea, como ha sugerido Törönen. En cualquier caso, los intentos de encontrar la identidad de la persona a través de estos cuatro conceptos han fracasado, en tanto que éstos son atribuibles a la naturaleza y, por tanto, no a la hipóstasis. Se trata de una aproximación apofática al concepto de persona, un proceso por el cual dicho concepto va siendo despojado de los rasgos naturales que pretenden atribuírseles y va mostrando cada vez con mayor nitidez su realidad intrínseca. De los cinco conceptos estudiados por Törönen, sólo lo particular manifiesta la realidad hipostática. Sin embargo, esta conclusión, que hace de la hipóstasis un concepto puramente ontológico, no resuelve la cuestión de la homogeneidad ontológica que aplanaba la persona humana hasta ponerla al mismo nivel que los seres no-humanos particulares.

No es posible encontrar el sentido intrínseco de una persona, su identidad particular, en el carácter ontológico de su particularidad, sino en su conexión con lo divino, con su Creador. Es por esto que el presente ensayo lleva por título ‘una perspectiva onto-teológica’, pues, para Máximo el Confesor, la persona es una realidad ontológica que halla su definición en su relación con el Creador, a través de su propio λόγος. A este punto es interesante recordar la distinción que D. Bathrellos establecía entre hipóstasis-realidad e hipóstasis-persona, pues, si bien existen profundas diferencias entre su sentido y la tesis que aquí se defiende, tampoco es menos cierto que existen evidentes similitudes. En primer lugar, el concepto de hipóstasis-realidad de Bathrellos es comparable a la dimensión ontológica de la hipóstasis que aquí se estudia, mientras que la hipóstasis-persona presenta ciertas semejanzas con la dimensión teológica de la persona. En efecto, la hipóstasis-realidad es, para Bathrellos, el concepto de persona que queda diluido en la homogeneidad ontológica que se desprende de la definición de la *Epístola XV*, y, en este sentido, alude al concepto de persona visto desde un punto de vista estrictamente ontológico, como el ser particular, sin añadidos naturales que informen de él. En cambio,

la perspectiva teológica ofrece una información preciosa que colma las carencias y limitaciones de un concepto de persona meramente ontológico que, sin su relación con su causa última y su fin último, quedaría desprovisto de contenido. El λόγος del ser particular (λόγος καθ' ἑκάστα εἶναι), que también puede ser expresado en términos leoncianos como el λόγος del ser por sí mismo (λόγος κατ' ἑαυτόν), es definido por Máximo como la voluntad de Dios (θέλημα Θεοῦ) para con cada ser particular. Este λόγος constituye una doble presencia que sobrevuela el abismo que se abre entre el ser increado y el ser creado, cuya distinción constituye la polaridad más radical del ser, en tanto que alude a la presencia del Λόγος eterno en el ser creado particular, así como a la presencia del ser creado en la Trinidad eterna. Es igualmente la primera causa y el fin último de la hipóstasis, pues es la voluntad con la que Dios creó a cada ser, incluida la persona, así como, a su vez, es la providencia que sostiene en el ser y cuida a la persona en su camino hacia la plenitud. La teoría maximiana de los λόγοι, en tanto que identifica el concepto de λόγος con la voluntad divina, posibilita una comprensión muy original y profunda de la persona, pues adquiere de este modo un tono existencial sin parangón en la filosofía medieval bizantina.

Quiero, además, hacer constar asimismo que mi tesis de una perspectiva 'onto-teológica' de la persona en la filosofía de Máximo el Confesor no alude a un término que en los últimos tiempos ha sido atribuido a una cierta corriente filosófica de corte heideggeriano que estudia el ser en tanto que es entetizado como Dios. Por el contrario, la perspectiva onto-teológica alude a la doble dimensión, ontológica y teológica, que podemos hallar en el concepto de persona maximiano, la primera en referencia a la realidad personal como tal y la segunda aludiendo al sentido (λόγος) de esta realidad. En otras palabras, la dimensión ontológica informa del ser, y la dimensión teológica, del sentido del ser.

Por otro lado, sostengo con Bathrellos, Von Balthasar y Törönen, entre otros, que la persona tiene primacía sobre la naturaleza, el ser particular sobre el universal, en tanto que el ser particular es 'en sí mismo' (καθ' αὐτό) y no en otro, siendo la realidad común, como en Aristóteles, la segunda categoría del ser. Sin embargo, esto explica tan sólo la primacía *ontológica* de la persona sobre la naturaleza, pero no la primacía que deriva de la voluntad creadora de Dios. En este sentido, la persona también posee primacía sobre la naturaleza, pues no constituye la mera existencia o puesta en acto de lo común en el mundo concreto, constriñéndose bajo los límites naturales, sino que 'trasciende' la

naturaleza y la abraza como un todo, pues el λόγος de la naturaleza (λόγος τῆς φύσεως) es precedido por el λόγος del ser por sí mismo (λόγος κατ' ἑαυτόν), que lo contiene. En otras palabras, la persona no sólo prima *ontológicamente* sobre la naturaleza, sino también *teológicamente*, pues es la naturaleza la que está contenida en la hipóstasis, y no la hipóstasis en la naturaleza. Dios creó a Máximo como una persona humana, es decir, primero como una persona, y segundo como un humano. El hecho de ser humano está incluido en la voluntad con la que Dios creó a su persona. Por tanto, la persona tiene primacía sobre la naturaleza desde el doble punto de vista ontológico y teológico.

La dimensión ontológica, por su parte, no informa del contenido de la hipóstasis, sino tan sólo de su ser, con lo cual queda aún por ver qué distingue a los humanos Juan y Ana, o, más bien, por qué Juan y Ana son distintos entre sí. Es el λόγος personal, la voluntad con la que Dios creó a Juan, el que constituye la diferencia entre él y Ana, pues integra en él no sólo su naturaleza y todos sus idiomas particulares, sino también el ser más intrínseco, el sentido de su ser. Es, por tanto, en el λόγος de la hipóstasis donde radica la diferencia de ser entre dos individuos de una misma naturaleza, así como también lo distingue del resto de los individuos pertenecientes a otras especies.

El problema de la homogeneidad ontológica de la persona queda resuelto en el momento en que el λόγος personal incluye en sí la naturaleza, de modo que una persona humana es humana no tanto por el λόγος de la naturaleza, sino principalmente por el λόγος de su persona, en tanto que éste contiene a aquél. La naturaleza no es el contenido de la hipóstasis en términos absolutos, como parecía desprenderse de la cláusula de la identidad de la fórmula de las naturalezas, pero sí informa del ser de la persona, en tanto que está contenida en ella. De este modo, la jerarquía del ser creado que coloca en primer lugar a la naturaleza humana, crisol de la creación, sobre el resto de las naturalezas, pasa a entenderse también como primacía de la persona humana sobre el resto de las personas no-humanas, siendo que esta superioridad enraíza en la atribución de una naturaleza racional a una hipóstasis concreta por parte de Dios. Esta atribución de una naturaleza racional y, por tanto, superior, que, además, alberga en su ser también un alma vegetal y un alma animal, hace no sólo de la naturaleza, sino también de la persona humana, un mediador cósmico, el verdadero crisol de la creación cuya misión es superar, a través de su acción y contemplación, las polaridades del ser escindido hasta llevar a todo el universo a su plenitud, al cumplimiento de su λόγος.

La naturaleza aparece así casi como un instrumento del ser para alcanzar su plenitud. El concepto de transparencia que se desprende de la cláusula de la identidad de la fórmula de las naturalezas parece ofrecer una concepción de la naturaleza como medio a través del cual (*διὰ*) la persona existe. En estos términos, si Dios crea una hipóstasis por un motivo y con un propósito concretos, entonces le dotará de la naturaleza adecuada, aquella que sirva para que pueda cumplir su misión en el cosmos de una manera perfecta. La naturaleza proporciona a la persona su modo de aparecer en el mundo y es en este sentido que se dice que la persona existe a través de (*διὰ*) la naturaleza.

Existe asimismo una primacía de la dimensión teológica sobre la ontológica, según se deriva de la crítica al origenismo evagriano desarrollada principalmente en el *Ambiguum* 7, donde Máximo arguye que, si existe una parte eterna en el ser creado, ésta no es su ser, sino su *λόγος*, entendido como voluntad de Dios. Es en este sentido que la teología precede y, por tanto, posee primacía sobre la ontología, en la medida en que el *λόγος*, como proyecto de ser, precede al mismo ser. Sin embargo, si estudiamos las dos dimensiones por separado, el concepto de persona queda incompleto, vacío, pues ambas son caras de una misma moneda, razón por la cual he preferido hablar de una perspectiva onto-teológica en lugar de dos perspectivas, una teológica y otra ontológica.

La persona, en resumen, es definida por su ser (dimensión ontológica), y, en última instancia, por el sentido de su ser (dimensión teológica). Si bien ha sido expuesto, siguiendo a J. Farrell, M. Törönen y B. De Angelis, que la libertad es atribuible a la naturaleza, realidad común a la que pertenece, también es posible hallar un concepto de libertad exclusiva de la hipóstasis. La libertad personal, igual que la persona, debe ser asimismo entendida en clave onto-teológica: desde el plano ontológico, la libertad personal alude al espacio ontológico de autonomía que se abre en el proceso divino de la creación, una suerte de cesión kenótica de Dios semejante al *Tsimsum* de la *cábala* judía; desde el plano teológico, la libertad resulta del cumplimiento del *λόγος* del ser, principio por el cual y propósito para el cual el ser concreto ha sido creado como ser particular.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Epifanovich, S. L., *Materialy K Izuceniju zizni i Tvorenij prep. Maksima Ispovednika*, Kiev, 1917.

Maximus the Confessor (the complete works), in J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, 90-91, París, 1865.

Maximus the Confessor, *Ambigua ad Iohannem*, a translation into Latin by John Scotus Eriugena, ed. C. Laga (CCSG 18, Turnhout: Brepols, 1988).

- *Ambigua ad Thomam una cum epistola secunda ad eundem*, ed. B. Janssens (CCSG 48, Turnhout: Brepols, 2002).

- *Capitoli sulla carità del santo nostro padre abate Massimo*, ed. Ceresa-Gastaldo (verba seniorum, NS, 3, Roma: Ed. Studium, 1963).

- *Ἡ Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, ed. C. Soteropoulos (Athens: 2nd and rev. edn. 1993).

- *Liber asceticus*, text ed. P. van Deun with early Latin translations ed. S Gysens (CCSG 40, Turnhout: Brepols, 2000).

- *Liber asceticus*, ext ed. P. van Deun with early Latin translations ed. S Gysens (CCSG 40, Turnhout: Brepols, 1991).

- *Quaestiones ad Thalassium I (Quaestiones I-LV)*, text ed. C. Laga and C. Steel with a Latin translation by John Scotus Eriugena (CCSG 7, Turnhout: Brepols, 1980).

- *Quaestiones ad thalassium II (Quaestiones LVI-LXV)*, text ed. C. Laga and C. Steel with a Latin translation by John Scotus Eriugena (CCSG 22, Turnhout: brepols, 1990).

- Quaestiones et dubia, ed. José H. Declerck (CCSG 10, Turnhout: Brepols, 1982).

Neil, B., Allen, P., *The Life of Maximus the Confessor: Recension 3*, ECS 6, St Paul's Publications, Strathfield, Australia, 2003.

Traducciones a lenguas modernas

Allen, P., Neil, B., *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford University Press, Oxford, 2002 [*Relatio Motionis, Disputatio Byziae, Epistolae Anastasii* y otros documentos de los últimos días de Máximo].

Argárate, P., *Tratados Espirituales*, Ciudad Nueva, Madrid, 1997 [*Diálogo ascético, Centurias sobre la Caridad y Comentario al Padrenuestro*].

Berthold, G. C., *Maximus the Confessor: Selected Writings*, Introduction by J. Pelikan, Col. Classics of Western Spirituality, Paulist Press, Mahwah, NJ, 1985 [*Relatio Motionis, Capita de Caritate, Orationis Dominicae, Capita Theologica, Mystagogia*].

Blowers, P. M., Wilken, R. L., *St Maximus the Confessor: The Cosmic Mystery of Christ. Selected Writings*, Introduction by P. Blowers, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2003 [textos escogidos de los *Ambigua*, las *Quaestiones ad Thalassio* y el *Opusculum Theologicum et Polemicum* 6].

Ceresa-Gastaldo, A., *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Traducción de Isabel Garzón Bosque, Col. Biblioteca de Patrística 7, Ciudad Nueva, Madrid, 2011.

Constas, N., *On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, Edited and Translated into English, Vol. I and II, Dumbarton Oaks Medieval Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2014.

Farrell, J., *The Disputation with Pyrrhus of our Father among the Saint Maximus the Confessor*, St Tikhon's Seminary Press, South Canaan, Pa., 1990.

Larchet, J.-C., *Opuscules théologiques et polémiques*, Traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998.

- *Lettres*, Traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, Les Éditions du Cerf, 1998.
- *Ambigua*, Avant-propos, Traduction et notes par E. Ponsoye, Commentaires par D. Staniloae, Col. L'arbre de Jessé, Les Éditions de l'Ancre, Suresnes, Paris, 1994.

Louth, A., *Maximus the Confessor*, Routledge, London, 1996 [*Epistola 2, Ambigua 1, 5, 10 y 41 y 71, y Opuscula Theologica et Polemica 3 y 7*].

Martín Hernández, T., *La filocalía de la oración de Jesús*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007.

San Máximo el Confesor, San Vicente de Paúl, *Centurias sobre la Caridad. Conferencias*, Editado por Teodoro H. Martín, Col. Clásicos de Espiritualidad, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.

Sherwood, P., *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*, Col. Ancient Christian Writers 21, Newman Press, New York, 1955.

Stead, J., *The Church, the Liturgy and the Soul of Man: The Mystagogia of St Maximus the Confessor*, St Bede's Publications, Still River, 1982.

The Philokalia: The Complete Text, vol. ii, compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth, Edited and Translated by G. E. H. Palmer, P Sherrard and K. Ware, Faber & Faber, London, 1981 [*Capita de Caritate, Capita Theologiae, Diversa cap., y Orationis Dominicae*].

Fuentes secundarias

Allen, P., "Blue Print for the edition of documenta ad vitam Maximi Confessoris pertinentia", in *Orientalia Lovanensia Analecta* 18, 1985, pp. 11-21.

Allen, P., Neil, B., (ed), *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

Bathrellos, D., *The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, New York, 2004.

Belda, M., "La preghiera continua secondo Massimo il Confessore", en *Annales Theologici*, nº 2, vol. 26, 2012, pp. 305-322.

Blowers, P., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1991.

- “A Psalm ‘Unto the End’. Eschatology and Anthropology in Maximus the Confessor’s *Commentary on Psalm 59*, in *The Harp of Prophecy: Early Christian Interpretation of the Psalms*, Edited by B. Daley and P. Kolbet, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2014, and pp. 257-283.
- “The Dialectics and Therapeutics of Desire in Maximus the Confessor”, en *Vigiliae Christianae* 65, 2011, pp. 425-451.
- *Maximus the Confessor. Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Christian Theology in Context, Oxford University Press, Oxford, 2016.

Bordeianu, R., “Maximus and Ecology: The Relevance of Maximus the Confessor’s Theology of Creation for the Present Ecological Crisis”, in *Downside Review*, n° 447, 2009, pp. 103-126.

Boudignon, C., “Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?”, en *Orientalia Lovanensia Analecta*, 137, 2004, pp. 11-43.

Bradshaw, D., “The logoi of beings in Greek Patristic Thought”, en *Toward an ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives of Environment, Nature and Creation*, Ed. Bruce Foltz and John Chrissavgis, Fordham University Press, 2013.

Brock, S., “An Early Syriac Life of Maximus Confessor”, in *Analecta Bollandiana* 91, 1973, pp. 299-346.

Brown Dewhurst, E., “How Can We Be Nothing? The Concept of Non-being in Athanasius and Maximus the Confessor”, en *Analogia. St Maximus the Confessor, The Pemptousia Journal for Theological Studies*, Volume 02, Issue 01, 2017, pp. 29-34.

Butler, M. E., *Hypostatic Union and Monothelitism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, Fordham University, New York. (Tesis doctoral), 1993.

Cooper, A. G., *The Body in St Maximus the Confessor*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Cvetkovic, V., “‘All in all’ (1 Cor 15:28): Aspects of the Unity between God and Creation according to St Maximus the Confessor”, in *Analogia. St Maximus the Confessor, The Pemptousia Journal for Theological Studies*, Volume 02, Issue 01, 2017, pp. 13-28.

Daley, B., “The *Nouvelle Théologie* and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology”, in *International Journal of Systematic Theology*, Volume 7, n° 4, 2005, pp. 362-382.

Dawkins, R., *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat Editores, Barcelona, 2014.

De Angelis, B., *Natura, Persona, Libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma, 2002.

Del Campo Echevarría, A., *La teoría platónica de las ideas (siglos IV-XI)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Nueva Roma, Biblioteca Graeca et Latina Aevi Posteriores, 36, Madrid, 2012.

Croce, V., *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Universidad Católica del Sacro Cuore, Milán, 1974.

Escobar Torres, Miguel, “La unidad cristológica en la obra de Nestorio”, en *Estudios Trinitarios*, Vol. 51, N° 1, Salamanca, 2017.

Farrell, J., *Free Choice in Saint Maximus the Confessor*, St. Tikhon Seminary Press, South Canan, Pennsylvania, 1989

Garrigues, J. M., *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Éditions Beauchesne, París, 1976.

- *Le dessein divin d'adoption et le Christ rédempteur: à la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin*, Serie Théologies, Les Éditions du Cerf, Paris, 2011.

Grumel, V., “Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur”, in *Echos d'Orient*, 26, 1927, pp. 24-32.

Hausherr, I., *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1952.

Hiuser, K., “Maximizing Animal Theology: Maximus the Confessor on the Value of Non-Human Animals and the Human Calling”, in *Toronto Journal of Theology*, 30/2, 2014, pp. 247-256.

Hovorun, C., *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden, Boston, 2008.

Huxley, A., *Un mundo feliz*, Traducido por Jesús Isaías Gómez López, Cátedra, Madrid, 2013.

Karayiannis, V., *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Ed. Beauchesne, París, 1993.

Lackner, W., “Zu Quellen und Datierung der Maximosvita (BHG 1234-3)”, in *Analecta Bollandiana* 85, 1967, pp. 285-316.

Lampe, G. W. H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1961.

Larchet, J.-C., *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, Éditions du Cerf, París, 1996

- *Saint Maxime le Confesseur: 580-662*, Serie Initiations aux Pères de l’Eglise, Éditions du Cerf, Paris, 2003.

Lawson, S., *The Incarnation in the Theology of Maximus the Confessor*, Emmanuel Christian Seminary, Stone-Campbell Journal Conference, Lincoln, Illinois, 2012.

Léthel, F.-M., *Théologie de l’agonie du Christ, La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne, París, 1979.

Lévy, A., *Maxime le Confesseur et Thomas d’Aquin. Aux sources de la querelle palamienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2006.

Lietzman, H., *A history of the Early Church*, Lutterworth Press, London, 1962-1963.

- *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: texte und Untersuchungen*, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen, 1904.

Loofs, F., (ed), *Nestoriana: die fragmente des Nestorius, Gesammelt, Untersucht und Herausgegeben*, Max Niemeyer, Halle, 1905.

Louth, A., *Maximus the Confessor (The Early Church Fathers)*, Routledge, 1996.

Manca, L., *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma, 2002.

Matsoukas, N., *La Vie en Dieu selon Maxime le Confesseur. Cosmologie, Anthropologie, Sociologie*, Éditions Axios, Grez-Doiceau (Nethen), 1980.

McGuckin, J. A., *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Its history, theology and texts*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N. Y., 2004.

Mueller-Jourdan, P., *Typologie spatio-temporelle de l'écclesia byzantine: La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'antiquité tardive*, Brill, Leiden, Boston, 2005.

Partridge, C. E., *Transfiguring Sexual Difference in Maximus the Confessor*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts. Tesis doctoral de Teología, 2008.

Piret, P., *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, París, 1983.

Plested, M., *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Prassas, D. D., *St Maximos the Confessor's Questions and Doubts: Translation and Commentary*, The Catholic University of America, Washington D. C. Tesis doctoral en Teología, 2003.

Renczes, P. G., *Agir de Dieu et liberté de l'homme: recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le confesseur*, Editions du Cerf, París, 2003.

Riou, A., *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, París, 1973.

Russell, N., *Cyril of Alexandria*, Routledge, London, 2000.

Sherwood, P., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Herder, Roma, 1952.

- *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism* (Studia Anselmiana 36), Orbis Catholicus, Herder, Roma, 1955.

Thunberg, L., *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985.

Tollefsen, T. T., *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, New York, 2008.

Törönen, M., *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, New York, 2007.

Vasilakis, D. A., “Maximus the Confessor as a philosophical interpreter of Dionysius: the case of Christ as manic Lover”, en *Θεολογία. Τριμηνιαία Εκδοση της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος*, Vol. 87, n° 2, 2016, pp. 103-112.

Vasiljevic, M., (ed.), *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Sebastian Press, The Faculty of Orthodox Theology -University of Belgrade, Belgrado, 2013.

Vidovic, J., “Nature et personne humaine selon saint Maxime le Confesseur. Les relectures de Mgr Jean Zizioulas et de Jean-Claude Larchet”, en *Contacts*, n° 258, 2017, pp. 153-177.

- “La synergie entre la grâce divine et la volonté de l’homme selon saint Maxime le Confesseur”, en *Istina* LX, 2015, pp. 431-454.

Viller, M., “Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: les oeuvres d’Évagre le Pontique”, *RAM* 11, 1930, 156-84, 238-68, 331-6.

Völker, W., *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1965.

Von Balthasar, H. U., *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner, Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Herder, Freiburg, 1941.

Wolska-Conus, W., “Stéphanos d’Athènes et Stéphanos d’Alexandrie: essai d’identification et de biographie”, *REB* 47, 1989, 5-89.

Zachhuber, J., “Individuality and the Theological Debate about ‘Hypostasis’”, in Torrance, A., Zachhuber, J., *Individuality in Late Antiquity*, Farnham, 2014, pp. 91-110.

- “Christology after Chalcedon and the Transformation of the Philosophical Tradition: Reflections on a neglected topic”, in Knezevic, M., (ed.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Alhambra, 2015, pp. 89-110.

Laus Deo, Virginique Matri