



HAL
open science

El bien común universal en la obra de Maximo el Confesor

Pascal Mueller-Jourdan

► **To cite this version:**

Pascal Mueller-Jourdan. El bien común universal en la obra de Maximo el Confesor. Mathias Nebel; Clemens Sedmak; Pascal Mueller-Jourdan. La síntesis teológica de la noción de bien común en patristica, Herder Editorial, 2023. hal-04676826

HAL Id: hal-04676826

<https://hal.science/hal-04676826>

Submitted on 26 Aug 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

El Bien Común Universal en la *Mistagogía* de Máximo el Confesor

Pascal Mueller-Jourdan

Introducción

El propósito que seguimos tiene como intención elucidar, al menos parcialmente, el significado del bien común en la obra de Máximo el Confesor, centrandó esta investigación en una de sus obras más originales y también la más elaborada: la *Mistagogia*. Se trata de elucidar dicho significado ya que, en estricto sentido, Máximo no se ocupó directamente de esta cuestión, al menos no en el sentido en que nosotros podemos entenderla hoy en día. Sin duda, sería anacrónico pretender convertirlo en precursor de la doctrina social de la Iglesia, incluso si resulta incontestable que ciertas teorías que abordaremos en estas líneas parecen ser su lejana raíz.

Para Máximo, el bien siempre está correlacionado con el bien de una naturaleza, ya que esta última se inscribe en el plan que el Creador preconció desde el principio, antes de ser producida. Por este motivo, el bien es el fin bienaventurado, la culminación y perfección de una naturaleza que realiza su plena potencia, es decir, su propia virtud. Y el bien común designa el momento en el cual, en una síntesis armoniosa, toda la realidad atiende a su meta y a su fin, desplegando todos los recursos y potencias naturales que el Creador ha depositado en ella. El mal, en cambio, es cuando la criatura se ve privada de los recursos de su propia naturaleza.

Esta concepción es un lugar común en las tradiciones filosóficas y teológicas que Máximo hereda. No obstante, la experiencia humana compartida tanto por el platonismo como por la tradición bíblica atestigua que el bien no se realiza, que el hombre parece carecer de los dinamismos profundamente orientados por su propia naturaleza; en pocas palabras, que la corrupción y la muerte dominan lo que originalmente no estaba destinado ni a la corrupción ni a la muerte. Se trata de una paradoja que la tradición platónica resuelve por el olvido y la ignorancia por los que el alma está ahora afligida y que la tradición bíblica explicará por el misterioso relato de la desobediencia original, que provocó el exilio del hombre del entorno protector de la gracia, que fue suyo en el principio. El alma no reconoce ya su propia

naturaleza, sus potencias ni sus dinamismos fundamentales y el ignorante ignora su propio bien, ignora su propio fin, ignora su destino. Se puede añadir que, en la tradición bíblica, no es suficiente con que el hombre conozca de nuevo su naturaleza para que toda cosa se reinscriba en su orden de nuevo. Según las palabras de Máximo, su naturaleza debe serle restituida.

Esta problemática es vasta. Intentaremos presentarla acotando el campo mediante una lectura de la *Mistagogia* de Máximo el Confesor. Comenzaremos por trazar el cuadro de un horizonte histórico e intelectual general del siglo de Máximo. Continuaremos insistiendo en el carácter intrínsecamente kerigmático del pensamiento de Máximo: el primer Adán debía ser asumido totalmente por el nuevo Adán, el Verbo que, en su encarnación, restituye al hombre su propia naturaleza, sus dinamismos internos y su orientación hacia aquello que debe constituir su bien: hacerse dios en la medida de lo posible para el hombre, por imitación y participación de la gracia del Reino, en el que el Hijo de Dios, venido en carne, iba a reinsertarlo. Todo esto se opera en la sinaxis litúrgica tal como Máximo el Confesor la describe en la *Mistagogia*. Enseguida, describiremos lo que se produce en el alma que entra en la Iglesia y sus consecuencias, en términos de caridad aplicada, de la transfiguración operada en cada uno de los ritos de la diataxis litúrgica y, muy particularmente, en la comunión de los santos y divinos misterios.

Contexto General

Tratar la cuestión del bien común en el pensamiento de Máximo el Confesor supone situar la significación general del 'bien' en su siglo. En efecto, el horizonte de pensamiento en el cual se inscribe se remite fundamentalmente a las escuelas filosóficas de Atenas y de Alejandría que prevalecieron intelectualmente en la Antigüedad tardía, y que se destacaron por los excepcionales comentarios que nos legaron de Platón y Aristóteles. Se olvida en ocasiones que dichas escuelas, muy frecuentadas por la élite cristiana, contribuyeron a la madurez de una muy elaborada teología patristica.

Gregorio Nacianceno, Evagrio Pónico y Pseudo-Dionisio Areopagita se impregnaron de una cultura filosófica absolutamente sin precedentes en la historia del pensamiento a través de sus contactos con estos círculos. Esta corriente platónica, posterior a Plotino, se impondrá como el modelo que condicionará la teología bizantina, la filosofía árabe y, después, toda la Edad media latina:

- por las traducciones de los *Libri platoniorum* que influyeron notablemente a San Agustín,
- por las traducciones de Boecio,
- por las traducciones de Pseudo-Dionisio, así como las de un número no despreciable de comentaristas platónicos de Platón y de Aristóteles, por Guillermo de Moerbeke, en el siglo XIII.

Si señalamos aquí el platonismo de la Antigüedad tardía, es porque constituyó la *koinè filosófica* de los Padres de la Iglesia. Los proveyó, igualmente, de una serie de conceptos y de esquemas mentales que abrieron un universalismo y una sistematicidad sin los cuales la historia de Israel y la tradición bíblica se habrían limitado a ser una tradición religiosa regional del antiguo Oriente próximo.

Ahora bien, precisamente en esta *koinè filosófica* el Bien es el nombre propio que se confiere a la causa primera de lo real. Y si la causa primera se llamó Bien, es porque todo lo que proviene de ella alcanza su propio bien cuando se vuelve hacia ella. A este respecto, los platónicos de la Antigüedad tardía llamaron Bien a aquello que, sin embargo, no es ni cognoscible, ni nombrable, y se permitían llamarlo así a partir del bien que se realiza en todas las cosas mientras se vuelvan hacia Aquel como hacia su fuente. La Causa primera aparece, por tanto, en esta *koinè filosófica* como la causa final de todo ser, sea cual sea. Como tal, es la única que puede llevar el título de Bien Común por derecho propio.

Podríamos añadir que las escuelas de la Antigüedad tardía que llevaron y promovieron esta *koinè filosófica* tenían una preocupación pedagógica y una intención muy precisa. Se trataba de preparar intelectualmente y espiritualmente a los jóvenes y a tomar parte activa en la vida pública y en las responsabilidades asociadas a la vida de la Ciudad y del Imperio. Reproducían con ello el espíritu de la Academia platónica, que pujaba para que los espíritus más talentosos y preparados pudiesen asumir el rol de gobernantes, conduciendo las *polis* hacia un ideal de justicia. Sin duda, cabe recordar que Platón creó su propia escuela embargado por el profundo pesimismo político que le deja la injusta condena de Sócrates. A su manera, Platón se pronunciaba contra la injusticia - que para él es el colmo del vicio - que surge de la ignorancia que las almas tienen de su propia naturaleza, de su propia misión y de su propio destino.

Platón, y la tradición platónica que le sigue, manifiesta una necesidad de salvación para las almas y los hombres que, faltos de acceso a su propia naturaleza tenida por buena, se hundían en un mundo de vicio sin límites. Sólo a través de una enérgica conversión a su propia naturaleza y de un ejercicio espiritual sostenido, pueden los hombres volver a acceder a

la justicia que es el bien de la Ciudad, el bien común de la Ciudad y de los ciudadanos que la constituyen. Sin embargo, la historia nos ha mostrado que los hombres jamás llegaron a alcanzar este ideal de justicia que conlleva, innegablemente, una parte de utopía. En cualquier caso, para los Padres griegos en general y para Máximo el Confesor en particular, sólo la muerte del hombre viejo dominado por la concupiscencia y el advenimiento del hombre nuevo, que se renueva sin cesar a imagen de su Creador, permite mostrar —siempre de forma provisional— el ícono de una sociedad presidida efectivamente por la justicia, pero presidida ante todo por la caridad. De hecho, es la caridad, la caridad que trasciende la virtud de la justicia, la que expresa más adecuadamente lo que se llama Bien común en la obra de Máximo el Confesor; concepto sin embargo que resulta complejo capturar en sus diversos aspectos.

Para comprender bien la diferencia que hacemos entre justicia y caridad, resulta especialmente esclarecedor citar los *Capítulos de los discípulos de Evagrio*, de los cuales Máximo el Confesor se nutrió ampliamente para sus propias *Centurias sobre la Caridad*.¹ Así, los discípulos ‘anónimos’ de Evagrio afirman, en el capítulo 7:

*Los paganos preferían la justicia como la que abarca todas las virtudes, pues da a cada quien lo que le corresponde, entendiendo lo que mejor conviene; hace desaparecer los pecados en la acción; es también lo que prescribe la ley. Pero, según la enseñanza de Cristo, es la caridad la que abarca todas las virtudes y purifica al hombre interior al suprimir los pecados de pensamiento.*²

Sin duda, aquel que ha suprimido incluso el pecado de pensamiento está dispuesto, de manera particular, a la caridad aplicada como la describirá Máximo en su obra y, sin duda, aquel cuyas acciones todas están informadas por la caridad, abarcará todas las obras de justicia.

Este desvío por la *koinè filosófica* es necesario si queremos situar adecuadamente a las grandes síntesis de Máximo el Confesor en su horizonte cultural y filosófico propio. Una vez establecido este marco, podemos ahora dirigir nuestra atención sobre la singular visión del Misterio de nuestra salvación, tal como se muestra en la *Mistagogia* de Máximo el Confesor.

El Pensamiento de Máximo el Confesor: Primeros Elementos

El pensamiento de San Máximo, incluso antes de ser la expresión de una amplia teología, abundante y arquitectónica, es un pensamiento intrínsecamente kerigmático, que tiene por tema fundamental el misterio de nuestra salvación. Por ello, para Máximo resulta evidente que

¹ Cf. la introducción de Paul Géhin, en *Chapitres des disciples d'Evagre*, Paris, Cerf, SC 514, p.27.

² *Chapitres des disciples d'Evagre*, 7.

las condiciones actuales de la existencia, las que compartimos con la comunidad humana y el cosmos entero, sólo pueden comprenderse a la luz de la salvación. Nuestra condición es una condición caída. Nuestra naturaleza está distorsionada por la corrupción y por la muerte que la dominan. La creación gime doliente y el hombre herido por su condición errante ya no tiene acceso al significado de las cosas, ni al significado mismo de su lugar y función en el orden de las cosas. Ya no tiene la capacidad de comprender el fin por el cual fue creado, el fin por el cual toda cosa fue creada originalmente. Sólo en el Misterio de Cristo, al ser también la figura restaurada del Adán original, le son restituidos de nuevo su verdadera naturaleza, su sentido, misión y vocación, en una palabra, su fin.³ Y en la Iglesia se cumplen, por un lado, la restauración de la naturaleza, por fin devuelta a sí misma y, por otro, se efectúa el cumplimiento y destino de todo hombre, a saber, la unión de todos y cada uno con Dios y la comunión de los que comparten dicha unión. Su naturaleza no puede ser auténticamente suya si no ha sido sanada y reestablecida en su integridad y dinamismo originales. No existe sanación ni restauración fuera del Misterio de Cristo, ni por tanto salvación fuera de la Iglesia, que es su cuerpo, único lugar donde se cumple el Misterio de Cristo, en el que nuestra naturaleza es rehabilitada y prometida a la vida divina.

Para Máximo, es en la Iglesia y en la liturgia divina donde la humanidad puede alcanzar desde ahora, en la santa sinaxis, aquello que constituirá su mayor bien común, su cumplimiento definitivo, cuando Dios sea todo en todos. Toda esta economía de la salvación se expone en la *Mistagogia*, cuyo título completo, recogido por la tradición manuscrita, es *Sobre la Mistagogia eclesiástica, de la que son símbolos los actos realizados en la santa Iglesia durante la divina sinaxis*.⁴

Breve Presentación de la *Mistagogia*

La *Mistagogia* es un documento especial en la rica producción de Máximo el Confesor. Lejos de las polémicas que conllevó la difícil recepción en Oriente de las fórmulas cristológicas del Concilio de Calcedonia,⁵ lejos del tratamiento de las aporías de las Santas Escrituras o de los escritos de Gregorio Nacianceno y de Dionisio Areopagita, la *Mistagogia eclesiástica* recoge

³ Cf. Máximo el Confesor, *Expositio orationis dominicae* 135–144 (Van Deun, ed.).

⁴ Véase la breve reseña de Peter Van Deun en *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. I,1 (VIe-VIIe), C. G. Conticello (ed.), Turnhout, Brepols Publishers, Corpus Christianorum, 2015, p.405–408.

⁵ Véase, sin embargo, M.-L. Charpin-Ploix, “La réception du Concile de Chalcédoine dans la Mystagogie de Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences religieuses*, 89/3 (2015), 373-392.

la expresión escrita de un discurso que el santo monje pronunció ante un cierto Teocaristo. El mismo Máximo dice inspirarse a los propósitos de otro gran anciano, un verdadero sabio en las cosas divinas (*Mist.* Proem. 9–12). Así, la obra se presenta como una iniciación en los misterios de nuestra salvación donde Máximo desempeña de alguna manera la función de mistagogo.⁶ Este propósito no va destinado al gran público. Supone en el oyente una conversión total. Éste debe haber pasado, en virtud de la primera parusía del Verbo, “de la incredulidad a la fe, del vicio a la virtud y de la ignorancia a la gnosis”.⁷

Desde un punto de vista factual y textual, la *Mistagogia* consta de dos partes.⁸ La primera parte comprende dos segmentos. El primero trata de la Iglesia como potencia de salvación, en tanto que su acción providencial y unificadora es el tipo de acción arquetípica providencial y unificadora de Dios. Es el capítulo 1. El segundo segmento de la primera parte amplía las reflexiones de Máximo sobre la Iglesia, examinando su disposición arquitectónica y el sentido simbólico de tal disposición.

Estas *theoríai* sobre el lugar donde se desarrollan los ritos de la sinaxis describen relaciones espaciales que muestran o revelan un orden y una disposición divinas que abarca también a toda la realidad creada. A la luz de este orden revelado en la disposición arquitectónica sagrada de la “iglesia-hecha-por-la-mano-del-hombre” (*jeiropoíetos*), toda realidad sensible, inteligible, celeste, terrestre, antropológica y psíquica, debe ser en adelante percibida de manera renovada, desde una percepción, o actividad sensitiva, reunificada y restaurada en toda su potencia.

La segunda parte de la *Mistagogia eclesiástica* trata de lo que se desarrolla en el espacio eclesial, comentado exhaustivamente en la primera parte. Lo que se desarrolla es una sucesión ordenada de ritos que Máximo llama “ordenamiento sagrado de la santa Iglesia” (*hierá diátaxis*, *Mist.* 13.668) o “santo ordenamiento” (*hágia diátaxis*, *Mist.* 24.1076–1078).

⁶ Véase *Mist.* Proem. 9-10, 75; 1.130; 8.601-602; 9.624; 16.722; 24.883. Para entender correctamente la elevación de propósito que Máximo tendrá como referencia en cuanto a este bienaventurado anciano, simplemente podemos relatar lo que dice sobre su grado de iluminación: “no prometo decir en orden todo lo que el bienaventurado anciano ha contemplado místicamente, especialmente porque sus palabras no siempre han podido explicar aquello que contemplaba su intelecto. Este hombre, en efecto, era filósofo y maestro en toda ciencia, por la abundancia de su virtud y por una experiencia amplia y erudita, y por su amor al trabajo se había liberado de los vínculos materiales y de sus fantasías; de suerte que su intelecto estaba naturalmente iluminado por los rayos divinos y así podía ver inmediatamente cosas que la gente ordinaria no veía. Tenía también el don de la palabra que le permitía explicar de la manera más exacta las cosas que contemplaba; y como un espejo puro de toda mancha de pasiones, tenía el poder de comprender y de decir claramente cosas que otros no podían percibir, de forma que los oyentes podían comprender todo el sentido de su discurso, y de tal manera que, mediante su palabra, los oyentes recibían con claridad sus reflexiones en todo su significado”, *Mist.* Proem. 75–90.

⁷ *Mist.* 24.970–972.

⁸ Para el detalle del plano general, véase P. Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'écclesia byzantine*, Leiden, Brill, 2005, p. 11–22.

Pero, además de describir en detalle los desplazamientos, los movimientos, los gestos realizados y las palabras pronunciadas, Máximo especifica el valor simbólico que abarca el misterio de la salvación mediante el cumplimiento del plan divino. Indica, igualmente, el efecto esperado en la comunidad humana que participa en él y, de esta forma, reencuentra en el rito realizado la vía de su propia realización, cuyo dinamismo y movimiento hacia la comunión se habían roto en la ruptura de la alianza original.

Toda la disposición espacial de la Iglesia, las acciones (movimientos, palabras, gestos) que se desarrollan, tienen un carácter icónico. El ícono, en su materialidad y corporalidad, por su carácter diáfano, pone ‘a la vista’ una realidad que trasciende la materia y la corporalidad.⁹ Máximo lo atestigua, por cierto, cuando afirma que las cosas no manifiestas son contempladas a través de las cosas manifiestas (*kathóratái dià tòn phainoménon tà mè phainoména*).¹⁰ Por ello, la tipología espacial y arquitectónica de la Iglesia es imagen, “hecha-por-la-mano-del-hombre”, a partir de un modelo arquetípico “no-hecho-por-la-mano-del-hombre” (*axeiropóietos*)¹¹ que preside a la estructura y a la organización de la toda la creación. Este carácter icónico también preside a los ritos sagrados que repiten en la diacronía de este mundo, sinaxis tras sinaxis, la primera venida del Verbo, su segunda venida, y finalmente el cumplimiento escatológico del plan divino.

Esta visión misteriosa de lo real, perfectamente natural para un autor de la Antigüedad, no deja de levantar algunas interrogantes en cuanto a su cumplimiento, su eficacia y su sentido en la vida cotidiana de los cristianos, ya sea la de los monjes de Oriente o la de los fieles de los centros urbanos que Máximo conoció en Constantinopla y Alejandría. De hecho, la *Mistagogia* hace repetida mención de tres categorías de salvos: los fieles, los virtuosos y los gnósticos, asimilándose los primeros a los principiantes y a los siervos, los segundos a los que progresan y a los corruptibles, y los terceros a los perfectos y a los hijos.¹² . Todos, sin embargo, aunque en grados diversos, son de Cristo y miembros de su cuerpo. La *Mistagogia*, no obstante, muestra que, según su grado de avance, su disposición y la conveniencia resultante, estas categorías de cristianos no gozan exactamente de los mismos efectos.

⁹ Sobre estos distintos puntos, la vía abierta por las investigaciones comparativas de Boudignon entre la *Mistagogia* de Máximo y la teúrgia de Jámblico se muestra de lo más prometedora. Véase Ch. Boudignon, “Jamblique et Maxime le Confesseur, cosmologie et théurgie”, en *Questioning the World: Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature*, B. Demulder y P. Van Deun, eds., Turnhout, Brepols Publishers, Lectio 11. Studies in the Transmission of Texts & Ideas, 2021.

¹⁰ Cf. *Mist.* 2.250–251.

¹¹ Cf. *Mist.* 2.229–231.

¹² Cf. *Mist.* 24.1057–1059.

En resumen, tenemos un texto en dos partes. La primera describe un lugar, un espacio, la disposición arquitectónica de un edificio (templo o nave, santuario, altar) y su significado simbólico. La segunda parte describe una acción litúrgica, una sucesión ordenada de ritos, su significado simbólico y la eficacia esperada para los que, habiendo entrado en la iglesia, participan en los ritos que allí se celebran.

El Lugar de la *Mistagogia Eclesiástica* en el Plan Divino: el Horizonte de una Metahistoria

Para Máximo el Confesor toda realidad creada debe ser vista a partir del Creador que concibió su realización. En la *Mistagogia*, por ejemplo, Máximo no duda en calificar este cambio de mirada con la expresión *ver a través de una percepción totalmente divina con los ojos del intelecto*.¹³ Dirá en el prólogo a la *Mistagogia* que el santo anciano de quien recibió dicha visión, el intelecto naturalmente iluminado por los rayos divinos, podía ver de inmediato lo que las personas ordinarias no veían.¹⁴ Para comprender el significado que tienen los ritos de la santa sinaxis en la economía general de la salvación tal como está concebida en la *Mistagogia eclesiástica*, es necesario referirse a otro texto de Máximo el Confesor. Se trata del capítulo vigésimo segundo de las *Preguntas a Talasio*. Máximo, pues, intenta proporcionar una explicación a la enigmática fórmula del apóstol Pablo, quien afirma que “hemos alcanzado las postrimerías de los siglos” (I Cor 10.11). Máximo se pregunta entonces “¿cómo alcanzamos las postrimerías de los siglos?” Con el fin de responder, pone ante su lector un fresco metahistórico que despliega el plan divino que preside al destino del mundo creado desde el principio hasta el fin de los tiempos. Máximo desvela así la economía divina general, predeterminada por adelantado en el Gran Concilio Trinitario¹⁵ y en la cual, para él, se inscribe el misterio de la Encarnación.

Para el monje bizantino, Dios ha dividido los siglos en dos grandes períodos. Una primera parte de los siglos pertenece a los tiempos del descenso de Dios entre los hombres; la otra, al tiempo de la elevación del hombre hacia Dios. El primer período está dedicado a cumplir la incorporación de Dios a la humanidad; el segundo apunta a producir la deificación

¹³ Cf. *Mist.* 24.818–820.

¹⁴ Cf. *Mist.* Proem. 81–83.

¹⁵ Para Máximo, todas las categorías que determinan el Universo creado preexisten en Dios. Por ejemplo: “Los *lógoi* del tiempo (= todas las determinaciones temporales bajo una forma unificada) permanecen en Dios”, (*Ambiguorum liber* 10, PG 91, 1164b).

del hombre. He aquí los términos en que Máximo explica este movimiento, con un lenguaje bastante rico:

Aquel que fijó el nacimiento de toda criatura, visible e invisible, por la pura inclinación de su voluntad, antes de todos los siglos y antes del nacimiento mismo de las realidades, tenía un plan eminente e indeciblemente bueno para ellas. Éste consistía en que Él se mezclara, sin cambio, con la naturaleza humana por la verdadera unión hipostática, y en que, por otra parte, unía la naturaleza humana a Él mismo, sin cambio, para que Él mismo se hiciera hombre, como Él mismo sabía, y que hiciera del hombre un dios al unirlo a sí mismo, después de haber definido, evidentemente con sabiduría, los tiempos y de haberlos delimitado, unos por el acto de su hacerse hombre, otros por el acto de hacer del hombre un dios.¹⁶

Esto plantea una interrogante crucial para la teología, porque la inhominización de Dios aparece a la luz de un admirable intercambio preconcebido ‘fuera del tiempo’ o antes de que la categoría ‘tiempo’ llegara a determinar y medir todos los movimientos del Universo creado.¹⁷ Este intercambio de propiedades, donde Dios se hace hombre y el hombre dios, sin afectar en absoluto la razón de sus naturales irreductibles, ve en la Encarnación de Dios Verbo el cumplimiento del misterio de Cristo preconcebido antes de todos los siglos, concebido “fuera del tiempo”, pero cumplido con y en el tiempo. A la pregunta de “¿por qué Dios se hizo hombre?”, Máximo responde: para cumplir el plan preconcebido desde el inicio en el ‘Gran Concilio Trinitario’, este conciliábulo eterno y misterioso de las tres hipostasis divinas.¹⁸

El estado actual de las cosas muestra que este plan debió ajustarse al acontecimiento de la ruptura de la alianza original. Lo que debería haber sido objeto de un admirable intercambio tomó la forma trágica del exilio y la errancia, como la historia de Israel refleja desde un punto de vista tipológico, el advenimiento del Verbo de Dios en la miseria, su misión terrenal sujeta hasta el rechazo de los hombres en su Crucifixión, donde toma la figura de “el Cordero sin tacha ni mancha, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado al final de los tiempos en gracia de vosotros”.¹⁹ El plan divino original se

¹⁶ Ad Thalassium 22.4-16.

¹⁷ El tiempo, sea concebido como χρόνος, bajo la modalidad de una temporalidad secuencial propia del mundo sensible, o αἰών, propio para designar la temporalidad de los inteligibles y del mundo angélico, contabiliza todo lo que cae bajo la categoría “cuando” (Cf. *Centuries sur la théologie et l'économie de l'Incarnation du Fils de Dieu* 1.5, PG 90, 1085a).

¹⁸ Cf. Mueller-Jourdan, P., “Maxime le Confesseur. III. Points fondamentaux de la théologie: Éléments de logique, d'éthique, de physique et de théologie”, en *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. I, 1 (VIe-VIIe), Conticello, C. G., ed., p.495 ss.

¹⁹ Esta cita de la primera epístola de Pedro (1 P 1, 19-20), que presenta dificultad en un contexto monástico aún impregnado de origenismo, se discute en el sexagésimo capítulo de las *Preguntas a Talasio*. Nosotros hemos abordado en repetidas ocasiones este problema. Véase en particular, Mueller-Jourdan, P., “Maxime le Confesseur. III. Points fondamentaux de la théologie: Éléments de logique, d'éthique, de physique et de théologie”, en *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. I, 1 (VIe-VIIe), C.G. Conticello, ed., p.496-497; “The

mantuvo, sin embargo, tiñéndose de la forma de un drama que conocerá, a través de alianzas reiteradas sin cesar, seguidas de otras tantas rupturas, un fin feliz, cuando Dios haya recapitulado en Cristo todo lo que fue hecho, desde antes de la fundación del mundo, previsto en el Gran Concilio Trinitario.

Referir esta metahistoria es crucial para comprender el significado de todos los movimientos y gestos que se desarrollan en la divina sinaxis.

Diataxis Litúrgica o el Rito de la Santa Sinaxis: de la Encarnación del Verbo a la Deificación del Hombre

Para Máximo, todos los ritos que se desarrollan durante la divina liturgia y que tienen por principio la entrada visible del Obispo en la santa Iglesia cubren simbólicamente todo el segundo período del plan divino, como lo expondremos aquí.²⁰

La Encarnación del Verbo, que Máximo llama igualmente la primera parusía o primer advenimiento, está simbolizada por la entrada del Obispo en la Iglesia.²¹ Señala el cambio entre los dos períodos mencionados. Pero, sobre todo, tiene como característica eficiente liberar la naturaleza humana, esclavizada por la corrupción (*Mist.* 8.607-608), y de reintroducir al hombre dentro de la gracia del Reino que poseía originalmente (*Mist.* 8.612-613).

La entrada del pueblo en la Iglesia, enseguida del obispo, señala la entrada de la historia humana en el último tiempo; dicho de otro modo, en el segundo período, caracterizado por el proceso de deificación del hombre tal y como lo quiso Dios desde el principio. Restaurado en la gracia del Reino, el hombre, imagen de Dios, podía nuevamente reinscribirse en el proceso de semejanza, es decir de divinización. Este proceso fue

Foundation of Origenist Metaphysics”, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Allen, P. y B. Neil, eds., p.149-163.

²⁰ El plano típico de la iglesia bizantina se encuentra en el Anexo 1 y puede ser de ayuda para identificar los movimientos del Obispo, sobre todo porque simboliza a Cristo, a quien Máximo llama nuestro sumo sacerdote. Igualmente, se hallarán en el Anexo 2, en forma de cuadro sinóptico, los ritos, su sentido simbólico y los efectos esperados.

²¹ *Mist.* 8.604–616: “La primera entrada del Obispo en la santa Iglesia durante la santa sinaxis figuraba y representaba el primer advenimiento en este mundo del Hijo de Dios en carne, Cristo nuestro Salvador. Así, Cristo liberó la naturaleza humana, esclavizada a la corrupción, sometida por su propia falta a la muerte, a causa de su pecado, y gobernada tiránicamente por el diablo. Él saldó toda su deuda como si hubiera sido responsable; Él, que no tiene ninguna responsabilidad y que está libre de pecado; luego, nos reintrodujo en la gracia de su reino que poseíamos en el principio, al ofrecerse a sí mismo como rescate por nosotros y al ofrecer, en vez de nuestras pasiones destructivas, su pasión vivificante, remedio saludable y salvador de todo el universo”.

suspendido por el exilio, que sufrió Adán cuando aspiró a hacerse dios antes de que los tiempos estuvieran cumplidos; en otras palabras, antes de que el primer período, aquel de inhominización de Dios, se hubiese cumplido.

El movimiento del obispo se prolonga, una vez atravesada la nave por la entrada en el santuario, hasta que el obispo sube al trono episcopal que significa simbólicamente la ascensión de Cristo al cielo y su restauración en el trono supraceleste.²²

La lectura del Evangelio significa, simbólicamente, el fin del anuncio universal de la salvación y la consumación de todos los tiempos.²³ Justo después de la lectura sigue el descenso del Obispo de su trono, que simboliza la segunda parusía o nuevo advenimiento de Cristo. Es el momento que el apóstol designa mediante la fórmula “hemos alcanzado las postrimerías de los siglos”.

Entonces, una vez finalizado el anuncio universal de la salvación, simbolizado por la lectura del Evangelio; una vez despedidos los catecúmenos, simbolizando el juicio final; una vez cerradas las puertas de la Iglesia, que señalan el fin de todos los tiempos, se lleva a cabo la entrada de los santos y venerables misterios, que significa “el comienzo y prelude de la nueva enseñanza que se hará en los cielos y que se refiere a la economía de Dios para con nosotros, y la revelación del misterio de nuestra salvación, que está dentro del impenetrable secreto divino”.²⁴

Y el rito proseguirá etapa tras etapa, como en una perfecta iniciación y en una progresión y elevación que conducirá a la participación en los santos y vivificantes misterios, donde Dios colmará enteramente a aquellos que participen, sin dejar vacía de su presencia ninguna parte de sí mismos.²⁵

Así, la deificación del hombre, tal como Dios lo quiso eternamente en el Gran Concilio, se logrará, se manifestará y se dará en el corazón del siglo. Pero hay para Máximo consecuencias humanas radicales que derivan del fin logrado en la comunión eucarística. En efecto, aquel que está enteramente lleno de la presencia de Dios participa en adelante de la benevolencia y de la providencia de Dios para con toda creación. Pero antes de explorar con mayor ahínco hasta qué punto el bien más común, se irradia en una disposición de caridad, conviene volver al ritmo bastante misterioso de la *Mistagogia* en la cual, después de una primera explicación de los símbolos que conciernen a todos los fieles en general, Máximo vuelve una vez más a la explicación de los ritos y, en particular, al que se produce para el

²² Cf. *Mist.* 8.616-619.

²³ *Mist.* 14.692-713.

²⁴ *Mist.* 16.721-725.

²⁵ Cf. *Mist.* 21.

alma de los que practican la virtud y que llamaba con anterioridad “los que progresan”.²⁶ Este rodeo permitirá, señaladamente, comprender varias transformaciones que permitirán a estos fieles aprehender toda la realidad creada tal como Dios la ve, en su bondad y en su fin originales. Pero para comprender la transición que nos hace pasar de las condiciones presentes a nuestra vocación escatológica, es conveniente plantear los dos estados.

De las Condiciones Presentes en la Restitución de Nuestra Naturaleza

Si se recorren los campos léxicos que describen el estado de nuestra naturaleza antes de que fuera restaurada a su modo natural de funcionamiento, cabe constatar que Máximo no hace sino recoger la herencia paulina al introducir algunos elementos provenientes del platonismo o del estoicismo. Lo hace sin embargo desde la culta tradición monástica, que proviene, por ejemplo, de Evagrio Póntico y de los discípulos que dejó en el desierto de Kellia.²⁷ Es inútil buscar en Máximo originalidad bizantina absoluta. Los males humanos se pronuncian con muchos términos en esta tradición: incredulidad, vicio,²⁸ ignorancia, confusión, agitación, guerra continua, destrucción recíproca, lucha, revuelta, disensión y odio. Nada nuevo en realidad.

Sin embargo, en lo que Máximo parece distinguirse de la tradición que lo precede es en las soluciones aportadas, particularmente por el lugar que concede a la sinaxis y a la diataxis litúrgicas que se desarrollan en la Iglesia, en un lugar que, en razón de los símbolos que contiene, supone la transformación del alma y de todas las actividades del alma de quien entra.

Veamos cómo la *Mistagogia eclesiástica* resume en algunas frases el estado que precede a la entrada en la Iglesia y lo que representa simbólicamente la entrada en la Iglesia para los fieles virtuosos que trabajan aún en su propio progreso.

[784] *Considera pues con los ojos del intelecto, [785] tú que te has vuelto verdadero amante de la bienaventurada sabiduría de Cristo, considera al alma según la primera entrada de la*

²⁶ Máximo retomará por última vez todos los ritos al convocar en ese momento al gnóstico, al que comparará con los simples fieles y con los monjes, que siguen todavía en la ascesis y en los ejercicios espirituales y que llaman práctica.

²⁷ Una publicación académica señaló hace unos años la deuda contraída por Máximo con respecto a la tradición evagriana en sus propias *Centurias sobre la Caridad*, véase por ejemplo *Chapitres des disciples d'Evagre*, P. Géhin, ed., Paris, Cerf, SC 514, 2007, p. 27-28.

²⁸ Descripción del vicio del hombre en *Mist.* 9: homicida, adúltero, ladrón, soberbio, jactancioso, violento, ambicioso, avaro, calumniador, odiador, propenso a la furia y a la cólera, dado a la injuria y a la delación, calumniador, proclive a la envidia, bebedor, etc.

santa sinaxis, lejos de la confusión y de la agitación que del exterior proviene de las realidades materiales, como está escrito: “Mujeres que vienen del espectáculo, ¡por aquí!” Quiero hablar de esta confusión del alma en los aspectos y contornos que le hacen ver las realidades sensibles.

[...] [793] <aspectos y contornos> según los cuales se impone la guerra continua a la que se libran todas las cosas,²⁹ causa de su destrucción recíproca, unos corrompiendo a otros, y unos [795] corrompiéndose en otros, sin otro resultado que ser inestables y perecer, sin poder reencontrarse jamás en un estado de permanencia sin lucha ni disensión. Considera ahora cómo el alma, escapando a ello precipitadamente, entra como en una iglesia, como en un [800] inviolable asilo de paz, en la contemplación espiritual de la naturaleza, y cómo sin lucha y libre de toda agitación se encuentra con el Verbo y por el Verbo, nuestro Dios, grande y verdadero, y nuestro sumo sacerdote.³⁰

Se desprende de este texto la consideración de dos tiempos, dos lugares y dos estados.

Notaremos que esta declaración sólo puede hacerse por medio de los ojos del intelecto de aquel que se ha vuelto amante de la sabiduría de Cristo. En una palabra, aquel que no lo haya hecho, no verá nada.

La primera observación es sombría, describe el estado del mundo y de los seres que lo habitan cuando aquél y éstos están privados de la gracia del Reino. Es el estado de las cosas que se constata fuera de la Iglesia, que es precisamente el ícono “hecho-por-la-mano-del-hombre” de una realidad divina pues “no-está-hecho-por-la-mano-del-hombre”. El estado descrito rebosa de palabras que atestiguan la errancia, la confusión, la lucha, la disensión, la rivalidad, la recíproca corrupción, en suma, la impermanencia en la que toda cosa está inmersa.³¹ Este estado concierne no sólo al individuo humano sino a toda la naturaleza creada.³²

Se trata, en un primer momento, de salir del mundo dominado por la guerra y la corrupción, para entrar como en una Iglesia que Máximo llama asilo de paz inviolable en la contemplación espiritual de la naturaleza. No obstante, esta expresión que retoma la fórmula

²⁹ Véase también *Ad Thalassium* 27.61–64: “En efecto, la corrupción de las realidades y la guerra de unos contra otros están en lo sensible, pero en los *logoi* jamás hay oposición en lo absoluto”. No es improbable que Máximo conociera la teoría heracliteana de que la guerra preside, por necesidad, a la naturaleza y a sus procesos. Véanse los fragmentos y el comentario de una selección de ellos en *Les philosophes présocratiques*, G. S Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, eds., Paris–Fribourg, Cerf, Vestigia 16, 1995, p.206–207.

³⁰ *Mist.* 23.784–803.

³¹ En cierto sentido, Heráclito de Éfeso llega a una conclusión similar. Cf. Platón, *Cratilo* 402a (=Diels-Kranz: Héraclite A.VI); Aetius, *Opinions*, I, XXIII, 7 (= Diels-Kranz: Héraclite A.VI); Simplicius, *Commentaire sur la Physique d’Aristote* 887.1-2, 1313.8-12.

³² El relato del *Génesis*, y en particular la descripción del estado consecutivo a la desobediencia de Adán, ha podido inspirar ampliamente a toda la tradición patristica en relación con el drama que viven ahora todas las creaturas, privadas, en cierto sentido, de su modo primitivo de vida y de la paz que debería haber generado. El relato del *Génesis* describe pues la hostilidad recíproca entre la mujer y el mundo animal, las relaciones de poder, seducción y dominación, entre el hombre y la mujer, y las relaciones de fuerza y resistencia entre el hombre y la tierra. Cf. *Génesis* 3.1-24. Hemos estudiado brevemente la paradoja de esta situación en la siguiente contribución: Mueller-Jourdan, P., “L’homme et son écosystème. Traces antiques d’une cohabitation responsable: entre échec et promesse”, en Landron, O., ed., *Écologie et Création, Actes du colloque ‘Écologie et création, enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd’hui’* (UCO-Angers, sábado 17 de mayo 2008), Parole et Silence, 2008, p. 99-111.

consagrada de la *physikè theoría* (que podría traduciría por ‘contemplación natural’), es aumentada por Máximo por el añadido ‘en espíritu’, *en pneúmati*. Así, Máximo percibe una diferencia entre los dos modos de percepción. El sentido general de la fórmula, sin añadidos, es en la tradición filosófica una etapa preparatoria para la teología natural,³³ en la medida en que la consideración de la naturaleza, la belleza y la regularidad de sus procesos nos permite elevarnos a la Causa Primera, a Dios. Sin embargo, lo que se impone a la sola percepción sensible, es la corrupción y la muerte a las que parece inexorablemente condenada toda cosa. Esto sucede cuando la actividad perceptiva, la sola percepción sensible deviene percepción espiritual; entonces el alma mira con los ojos del intelecto. ¿Y qué mira, al entrar en la Iglesia, sino el orden arquetípico del mundo manifestado en tipos dentro de la disposición arquitectónica de la Iglesia? En esta Iglesia, “hecha-por-la-mano-del-hombre” se manifiesta otra Iglesia que “no-está-hecha-por-la-mano-del-hombre”, como sostiene Máximo en el segundo capítulo de la *Mistagogia*.³⁴ La Iglesia “no-hecha-por-la-mano-del-hombre” podría ser o un modelo arquetípico eternamente pensado en Dios, o bien un modelo arquetípico inteligible que la Iglesia “hecha-por-la-mano-del-hombre” manifiesta o explica como un tipo y del que es, en cierto sentido, el ícono sensible. Pero la Iglesia “no-hecha-por-la-mano-del-hombre” puede significar, de igual manera, el conjunto de la creación sensible e inteligible o espiritual de la que el hombre no es el autor, como fácilmente se puede convenir. En este sentido, la disposición sagrada del espacio eclesial reproduce visiblemente una disposición sagrada del cosmos a la cual sólo tienen acceso los que han entrado en la Iglesia. Allí donde el hombre privado de la gracia del Reino no ve más que corrupción y destrucción recíproca, el que ha sido restituido en la gracia del Reino que poseía en el principio, mira a partir de ahora los *lógoi* de toda naturaleza creada, *lógoi* que son en Dios y que manifiestan el principio y el fin de todas las cosas, tal como las concibió el Creador antes de que el tiempo fuera creado. El hombre que ha entrado en la Iglesia, rehabilitado en la gracia del Reino, participa en adelante de la visión de Dios, no mira a Dios, sino que mira lo que Dios ve y como Dios lo ve, en la medida de lo que le es posible a una creatura.

La entrada física en la Iglesia tiene como intención restaurar la subordinación natural de la potencia sensitiva al espíritu. La actividad sensorial se vuelve, así, lo que siempre debió seguir siendo, espiritual o intelectual para el alma, que en adelante tiene el poder de mirar

³³ Véase Proclo, *Sobre el Timeo* I.226.29-227.3: “Si en efecto el Universo es creado, lo fue por una causa: existe, por tanto, una Causa Demiúrgica del Universo. Si existe un Demiurgo, existe también un Modelo de Mundo a partir del cual trabajó Aquel que construyó el Universo. Tal como una cosa sigue a la otra, se desarrolla ante nuestros ojos el discurso sobre estos problemas y termina, para nuestra felicidad, en teología la teoría sobre la Naturaleza”.

³⁴ Cf. *Mist.* 2.229-231.

toda cosa *mediante una percepción por completo divina por medio de los ojos del intelecto*.³⁵ Dicho de otra forma, cuando se vuelve hacia Dios de nuevo es capaz de ver las cosas en su bondad original y en el fin por el cual el Creador las hizo venir a la existencia. Precisamente, sólo hasta que su potencia sensitiva original está restaurada y curada, el alma puede de nuevo entregarse a la contemplación de la naturaleza sensible sin pasión, sin lucha ni revuelta, sin que esta última en vez de ícono se vuelva barrera y lugar de perdición para el alma apasionada.

Una vez restaurada la naturaleza de los sentidos, la relación del alma con toda cosa se transforma. Reencuentra su unión y su vínculo natural con toda realidad creada, vínculo sagrado que había perdido cuando le había sido retirada la gracia del Reino. Ahora bien, precisamente en la Iglesia le es restituida esta gracia del Reino, tal como Máximo conviene al comentar la primera entrada del Obispo en la Iglesia, entrada primera que simboliza la primera parusía del Verbo de Dios, justo como hemos visto con anterioridad.³⁶

El que mira de nuevo lo que no debió dejar de ver jamás, reencuentra en Cristo la vocación original a partir de su ser pacificado, la paz entre los seres y entre las cosas que lo rodean. El hombre tiene como misión reunir en su propia naturaleza la síntesis pacífica del mundo en todas sus polaridades.³⁷ Desde que perdió tanto su misión como la integridad de su naturaleza, fue factor de división y de separación para el cosmos. Al estar separado de la fuente de la vida, sólo podría comunicar muerte y corrupción. Sólo cuando reencontró en Cristo y por el misterio de Cristo aquello de lo que entonces había sido privado, pudo retomar su lugar natural en el orden de las cosas y contribuir, en tanto imagen de Dios entre todas las creaturas, a asegurar de nuevo su papel de vicario.

Observaciones Finales

³⁵ Cf. *Mist.* 24.818-820.

³⁶ “Nos reintrodujo en la gracia de su reino que poseíamos en el principio”, *Mist.* 8.612-613.

³⁷ Véase Máximo el Confesor, *Ambiguum* 41 (1305ab): “La quinta división concierne a la creatura última, especie de laboratorio donde todo se concentra, superintroducido providencialmente entre los seres por la génesis como mediador natural entre los extremos de todas estas divisiones: el hombre, dividido en macho y hembra, el cual posee naturalmente, en promedio, toda facultad de unificación por la relación de sus partes en todos los extremos. Por esta facultad, conforme a la causa de la génesis de los seres divididos, se completa el modo que debía por sí mismo poner de manifiesto el gran misterio del plan divino, al llevar a buen fin armoniosamente la unificación recíproca de los extremos entre los seres, avanzando de los más cercanos a los más apartados y de los menos a los más excelentes, por una tensión cuya conclusión culminaría en Dios”. Hemos estudiado este tema en nuestra contribución: Mueller-Jourdan, P., “Maxime le Confesseur. III. Points fondamentaux de la théologie: Éléments de logique, d'éthique, de physique et de théologie”, en *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. I, 1 (VIe-VIIe), Conticello, C. G., ed., p. 464-470.

Una vez al interior de la Iglesia, somos de nuevo participantes y estamos inscritos verdaderamente en el proceso de divinización progresiva que califica tanto nuestro ser como nuestras acciones. Hemos entrado realmente, pues, en la segunda división de los siglos que hemos abordado con anterioridad.

Esta progresión se llevará a cabo en tres momentos principales que, por supuesto, se podrían dividir todavía.

(1) Desde el tiempo inaugurado por la primera parusía del Verbo, simbolizada por la entrada del Obispo en la Iglesia, hasta el fin de la lectura del Evangelio, que señala la consumación de este mundo por el fin del período cuando el Evangelio es proclamado a toda creatura.

(2) Desde la segunda parusía, simbolizada por el descenso del trono por parte del Obispo, hasta el cierre de las Puertas de la Iglesia. Este rito recuerda la situación de las vírgenes necias que volvieron con el novio ya con las puertas completamente cerradas.

(3) Desde la entrada de los santos y los venerables misterios hasta la comunión, cuando Dios no dejará vacío de su presencia ni un ápice de los que participan. He ahí la herencia esperada, la Mesa del Reino, el festín prometido. El proceso de semejanza se completa con la comunión de los santos y los divinos misterios, y del hombre, el hombre se hace dios por participación.

Sólo la primera secuencia, desde la entrada del Obispo hasta su ascensión al trono, corresponde a acontecimientos ‘cronológicamente’ pasados, considerando nuestra experiencia del tiempo sensible. La segunda y la tercera secuencia, en cambio, son cronológicamente, con respecto a nosotros, acontecimientos futuros, aunque irruman misteriosa y litúrgicamente en nuestro *xrónos* presente. Las acciones rituales que representan estos acontecimientos de modo icónico no son menos eficientes ahora, en la medida en que el efecto esperado se produce en un *kairós* que trasciende el espacio/tiempo que, fuera de la Iglesia, los fieles experimentan sensiblemente todavía, espacio/tiempo que, por cierto, encontrarán ‘en cierto sentido’ cuando la celebración haya terminado. Hay que notar, sin embargo, que lo que litúrgicamente se da entonces, escapando a la cronología destructora, sigue presente en el fiel que retorna al siglo presente, a la vida familiar, la vida social y la vida de la ciudad.

Las transformaciones y transfiguraciones humanas, individuales y colectivas, vividas entonces no podrían permanecer en la Iglesia. El ser del hombre ha devenido un ser eclesial, y para Máximo, el hombre mismo se convierte en ‘iglesia’.³⁸ La creación entera, reinvestida de

³⁸ Véase *Mist.* 4.273-284: “El hombre es una iglesia mística. Por la nave que es su cuerpo, ilumina las potencias activas de su alma mediante la fuerza de los mandamientos según la filosofía moral; por el santuario de su alma,

esta manera, es de nuevo lo que jamás debió dejar de ser: una “Iglesia-no-hecha-por-la-mano-del-hombre”, en la que el cristiano puede ejercer de nuevo su sacerdocio real y vivir bajo el régimen de la pura caridad. En esta transformación, en la nueva creación inaugurada desde la hora presente, se manifiesta el bien más común de todas las cosas, este bien, este ser bueno, este ser siempre bueno, al que toda cosa aspira secretamente. Y este espíritu recobrado se traduce, o debería traducirse, si el hombre ha entrado efectivamente en la Iglesia, por una práctica de la caridad que esté a la altura del don recibido.

En el último capítulo sintético de la *Mistagogia*, afirma Máximo admirablemente:

[1110] *La prueba segura de esta gracia <N. B.: se habla de la gracia del Reino restaurado, y de la gracia de la deificación recibida en la comunión de los santos misterios> es la libre disposición de la buena voluntad hacia el prójimo, por la cual se hace que cada hombre que necesita de nuestra ayuda en cualquier sentido, nos resulte familiar, como Dios, y que no lo dejemos abandonado ni desatendido, sino que le mostremos con el celo debido, en acto, la disposición [1115] que vive en nosotros hacia Dios y hacia el prójimo. La tarea es la demostración de la disposición. En efecto, nada es tan fácil para la justificación, ni tan apto para la deificación, si la proximidad de Dios puede llamarse así, como la misericordia ofrecida por el alma a los necesitados, con deleite y alegría.*

[1120] *Porque, si el Verbo mostró que aquel que tiene necesidad de beneficencia es Dios —ya que, dice él, cuanto hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeñuelos, conmigo lo hicisteis todo (Mt 25, 40)— Dios, quien lo dijo, se mostrará tanto más Dios por la gracia y la participación, a aquel que puede hacer el bien y lo hace, [1125] porque tomó como buena imitación la fuerza y la propiedad de su propia beneficencia.*

Y si el pobre es Dios, por la condescendencia de Dios, que se hizo pobre por nosotros (2 Cor 8, 9) y que tomó sobre sí por sus propios sufrimientos, los sufrimientos de cada uno y que hasta el cumplimiento del siglo en proporción al sufrimiento de cada uno sufre siempre místicamente por su bondad, [1130] con mayor razón y en verdad será Dios aquel que se cura de manera divina por la filantropía en imitación de Dios los sufrimientos de aquellos que sufren, y que muestra tener en su disposición y en toda proporción la misma potencia de la providencia salvadora que Dios tiene.³⁹

Este texto, elocuente por sí mismo, demuestra, si fuera necesario, que quien se hizo dios por participación vive ahora una vida divina. El hombre, llegado a la semejanza perfecta, en la medida de lo posible en las condiciones presentes, reproduce en sus propias disposiciones interiores y exteriores, en sus propias acciones, las mismas acciones de Dios, en cuanto que participa de su bondad y de su providencia. Y esta perfección de la semejanza se adquiere en la liturgia, por la entrada en la Iglesia, por la participación libre y consciente en los acontecimientos de nuestra salvación, simbolizados por los ritos de la diataxis litúrgica, que pueden ser eficaces en la medida de la disposición del fiel. La caridad práctica que resulta

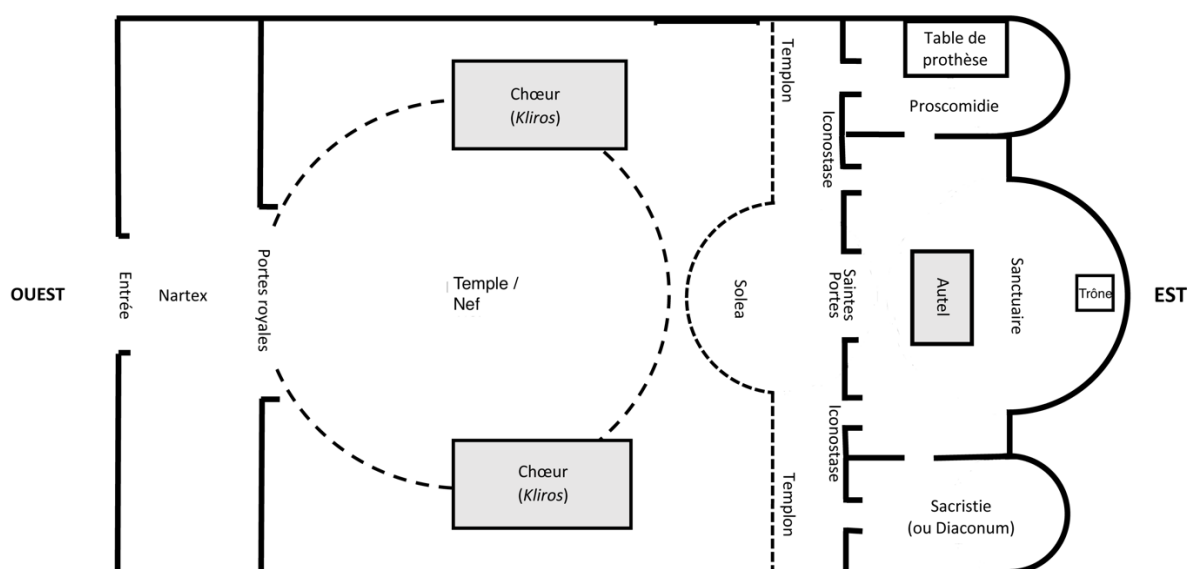
llega a Dios, por la contemplación física y por medio de la razón, las razones sensibles liberadas muy puramente de la materia en el espíritu; por el altar que es su espíritu, finalmente, llama en su auxilio a ese silencio, cubierto de alabanzas en los templos, el silencio de la gran voz invisible e incognoscible de la Divinidad, y eso, por medio de otro silencio, locuaz y muy sonoro. Y, tanto como se le permite al hombre, vive con esa voz y se convierte en lo que le corresponde ser a quien se juzga digno de la presencia de Dios y se marca con su fulgurante esplendor”.

³⁹ *Mist.* 24.1110-1134.

de esta participación y de sus grados muestra la realidad de la disposición del hombre nuevo. Este hombre, rehabilitado en su naturaleza, se mantiene constantemente en la gracia del Reino restaurado, por una comunión sin cesar renovada con Aquel, que le confiere desde la hora presente, los bienes que en su mayoría no aparecen sino como bienes futuros.

Si para Máximo el Confesor existe un bien único al cual aspirar, un bien a la vez común y particular a esperar, es ser reinscrito dinámicamente en la gracia del Reino, en la celebración eterna del Dios eterno, el único bien deseable.

Anexo 1: Plano de la Iglesia bizantina



Anexo 2: Ordenamiento litúrgico de la *Mistagogia eclesiástica* (ritos, símbolos y efectos esperados)

Ritos	Sentidos simbólicos	Efectos esperados
(1) Primera entrada del Obispo en la santa Iglesia (§8)	–La primera venida a este mundo del Hijo de Dios, Cristo nuestro Salvador, en carne (§8.605-607)	–Liberación de la naturaleza humana sometida a la corrupción (§8.607-608). –Reintroducción en la gracia del Reino que poseíamos en el principio (§8.612-613)
(2) Entrada del pueblo en la Iglesia enseñada del Obispo (§9)	–Conversión de los fieles de la ignorancia y el error, al conocimiento de Dios	–Rechazo de la incredulidad, aumento de fe, disminución de la malicia, progreso de la virtud, desaparición de

<p>(3) Entrada del Obispo en el santuario (§8)</p> <p>(4) Subida al trono episcopal (§8)</p>	<p>–Paso de los fieles, del mal y la ignorancia, a la virtud y a la ciencia (§9.621-624)</p> <p>–Ascensión de Cristo al Cielo (§8.616-617)</p> <p>–Restablecimiento de Cristo en su Trono supra-celeste (§8.617-618)</p>	<p>la ignorancia, desarrollo de la gnosis (§24.900–902)</p>
<p>(5) Lectura divina de los libros sagrados (§10)</p> <p>(6) Cánticos divinos (§11)</p> <p>(7) Proclamaciones de paz realizadas en el interior del santuario por orden del Obispo en cada lectura (§12)</p> <p>(8) Lectura divina del santo Evangelio (§13)</p> <p>(9) Descenso del Obispo del trono [(§24.997)</p> <p>(10) Reenvío de catecúmenos (§24.997–998)</p> <p>(11) Cierre de las puertas de la santa Iglesia (§15)</p>	<p>–Manifestación de las voluntades y propósitos divinos (§10)</p> <p>–Alegría reveladora de los bienes divinos (§11)</p> <p>–Indicación de favores divinos dispensados por los santos ángeles (§12)</p> <p>–Consumación del mundo</p> <p>–Predicación del Evangelio del Reino en el mundo entero</p> <p>–Llegada del fin (§14)</p> <p>–Segunda venida desde el Cielo de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo en medio de una gloria esplendorosa</p> <p>–Juicio final (§14)</p> <p>–Renuncia a las cosas materiales (§15)</p> <p>–Cierre de nuestros sentidos a las actividades engañosas (§15)</p>	<p>–Recepción de principios según los cuales hay que actuar (§10)</p> <p>–Instrucción en las leyes de los combates divinos y bienaventurados (§10)</p> <p>– Adquisición de hábitos y disposiciones firmes e inmutables (§24.904-905)</p> <p>–Movimiento de las almas hacia el puro y bienaventurado amor de Dios</p> <p>–Excitación al odio del pecado (§11)</p> <p>–Consentimiento deliberado del alma a la virtud, gozo y alegría intelectual que éstos hacen nacer en ella (§24.607-609)</p> <p>–Don de la paz en la destrucción del cuerpo del pecado</p> <p>–Armonía de la gracia de la <i>apátheia</i></p> <p>–Liberación de los combates</p> <p>–Derrota de los ejércitos de espíritus malignos (§12)</p> <p>–Finalización del pensamiento terrestre asimilable al mundo sensible (§24.909–910)</p> <p>–Separación de los creyentes de los infieles, de los injustos y de los justos, de los impíos y de los santos, de los que siguieron al Espíritu Santo y de los que van tras la carne (§14)</p> <p>– Renuncia a las cosas materiales (§15)</p> <p>–Paso de este mundo corruptible al mundo inteligible,</p> <p>–Transformación del alma al cerrar, cual puertas, las sensaciones.</p> <p>–Sensaciones purificadas de los fantasmas del pecado (§24.911-915)</p> <p>–(para el gnóstico) Ver por una percepción enteramente divina con los ojos del intelecto al Verbo de Dios mismo (§23.818-820)</p>
<p>(12) Entrada de los santos y venerables misterios (§16)</p> <p>(13) Beso espiritual (§17)</p>	<p>–Comienzo y prelude de la nueva enseñanza que se hará en los Cielos en relación con la economía de Dios para con nosotros.</p> <p>–Revelación del misterio de nuestra salvación que está en el impenetrable secreto divino (§16)</p> <p>–Concordia, afinidad de opiniones e</p>	<p>–Gracia de la unión íntima con el</p>

<p>(14) Confesión del símbolo divino de la Fe (§18)</p> <p>(15) Triple exclamación de santificación del himno divino, dada por el pueblo entero (§19)</p> <p>(16) Muy santa y venerable invocación del gran y bendito Dios Padre (§20)</p> <p>(17) Confesión de: “Un solo santo” y lo que sigue, hecha por todo el pueblo al final de la ceremonia mística (§21)</p> <p>(18) Distribución del misterio (§21) y participación en los santos y vivificantes misterios (§24.1049-1050]</p>	<p>identidad de miradas, que habrá entre todos en el momento de la revelación de los inefables bienes que vendrán (§17)</p> <p>–Mística acción de gracia que durará toda la eternidad, por los juicios y disposiciones admirables de la enteramente sabia providencia de Dios para con nosotros (§19)</p> <p>–Unión e igualdad de honores en lo futuro con las potencias incorpóreas y espirituales (§19)</p> <p>–Adopción filial (§20)</p> <p>–Agrupación y unión, más allá de toda razón y de toda inteligencia, para todos aquellos que han sido iniciados mística y sabiamente de acuerdo con Dios</p> <p>–Unión con la unidad misteriosa de la divina sencillez (§21)</p>	<p>Verbo de Dios</p> <p>–Devenir uno con todos, en tanto que ser de razón, por el primer y único Verbo, principio de toda razón (§17)</p> <p>–Concordancia de pensamiento, concordancia de voluntad y de caridad de todos con todos, y primero de cada uno consigo mismo, y con Dios (§24.919-921)</p> <p>–Naturaleza humana instruida en cantar y en santificar, junto con las Potencias de lo alto, la única Divinidad en tres Personas en una triple santificación, para la identidad del inmutable movimiento eterno en torno de Dios (§19)</p> <p>–(§20) Superada toda característica humana y cubierta por la llegada de la gracia a ellos, todos los santos serán llamados y serán verdaderamente hijos de Dios</p> <p>–Agrupación y unión, más allá de toda razón y de toda inteligencia, para todos aquellos que han sido iniciados mística y sabiamente de acuerdo con Dios – Unión con la unidad misteriosa de la divina sencillez (§21)</p> <p>–Transformación y divinización, Dios llena completamente a los que participan en él, sin dejar ninguna parte de sí misma vacía de su presencia (§21)</p> <p>–Comunidad e identidad con Él, recibida según la participación por similitud, por la cual el hombre es considerado digno de volverse, de hombre, dios (§24.933-935).</p>
---	--	---

Bibliografía

Ediciones críticas

Maximi Confessoris, *Mystagogia*, cum versione Anastasii Bibliothecarii, edidit C. Boudignon, Turnhout-Leuven, Brepols Publishers, Corpus Christianorum Series Graeca 69, 2011.

Maximi Confessoris, *Quaestiones ad Thalassium*, 2 vols., Laga, C. y C. Steel, eds., Turnhout-Leuven, Brepols Publishers, Corpus Christianorum Series Graeca 7 & 22, 1: 1980; 2: 1990.

Traducciones

–*L'Initiation chrétienne*, Hamman, A., ed., Paris, 1963; traducción francesa de *La Mystagogie*: Lot-Borodine, M., publicada por vez primera en la revista *Irénikon* 13 (1936); 15 (1938).

–*La “Mystagogie” ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur (580-662)*. Edición, traducción, comentario, Boudignon, Ch., ed., Université de Provence (Aix-Marseille I), U.F.R. Civilisations & Humanités, Janvier, 2000.

–Maxime le Confesseur, *La Mystagogie*, Charpin-Ploix, M.-L., ed., Paris, Migne, Les Pères dans la Foi 92, 2005.

–Maxime le Confesseur,

- *Questions à Thalassios I*, Vinel, F. y J.-Cl. Larchet, eds., Paris, Cerf, SC 529, 2010.

- *Questions à Thalassios II*, Vinel, F. y J.-Cl. Larchet, eds., Paris, Cerf, SC 554, 2012.

- *Questions à Thalassios III*, Vinel, F. y J.-Cl. Larchet, eds., Paris, Cerf, SC 569, 2015.

Bibliografía general

Allen, P. y Neil B., eds., *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Ayroulet, E., *De l'image à l'image: réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de Saint Maxime le Confesseur*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2013.

Balthasar, H.-U., *Liturgie cosmique*, Paris, Aubier, 1947.

Blowers, P., “Realized Eschatology in Maximus the Confessor, Ad Thalassium 22”, en Elizabeth A. Livingstone, ed., *Studia Patristica XXXII*, Leuven, 1997, p. 258-263.

Blowers, P., *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

Boudignon Ch., “Jamblique et Maxime le Confesseur, cosmologie et théurgie”, en *Questioning the World: Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature*, B. Demulder y P. Van Deun, eds., Turnhout, Brepols Publishers, Lectio 11. Studies in the Transmission of Texts & Ideas, 2021.

Cachia, C., *Le statut de la perception sensible dans les Questions à Thalassios de Maxime le Confesseur*, Turnhout, Brepols Publishers, Monothéismes et philosophie 31, 2020.

Charpin-Ploix, M.-L., “La réception du Concile de Chalcedoine dans la *Mystagogie* de Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences religieuses*, 89/3 (2015), 373-392.

Coticello, C. G., ed., *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. I/1 (VIe-VIIe s.), Turnhout, Brepols Publishers, Corpus Christianorum, 2015.

Cooper, A., *The Body in St. Maximus the Confessor: Holly Flesh, Wholly Deified*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Cvetkovic, V., “Maximus the Confessor’s Geometrical Analogies Applied to the Relationship between Christ and Creation”, en *Orthodox Theology and the Sciences*, G. D. Dragas, P. Pavlov y S. Tanev, eds., Sofia: Sofia University Press, Columbia MO: New Rome Press, 2016, 277-291.

Cvetkovic, V., “Re-interpreting Tradition: Maximus the Confessor on Creation in Ambigua ad Ioannem”, en *Questioning the World: Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature*, B. Demulder y P. Van Deun, eds., Turnhout, Brepols Publishers, Lectio 11. Studies in the Transmission of Texts & Ideas, 2021.

Dalmais, H.-I., “Mystère liturgique et divinisation dans la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur”, en J. Fontaine y C. Kannengiesser, eds., *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, p. 55–62.

Dalmais, H.-I., “L’Église icône du ‘mystère’: la ‘Mystagogie’ de S. Maxime le Confesseur, une ecclésiologie liturgique”, en Triacca, A. M. y A. Pistoia, eds., *L’Église dans la liturgie*. Conférences Saint-Serge. XXVIe Semaine d’Études liturgiques, Paris, 26-29 Juin 1979, Roma, Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae”. “Subsidia”, 18, 1980, p.107-117.

Dalmais, H.-I., “La manifestation du Logos dans l’homme et dans l’Église. Typologie anthropologique et anthropologie ecclésiale d’après ‘Qu.Thal.’ 60 et la ‘Mystagogie’”, en *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Chr. Von Schönborn y F. Heinzer, eds., Fribourg, 1982, p.13-25.

Dupont, V. L. “Le dynamisme de l’action liturgique. Une étude de la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences religieuses* 65 (1991) 363-388.

Garrigues, J.-M., *Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l’homme*, Paris, Beauchesne, Théologie historique, 1976.

Knežević, M., *Maximus the Confessor (580-662): Bibliography*, Belgrade, Institute for Theological Research 2012, 266 pp. (3133 entradas + addenda).

Larchet, J.-C., *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 1996.

Larchet, J.-C., *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, Paris, Cerf, 2003.

Lévy, A., Annala, P. y O. Hallamaa, *The Architecture of the Cosmos: St Maximus the Confessor*. New Perspectives, Helsinki, Luther-Agricola-Society 2015.

- Lollar, J., *To See into the Life of Things: The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor and his Predecessors*, Turnhout, Brepols Publishers, Monothéismes et philosophie 18, 2013.
- Louth, A., *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996.
- Mueller-Jourdan, P.,
(2005) *Typologie spatio-temporelle de l'écclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive*, Leiden, Brill, 2005.
- (2006) "La nature des êtres et le temps. Une lecture byzantine de Timée 38b", *Plato. Journal of the International Plato Society* 6 (2006). Online : https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/42230/3/La_concomitance_de_la_nature_des_etres.pdf?ln=pt-pt
- (2006) "La vision symbolique. À propos de la théorie de la connaissance appliquée par Maxime le Confesseur dans la Mystagogie", *Byzantion* LXXVI (2006) 276-287.
- (2007) "A propos d'une définition de la nature chez Maxime le Confesseur. Ambiguïté d'un appel à l'autorité patristique", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54 (2007, 1/2) 224-229.
- (2013) "Where and When as metaphysical prerequisites for Creation: A contextual reading of the *Ambiguum* 10 of Maximus the Confessor", en *Knowing the purpose of everything through the power of the Resurrection*, (Vasiljević) Bishop Maxim, ed., p.287-296.
- (2015) "The Foundation of Origenist Metaphysics", en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Allen, P. y B. Neil, eds., p.149-163.
- (2015) "Maxime le Confesseur. III. Points fondamentaux de la théologie: Éléments de logique, d'éthique, de physique et de théologie", en *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. I,1 (VIe-VIIIe), Conticello, C. G., ed., p. 424-505.
- (2015) "The metaphysical position of the divine as 'desirable' in Proclus' Platonic theology and Maximus Confessor's thought", en *The Architecture of the Cosmos: St Maximus the Confessor. New Perspectives*, A. Lévy, P. Annala y Hallamaa, O., eds., p.141-152.
- (2016) "Ordre et archétype de l'Univers et architecture culturelle. Une lecture de la *Mystagogie* de Maxime le Confesseur", en *Quand Dieu montre le modèle. Interprétations et déclinaisons d'un motif biblique*, Chaieb, M. L. y J. Roux, dir., Paris, H. Champion, eds., 2016, p.389-404.
- Plass, Paul C. "Moving Rest' in St. Maximus the Confessor", *Classica et Mediaevalia* 35 (1984) 177-190.
- Renczes, Ph.-G., *Agir de Dieu et liberté de l'homme: recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 2003.
- Riou, A., *Le monde et l'Église selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Beauchesne, Théologie historique, 1973.
- Thunberg, L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965; 2a. ed., Chicago-La Salle, 1995.
- Thunberg, L., *Man and cosmos*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1985.
- Tollefsen, T., *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Törönen, M., *Union et Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- (Vasiljević) Bishop Maxim, ed., *Knowing the purpose of creation through the resurrection: Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor (18-21 octobre 2012, Faculty of orthodox theology, University of Belgrade, Serbia)*, Alhambra (Calif.), Sebastian Press, 2013.