

# 11. Máximo el Confesor y una ontología cósmica: ser y polaridad

## 1. Introducción

La complejidad del pensamiento de este monje y teólogo nacido en el 580 ofrece matices de interés para nuestro debate. Su coloratura aporta diversas formas de acceso que brevemente señalaré, debido a que en el balance final lo que obtengamos podrá tener acentuaciones diferentes.

Su visión cristológica está en íntima relación a los presupuestos cosmológicos y antropológicos que maneja. Sin dejar de recorrer la corriente bastante común de tono neoplatónico entre los Padres, a la vez de asumir al Pseudo Dionisio<sup>1</sup> y Orígenes<sup>2</sup> lo supera conectando los temas con un matiz de tono más realista. Esto lo conduce a presentar una visión de la historia, lo humano y la sensibilidad con tonos de gran originalidad. Así, produce una síntesis cristológica de alta riqueza teológica que ubica los senderos ya recorridos dentro de perspectivas nuevas.<sup>3</sup> Su obra encuentra oscilaciones entre aquella perspectiva de Orígenes en donde la fe se ha de convertir en luz interior y los escritos del areopagita donde Dios no es experimentable y la fe aparece

<sup>1</sup> En tres obras, *Scholia, Ambigua y Mistagogia*, Máximo asume la defensa del pensamiento del Pseudo Dionisio, particularmente ante las acusaciones que se le hacían al areopagita de monofisita.

<sup>2</sup> Cf. P. SHERWOOD, P., *The early Ambigua of Saint Maximus the Confesor and his refutation of Origenism*, Roma, Herder, 1955.

<sup>3</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des girechischen Weltbilds bei Maximus Confesor*, Freiburg, Herder, 1941. Trabajamos sobre la edición francesa: *Liturgie cosmique. Máxime le Confeseur*, Paris, Aubier, 1947.

como un acto global que se manifiesta en el amor, desde el cual el hombre trasciende hacia el Dios desconocido. De este modo, el amor en Máximo será el icono de la vida cristiana, su carta de autenticidad y su auténtica manifestación.<sup>4</sup>

Von Balthasar dedica al estudio del pensamiento de Máximo una inteligente obra en la que percibe los momentos del método de Máximo. Von Balthasar ubicará a Máximo dentro de una tradición intensamente alejandrina de tono origenista, advirtiendo en él las grandes influencias de Evagrio y Dionisio. Destacará la dimensión de la vida cristiana como una experiencia que más que tratarse de la percepción inmediata de la presencia y consolación divinas, se refiere al movimiento global que lleva a la existencia temporal más allá de sí misma, hacia el eón de la eternidad.<sup>5</sup> Ver a Dios en el paréntesis de la economía, debe ser entendido dentro del doble grado de saber religioso:

“Uno es un “referirse a” (sjetikós), que se sirve de la mediación de la idea y del concepto, y está ordenado a la vida terrestre y despierta en el hombre el anhelo (héfesis) de una comprensión inmediata. El otro es “realización más allá de la idea y del concepto, es decir, a través de la experiencia inmediata” y, se define como “percepción plena” que supera todo concepto, porque el pensar conceptual y la experiencia inmediata se excluyen recíprocamente”.<sup>6</sup>

La experiencia, por tanto, será la de la percepción del amor realizado desde la inclusión de Cristo en el corazón de aquel que ha sido purificado por la vida de los mandamientos. En su teología Máximo integrará armónicamente una visión del mundo, una visión del hombre y una contemplación de Dios.<sup>7</sup>

Ofreceré a continuación un análisis receptivo de estos pasos fundamentalmente a la luz de algunas secuencias que ofrece Von Baltasar.

<sup>4</sup> Cf. J. M. GARRIGUES, J., M., *Máxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, París, Beauchesne, 1976, 156-157.

<sup>5</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd.I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1988, 253.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Milano, Vita e Pensiero, 1974.

## 2. El movimiento cosmológico: ser y polaridad

En este contexto de su pensamiento la visión cosmológica de Máximo parte de la percepción de que todo lo creado es polar y contrastante, es individuo y es esencia, es cuerpo y espíritu, es materia y forma.<sup>8</sup> Esta realidad creada se encuentra enmarcada en la realidad del tiempo que es “*expresión de su finitud*”.<sup>9</sup> Pero lo que resulta de valor para nuestra propuesta es que tiempo y lugar no son, para Máximo, simples coordenadas físicas sino que constituyen categorías ontológicas. El mundo, limitado en el tiempo y la espacialidad posee una densidad ontológica que se revela, precisamente, en este límite. Límite del cosmos y profundidad del cosmos son realidades que se dicen mutuamente. Por un lado el cosmos es un lugar circunscrito, y por otro el tiempo es movimiento circunscrito. La criatura espiritual existe en una íntima pertenencia al tiempo y, a diferencia de Gregorio de Nisa, donde el movimiento vivo se justifica como elevación hacia el infinito de Dios, en Máximo el tiempo no es intermediario, sino la trayectoria del ser creado, es constitutivo de su estructura óptica. Así, el cosmos adquiere un particular peso específico. El tiempo posee un sentido y una densidad ontológica que revela que el ser es dinámico. De hecho, el movimiento, que para Orígenes era consecuencia de la caída y corrupción de la creación, para Máximo es la expresión de la modalidad ontológica de la criatura.<sup>10</sup> Ser y finitud, no se contradicen.

El tiempo finito es también lugar de contemplación. Porque tiempo y eternidad se ligan en el paso de la idea en Dios a su realización en una criatura. Están ligados en el proyecto de Dios. Por ello el tiempo está constitutivamente abierto a lo eterno de modo que su realidad móvil y cambiante y la eternidad como reposo no se excluyen: el reposo de la contemplación es un sobremovimiento, no es simplemente su antípoda. Es plenitud del movimiento. Acá se revela una paradoja: movimiento y reposo

<sup>8</sup> VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, 86.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, 91-92.

pueden llegar a ser una misma cosa sin exclusión.<sup>11</sup> La clave del ser creado es el movimiento que entraña una relación entre inmovilidad y movimiento; en este equilibrio se encuentra el misterio de la esencia de la creatura. Ni la inmovilidad de un ser acabado, ni el devenir heraclíteo. Así, todos los seres son inmóviles en la idea según la cual ellos existen y a la vez “*móviles e inestables según las relaciones en las que se anuda y desarrolla el drama cósmico*”.<sup>12</sup> Justamente, mediante el conocimiento, el hombre percibe la unidad de esta constitución misteriosa de lo real. En esta tensión se manifiesta otra polaridad: la doble polaridad de singular y universal que se expresa como la estructura fundamental del ser creado. Esta polaridad que en un esquema idealista es la tensión entre el mundo de la idea y el de la sombra, en donde el particular es una forma degradada de ese mundo eidético, para Máximo es “*el modo de imitar, sin ser ella misma, la simplicidad divina*”.<sup>13</sup> Así, en la criatura espiritual, junto a la esencia, garantía de estabilidad y permanencia, hay un movimiento hacia esta misma esencia, búsqueda de la propia identidad. Hay equilibrio y reciprocidad entre particular y universal. En lo particular se da lo universal, el ser finito se encuentra totalmente en sí: esencia y existencia. Esta perspectiva, advierte al mismo tiempo, que la realización de lo finito en Dios, no se produce por la suma de finitudes ascendentes, sino que en Él se realiza el fin trascendente de la criatura. La unidad escatológica del cosmos sobrepasa, trasciende y realiza finalmente la unidad de todas las cosas.<sup>14</sup> Estas polaridades y mutuas aperturas permiten entrever, en la mirada de Máximo, la posibilidad de pensar en el estatuto manifestativo de la materia, no solo ya como instrumento exterior sino como espacio en el que verdaderamente se realiza el ser universal, que se expresa en la particularidad y en la delimitación. En el fragmento no se ofrece solo la parte, sino que el fragmento es existente en cuanto lo universal se dona en él y por tanto la parte refiere a algo que es mucho mayor que ella. La finitud de la materia encierra en Máxi-

<sup>11</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>13</sup> *Cf. Ibid.*, 107.

<sup>14</sup> *Cf., Ibid.*, 115.

mo la posibilidad de una apertura a algo que la excede, y que sin embargo está en ella presente constituyéndola y otorgándole sentido. Sin pretender forzar lo que no está uno puede entrever aquí el problema de la analogía, que adquirirá mayor fuerza y profundidad en la reflexión medieval. De este modo el cosmos tiene una vocación icónica y participa del valor de la imagen. En este sentido su dignidad consiste en esa capacidad manifestativa. Su uso por lo tanto debe tomar cuenta de esa dimensión.

### 3. Mutua implicación del espíritu y el cuerpo

Estas tensiones se manifiestan en otra polaridad mucho más concreta. Es justamente cuando se *“supera el nivel de las grandes abstracciones lógicas para entrar en el de las fuerzas vivientes (...) que equivalen a los grados de espiritualización del ser (...) interioridad que permite escapar de la dialéctica estéril del uno y lo múltiple”*.<sup>15</sup>

Situándose sobre el neoplatonismo, Máximo evita subordinar el sujeto al objeto, buscando un equilibrio que, apoyado en las consideraciones ontológicas que hemos señalado, se expresa en el acto vivo de conocimiento. También en el acto de conocimiento hay un movimiento, una salida y un retorno, una misteriosa circuncesión que permite el camino hacia un nuevo nivel de síntesis. Ante todo, el pensamiento ocurre para Máximo como actividad del sujeto, lo que no habilita a decir que el objeto es indiferente. Al contrario, hay pensamiento en la medida en que el sujeto sale hacia algo distinto de sí. Dios, en este acto no es objeto, se encuentra más allá de este movimiento. Al contrario, es la condición trascendental de toda síntesis.

También para Máximo, como vimos en Orígenes, el conocimiento es un pasaje. Sin embargo, este pasaje a través de las cosas sensibles no prescinde finalmente de ellas. Hace de ellas algo para sí, una realidad en la que se guarda la verdad de lo creado. Es un pasaje a través de las cosas que en su particularidad muestran nuevas síntesis y nuevas dimensiones de la verdad, de lo universal.<sup>16</sup> La fe permite que este pasaje sea posibilidad de

<sup>15</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, 116- 120.

encuentro con aquel que se encuentra más allá de todo límite y espacialidad.

En su ontología de la materia y el espíritu se percibe su resistencia a posiciones del espíritu griego: “Existe una perfecta circumincesión (περιξω’ρησιφ) de mundo espiritual y de mundo sensible”.<sup>17</sup> Von Balthasar entiende que, por medio de esta intuición, Máximo lleva al concepto la consideración que Pseudodionisio realiza acerca del paralelismo entre la jerarquía celeste y la eclesiástica. Más allá de este acierto, la ontología de Máximo permite pensar una correspondencia entre el sentido y el símbolo, entre la materia y el espíritu, que sitúa a lo creado dentro de un estatuto icónico. En lo sensible y material se oculta un sentido que va más allá. Mundo sensible y mundo inteligible no se oponen. El producto de esta reflexión se expresa en una concepción de un cosmos único formado por lo inteligible y lo sensible, en el cual “lo inteligible es el alma de lo sensible, como el cuerpo es lo sensible de lo inteligible. El mundo inteligible no es menos inmanente al mundo sensible que el alma al cuerpo”.<sup>18</sup> En definitiva el mundo manifiesta a Dios, ya que en su interior se da el reflejo de lo espiritual en lo material y de la materia en el espíritu, como lo expresa la cita de *Mystagogia*. No solo el espíritu se manifiesta por su reflejo en las cosas sensibles, sino que también ellas son entendidas desde el espíritu, ya que se realizan y existen en una constante perijóresis con el espíritu, en cuya matriz existen, manifestando el sentido de la existencia. Definitivamente, solo la fe puede hacer aflorar la dimensión más profunda de esta relación pues la ubica en Aquel que en su trascendencia hace posible este equilibrio.<sup>19</sup>

#### 4. Apropiación antropológica

Estas tensiones se revelan en un nuevo nivel de análisis que es el antropológico.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>18</sup> *Mystagogia*, PG 91, 669<sup>bc</sup>.

<sup>19</sup> Cf. *Ambigua*, CCG 18, 75<sup>925</sup>- 76<sup>940</sup>.

<sup>20</sup> Puede ser ilustrativo traer a colación la visión sintética de Evdokimov sobre la relación teológica entre el mundo y el hombre: “El mundo, para san Máximo el

La antropología de Máximo es el desarrollo de todas estas ideas y tensiones. El hombre es la síntesis última de esta realidad sensible y espiritual. Y en la medida en que es síntesis última es también el término medio de todo.<sup>21</sup> Por tanto, en el hombre el mundo encuentra su “sistema de coordinación donde se cruzan el equilibrio horizontal y el equilibrio vertical”.<sup>22</sup> Por pertenecer al dominio de lo espiritual y de lo corporal el hombre encuentra el sentido de todo dentro de esas dimensiones, percibe el valor espiritual de lo corpóreo y a la vez desde lo espiritual le da sentido y validez.

La circunmesión entre estos ámbitos es traspuesta al ámbito de la estructura interna del hombre y por tanto la sensibilidad y las facultades del alma se encuentran en una misteriosa continuidad.<sup>23</sup> Así Máximo entiende los sentidos como la prolongación sensible de las facultades, el ojo como órgano y raíz sensible de la contemplación, el oído como órgano sensible de la razón práctica, mientras el olfato y el gusto quedan referidos al alma irascible y concupiscible y el tacto al fundamento vital del alma.<sup>24</sup> Mirar, oír, tocar, gustar están cargados de un valor axiológico y no son simplemente operaciones fisiológicas, sino el modo de manifestarse y de darse el espíritu. Esto conduce a Máximo a interpretar el drama de la existencia humana desde una auténtica teología de la historia. El mundo es una “representación de Dios”,<sup>25</sup> pero no en el sentido de una figura degradada sino como espacio de encuentro, de revelación, “porque en su concentración contiene (...) los elementos que, creados a partir del proceso dramático mismo dan ocasión para una interpretación religiosa, en el fondo, teológica de la existencia”.<sup>26</sup>

---

*Confesor, es un «templo cósmico» en el que el hombre ejerce su sacerdocio. Sacerdote de la naturaleza «la ofrece a Dios en su alma como sobre un altar».* En P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza* (Trad. del francés *L'art de l'icône, Théologie de la beauté*, por Laura García Gámiz), Madrid, Publicaciones Claretianas, 1991, 117.

<sup>21</sup> Cf. L. THUNBERG, *Microcosmos and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*. Lund: Cleerup, 1965.

<sup>22</sup> VON BALTHASAR, Op. cit., 125.

<sup>23</sup> Cf. *Ambigua* CCG 18, 40<sup>605</sup>- 41<sup>655</sup>.

<sup>24</sup> Cf. *Ambigua* CCG 18, 140<sup>120</sup>- 141<sup>170</sup>.

<sup>25</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Vol. 1. *Prolegómenos*, Madrid, Encuentro, 149.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 242.

## 5. Comprensión cristológica

Finalmente, la inclusión en el misterio de Cristo y su acción redentora ubica todos los anhelos y búsquedas del hombre en un modo nuevo de existir. Su naturaleza es elevada y recobra la unidad perdida por el pecado.<sup>27</sup>

Esta búsqueda de síntesis y equilibrios dentro de las tensiones constitutivas de la naturaleza creada, entre el mundo y Dios, entre la naturaleza y la gracia, ofrecen un nuevo nivel de análisis en el acceso de Máximo a la comprensión de la unión hipostática. Máximo no yuxtapone los problemas cristológicos a las cuestiones trinitarias, sino que intentará un desarrollo coherente e integral: Cristo es el Logos Encarnado.<sup>28</sup> La distinción en Dios entre naturaleza y personas legitima la misma distinción en Cristo.<sup>29</sup> Su esfuerzo analítico genera una síntesis cristológica con una relevancia análoga a la importancia de la síntesis trinitaria de Gregorio de Nisa,<sup>30</sup> que hizo accesible las conclusiones de Nicea a toda la Iglesia. Podemos afirmar además que Máximo es el camino de culminación de una difícil cuestión en torno a la extendida cristología del logos-sarx, tan helénica y alejandrina; pero también es el punto de llegada de un complejo proceso de inculturación que asume, sacrificando y depurando,<sup>31</sup> categorías de su entorno intelectual.

La cristología en la Trinidad será, en definitiva, la clave de acceso a la comprensión última de todo.

<sup>27</sup> Cf. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique...* 148, 155, 158. A. GRILLMEIER, *La acción salvífica de Dios en Cristo*, 1980, 856- 859. Cf. J-C LARCHET, J- C., *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, 1949.

<sup>28</sup> Cf. *Opuscula theologica*, PG 91, 68.

<sup>29</sup> C VON BALTHASAR, *Op. Cit.*, 156.

<sup>30</sup> Cf. SCHÖNBORN, *Op. Cit.*, 105.

<sup>31</sup> Cf. S. ZAÑARTU, "Máximo el Confesor como culminación de un proceso de inculturación cristológica en torno a los conceptos de physis y hypóstasis", *Teología* 29 (1993) 73- 83. El artículo es la continuación, lo señala el mismo autor, de "Algunos desafíos del misterio del Dios cristiano a las categorías del pensar filosófico en la antigüedad y viceversa. Logos y hypóstasis hasta fines del s IV", *Teología y Vida* 33 (1992) 35-58.

“El misterio de la encarnación de la palabra encierra el resumen interpretativo de todos los enigmas y modelos de la Escritura, así como el sentido de todas las criaturas sensibles y espirituales. Pero quien conoce el misterio de la cruz y del sepulcro, conoce las verdaderas razones de todas las cosas”.<sup>32</sup>

Encarnación, cruz y sepulcro, un único misterio.

Por tanto, sintetizaré algunas líneas fundamentales de su cristología, particularmente el problema de la unión hipostática, que resultará útil al propósito de esta investigación. Su teología, por un lado intentará responder al monofisismo cristológico, sobre todo apuntando a sus consecuencias soteriológicas. Desarrollará en este sentido una “*terminología existencial y una ontología personal*”,<sup>33</sup> superadora de aquellas posiciones que resolvían el misterio de Cristo desde el helenismo tradicional.

## 6. Amor y transfiguración

Cristo es “*icono viviente de la caridad*”.<sup>34</sup> Esta penetrante afirmación refiere a un amor único que es el que se da en las relaciones entre las personas de la Trinidad. Este amor se revela en su humanidad y se plasma, *simbólicamente*, de modo humano. Es un amor que lleva a la entrega y el servicio.<sup>35</sup> Por tanto, la posibilidad de representar la naturaleza humana de Cristo es la posibilidad de referir permanentemente nuestro espíritu, mediante el ver, el oír, el tocar, a esa relación única entre el Padre, el Hijo y el Espíritu.

El esclarecimiento de todas estas relaciones permite por tanto afirmar que

“la hipóstasis del Logos se ha vuelto hipóstasis común de dos naturalezas (...) por eso nosotros llamamos (...) a la sola y misma

<sup>32</sup> *Cap. Theologica et oecumenica* PG 90, 1108<sup>ab</sup>.

<sup>33</sup> A. GRILLMEIER, A., *Op. Cit.*, 859.

<sup>34</sup> *Ep. 44* PG 91, 644<sup>b</sup>.

<sup>35</sup> J-L. MARION, *Le prototype de l'Image. En Nicée II, 787- 1987, Douze siècles d'images religieuses*, Paris, Du Cerf, 1987, 468.

hipóstasis del Logos incircunscrita según la naturaleza divina y circunscrita según la naturaleza humana”.<sup>36</sup>

La naturaleza humana de Cristo es del Logos, y por tanto, bajo esta naturaleza es al Logos a quien se representa. La existencia humana es capacitada para expresar lo propio de la persona del Hijo. Es el lugar de la traducción, de la donación, de la entrega. Pero este carácter de la unión hipostática, a diferencia de las visiones de Orígenes y Eusebio, es permanente. No es simplemente una “*expresión provisional, solo pedagógica y transitoria sino (...) permanente y definitiva: Dios se ha hecho hombre y no deja de serlo*”.<sup>37</sup> Si bien este texto expresa con exageración la consideración que Orígenes tiene de la fragilidad de la carne del Logos en su gloria eterna, ayuda por oposición a percibir las diferencias entre los pensamientos.

Máximo, ante la crisis monoenergista, “*aplicó a este problema la trilogía sustancia-fuerza-operación, que está en el corazón de su cristología. Supo articular la unidad de la actividad concreta de Jesús con un respeto total a las dos actividades naturales, es decir, específicas de las dos naturalezas*”.<sup>38</sup> Entonces, por un lado, permanece la modalidad de actuación de cada naturaleza, de lo contrario sería alterada la naturaleza. Sin embargo, ambas se encuentran en una mutua perijóresis –que se realiza a nivel de la hipóstasis– que hace que el obrar de Cristo sea, en su rostro humano, expresión del obrar de Dios.<sup>39</sup> Para Máximo, si bien la naturaleza es operante de por sí, la persona determina el modo de actuar. Por tanto el Hijo no tiene un querer distinto que el Padre, sin embargo quiere según el modo del Hijo. Así también el Hijo quiere de modo especial, según su persona, aquello que pertenece al obrar de la naturaleza humana del Logos.<sup>40</sup> En la acción de Cristo, es el Logos quien se da a conocer en los rasgos de su humanidad. Y por

<sup>36</sup> *Antirrheticus* PG 99, 400<sup>cd</sup>. Es interesante señalar la vinculación de los términos περιγραπτόφ (circunscrito) y περιγραφω (dibujar el contorno). Lo circunscrito es representable.

<sup>37</sup> SCHÖNBORN, *L'icone*, 116.

<sup>38</sup> B. SESBOÛÉ- J. WOLINSKI, Op. cit., 340.

<sup>39</sup> Cf. *Disp. cum Pyrro* PG 91, 205<sup>bg</sup>.

<sup>40</sup> SCHÖNBORN, Op. Cit., 123.

tanto, en su obrar humano, revela la decisión del Padre.<sup>41</sup> El monotelismo intentó resolver esta síntesis simplificando la cuestión; creyendo haber descubierto la solución dio a la voluntad divina una posición tal que culminó disolviendo la humana.<sup>42</sup>

Finalmente, Máximo introduce un tema de fundamental importancia: la transfiguración. Los discípulos ven en el Tabor a Cristo, pero ven su gloria. Este tema es central en la iconografía de Oriente y es uno de los puntos centrales que justifica el hecho de ver la luz en la carne. El velo de la carne y el fulgor de la luz no se oponen. En la carne del Logos se ha dado a conocer su Gloria. No se suspende la carne, se ilumina y transfigura. Así, lo que han visto, tocado, oído los discípulos es la Gloria del Hijo en su humanidad transfigurada. No hay allí oposición entre imagen y realidad. Se ha hecho “símbolo de sí mismo”; quien ve su humanidad es a Él a quien contempla, a quien acepta o a quien niega. De tal modo que la humanidad nos da al *sí mismo* del Logos, pues es la humanidad del Logos.

En efecto:

“Idéntico a nosotros por su aspecto (...) se ha hecho tipo y símbolo de sí mismo. Se ha mostrado simbólicamente a sí mismo y a partir de sí mismo: ha conducido de la mano la creación entera a través de sí mismo visible hacia sí mismo invisible y oculto”.<sup>43</sup>

El texto no carece de dificultades. Como expresa Schönborn, a primera vista parece retornar a la dimensión puramente instrumental de la humanidad presente en el pensamiento de Orígenes.<sup>44</sup> Indudablemente que Máximo no niega el carácter pedagógico de la encarnación, pero esta dimensión va unida a que ella es la plenitud de la Revelación y como tal no es provisoria.

<sup>41</sup> Es célebre la potente expresión “*las dos naturalezas las cuales es Cristo*”. Cf. P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le confesseur*, Paris, Beauchesne, 1983, 203-239.

<sup>42</sup> Cf. VON BALTHASAR, Op. cit., 187. Para este tema es sumamente sugerente la obra de F-M, LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime Confesseur*, Paris, Beauchesne, 1979.

<sup>43</sup> *Ambigua* CCG 18, 85<sup>1210</sup>- 86<sup>1255</sup>.

<sup>44</sup> SCHÖNBORN, *L'icone*, 133.

En la transfiguración muestra la Gloria en su carne. La síntesis espiritual en Máximo abarca la carne, redimida y elevada, de tal modo que en su visión de la Parusía la totalidad del mundo entra en la totalidad de Dios, y la unidad del mundo se reencuentra con la unidad que la funda y le otorga sentido.<sup>45</sup> El cosmos está llamado a la gloria. Esto se fundamenta en el misterio de la encarnación de Cristo<sup>46</sup> que, en su humanidad, revela el camino de espiritualización al que la humanidad está llamada. En Máximo este camino no se opone a la carne, sino que ella está llamada a ser llevada a una plenitud única. El movimiento propio de la creatura, que para Orígenes era consecuencia de la caída, para Máximo forma parte de su estructura natural. La Gracia, por tanto, anticipa en el movimiento de la creatura algo de aquello que pertenece al reposo de la eternidad y es que Dios se transparenta en su cuerpo y su espíritu. La transfiguración trasluce la luz de Dios en el rostro sensible del Hijo que se hace símbolo de sí. Esto significa entonces que el símbolo deja de ser una degradación de la realidad para ser entendido como el modo de darse esta luz en la carne.<sup>47</sup> La perijóresis entre particular y universal, entre cuerpo y espíritu y entre hombre y Dios hacen posible que Máximo acceda a esta visión simbólica de Cristo desde la unidad en la persona del Logos. En este contexto la materia “no es una sustancia autónoma sino una función del espíritu”<sup>48</sup> y entonces para Máximo “la transformación de la actividad de los sentidos, producida por el espíritu (...) Las facultades de los sentidos se espiritualizan y se vuelven semejantes a su objeto”.<sup>49</sup>

Para ir concluyendo, así como la humanidad del Logos permite encontrarnos con el Dios invisible, la imagen religiosa, el icono representando el misterio de la economía de Dios, contemplado con la mirada de la fe, nos introduce en el pasaje al encuentro

<sup>45</sup> Cf. *Ambigua* CCG 18, 34<sup>390-405</sup>; 107<sup>1860</sup>.

<sup>46</sup> Cf. *Quaestiones ad Thalassium* CCG 7, 139<sup>35-45</sup>.

<sup>47</sup> Para Máximo, “la naturaleza sensible no es materialística en el fondo, sino que está cargada de energías y representa incluso una cierta condensación del mundo espiritual e inteligible”. En EVDOKIMOV, P., Op. cit., 113.

<sup>48</sup> EVDOKIMOV, Op. Cit., 34.

<sup>49</sup> *Ibid.*

con el Dios invisible en cuyo Hijo todo lo creado alcanza su consumación. La imagen representa esa economía del Logos, y por tanto circunscribe aquello que del Logos tiene contorno: su humanidad. Ya este contorno no se opone al Logos desnudo, sino que en él el Logos se descubre a la mirada de los hombres y conduce a la humanidad a su Parusía definitiva. Finalmente porque la materia en la carne de Cristo se ha hecho luz.

La materia no es simple materia, el cosmos no es pasivo escenario, la creación tiene una forma finita pero está llamada a la parusía y así posee dignidad e iconicidad sagrada. Por ello, por ejemplo, la discusión en la querrela de las imágenes encuentra en Máximo un fundamento cristológico central y determinante.<sup>50</sup> En definitiva, *“el Logos de Dios ha circunscrito su divinidad en el ámbito de la sensibilidad humana (...) ya que el Logos de Dios se ha hecho carne y ha entrado en el espacio y en el tiempo es posible hacer un arte sacro-santo”*.<sup>51</sup>

José Carlos CAAMAÑO

Facultad de Teología - UCA

<sup>50</sup> Es sin dudas uno de los argumentos más significativos y determinantes. Cf. por ejemplo R. WILLIAMS, “Jesus Christus. Alte Kirche”, *TRE* 16 (1995) 742: *“La cristología de Máximo el Confesor en la querrela de las imágenes del s. VIII y IX ofreció el fundamento para la respuesta ortodoxa a los iconoclastas. El emperador Constantino V (741- 775) afirmaba que la persona de Cristo no podía ser representada, porque la humanidad había sido totalmente transformada mediante la unión con la divinidad: la divinidad no podía ser reproducida; tampoco lo podía la humanidad divinizada”*.

<sup>51</sup> C. VALENZIANO, “Sei tesi per l’arte cristiana”, *La vita in Cristo e nella Chiesa* 7, agosto-setiembre 1996, 29.