
La oración en Máximo el Confesor

Prayer in Maximus the Confessor

RECIBIDO: 16 DE DICIEMBRE DE 2018 / ACEPTADO: 13 DE MARZO DE 2019

Manuel MIRA

Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Teologia
Roma, Italia
ID ORCID 0000-0002-9369-021X
mmira@pusc.it

Resumen: Máximo Confesor ofrece una enseñanza sobre la oración que tiene en cuenta los estados progresivos por los que pasan quienes luchan por vivir su fe cristiana: el predominio inicial de la lucha contra las malas costumbres, el triunfo en el alma de una serenidad que permite acoger por medio de la contemplación las luces de Dios, la unión con Dios en medio del silencio de los conceptos humanos. Se interesa especialmente por la oración de petición, reflexionando sobre cómo influye en su eficacia la relación entre lo que nosotros deseamos y lo que Dios quiere para nosotros y sobre la necesidad de acompañar las peticiones con el cumplimiento personal de la ley de Dios. Máximo concibe el crecimiento en la vida cristiana como una progresiva acogida de la gracia que llena la humanidad de Jesucristo y comenta la oración de Jesús en el huerto de los olivos dando relieve al esfuerzo del Señor por unir su voluntad humana con la voluntad de Dios que es también de él, de Jesús, en cuanto Verbo.

Palabras clave: Máximo el Confesor, Oración, Vida cristiana, Contemplación.

Abstract: Maximus the Confessor's teaching on prayer takes into consideration the progressive states undergone by those striving to live the Christian faith: the initial predominance of struggle against bad habits, the triumph of serenity in the soul which makes it possible to receive illuminations from God by means of contemplation, the union with God in the midst of the silence of human concepts. His interest in the prayer of petition is manifested in his consideration of how the relationship between what we desire and what God wants for us influences the prayer's efficacy; he additionally reflects on the need to accompany petitions with personal fulfillment of God's law. Maximus conceives the growth in Christian life as a progressive welcoming of grace that fills humanity with Jesus Christ. He provides a commentary on Jesus' prayer during his agony in the garden that emphasizes the Lord's effort to unite his human will with God's will, which also belongs to him, to Jesus as the Word.

Keywords: Maximus the Confessor, Prayer, Christian Life, Contemplation.

INTRODUCCIÓN

Máximo el Confesor, monje bizantino que vivió como es sabido a caballo de los siglos VI y VII, es probablemente el teólogo más genial del mundo griego tardo antiguo. Su pensamiento espiritual ha sido abundantemente estudiado. Máximo recoge la rica tradición precedente, prestando especial atención a los Padres Capadocios, a Evagrio Póntico y a Pseudo Dionisio Areopagita, como han demostrado respectivamente Viller¹, Völker² y de Andia³. No escribió un tratado sobre la oración, ni siquiera dedicó al tema una reflexión sistemática, pero es posible entresacar de su obra muchos pasajes en los que habla sobre la oración, y estructurarlos ordenadamente. El estudio pretende subrayar la dimensión cristológica de la reflexión de san Máximo sobre la oración, pues las publicaciones precedentes le han prestado poca atención.

La oración es al mismo tiempo, una tendencia espontánea del alma⁴ y una experiencia compleja, que engloba diversos aspectos: las enseñanzas de Máximo en torno a ella son también muy variadas. Muchas de sus reflexiones se pueden organizar, adoptando una perspectiva diacrónica, en torno al tema del progreso espiritual; otras, pasando a un punto de vista sincrónico-paradigmático, se refieren a los distintos tipos de oración, entre los cuales Máximo concede especial relieve a la oración de petición.

1. EL PROGRESO ESPIRITUAL

Una reflexión tomada de las *Centurias sobre la caridad (Char)* enumera las etapas del progreso espiritual que serán retomadas después para estructurar la exposición:

«No basta la vida activa para la perfecta liberación del intelecto respecto a las pasiones, de modo que pueda orar sin distracción (ἀπερισπάστως

¹ VILLER, M., «Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique», *Revue d'ascétique et de mystique* 11 (1930) 156-184 y 239-268.

² VÖLKER, W., *Massimo il Confessore. Maestro di vita spirituale*, Milano: Vita e Pensiero, 2008 (orig. *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 1965).

³ DE ANDIA, Y., «Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite», en *Denys l'aréopagite et sa postérité en orient et en occident. Actes du colloque international de Paris, 21-24 septembre 1994*, Turnhout: Brepols, 1997, 293-329. Más bibliografía en BELDA, M., «La preghiera continua secondo san Massimo il Confessore», *Annales theologici* 26 (2012) 305-307.

⁴ MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambiguum* 10, 42: PG 90, 1192C, afirma que la espontaneidad con que la petición de ayuda a Dios en las dificultades nace del corazón es prueba de la existencia de la providencia de Dios.

προεύχεσθαι), si no le suceden también diversas contemplaciones espirituales. La primera libra al intelecto solo de la incontinencia y del odio; las contemplaciones, en cambio, también del olvido y de la ignorancia; y así podrá orar como es debido»⁵.

El objetivo final al que Máximo apunta es «orar sin distracción» o «como es debido», lo cual requiere que el intelecto esté libre de las pasiones. Los medios para obtener esa liberación son la vida práctica, que ordena interiormente los deseos del alma y la aparta del odio, y sucesivamente las contemplaciones espirituales, o nociones sobre Dios y el mundo obtenidas en los momentos de meditación, que libran al intelecto del olvido y de la ignorancia de Dios. Quedan así definidas tres etapas que constituyen los tres apartados del capítulo.

a) *La liberación de las pasiones por medio de la vida práctica*

El hombre, representado en el joven que se acerca al anciano en el *Discurso ascético (LA)* y le pregunta: «¿Qué he de hacer, padre, para estar consagrado incesantemente a Dios?», se encuentra desde que tiene conciencia de sí mismo en un estado de sometimiento a las pasiones, entendidas como tendencias desordenadas de la afectividad, que impide a su mente concentrarse en la consideración de Dios. Por ello, cuando decide cambiar de vida para acomodarla a la voluntad de Dios, en los primeros momentos deberá tomar como tarea principal librarse de ese sometimiento, como le aconseja el anciano en su respuesta (19). Tal objetivo se alcanza, no silenciando las tendencias de la afectividad, sino educando esa parte irracional del hombre para que se adhiera ordenadamente a los bienes, es decir, para que no desee los bienes materiales como el bien sumo, sino como bienes parciales que el hombre necesita para mantener su vida terrena, que es camino hacia la vida eterna, en la que se alcanza la unión con Dios, que es el bien máximo, y por tanto debe ser deseado por encima de todo. El hombre está dotado de una atracción hacia los bienes y de un odio o rechazo instintivo de los males. Por ello, la tarea de educar la afectividad incluye acostumbrarse a odiar los males verdaderos, no lo que solo

⁵ MÁXIMO EL CONFESOR, *Centurias sobre la caridad* 2, 5: Ceresa-Gastaldo 92. El texto griego se cita según la edición crítica de CERESA-GASTALDO, A., *Massimo il Confessore, Capitoli sulla carita*, Roma: Editrice Studium, 1963. La traducción castellana se toma de ARGÁRATE, P., *Máximo el Confesor, Tratados espirituales*, BPa 37, Madrid: Ciudad Nueva, 1997, 87-187.

tiene la apariencia de mal, virtud que el anciano denomina amor (ἀγάπη, sobre la que tratan los párrafos 20-22), y habituarse a desear los bienes auténticos y a no dejarse llevar por la atracción de los bienes solo aparentes, hábito al que da el nombre de continencia (ἐγκράτεια, en 23). Este estado interior otorga a la mente una serenidad que le permite dedicarse a «la oración» (προσευχὴ), que «aparta el intelecto de todos los pensamientos y lo ofrece, desnudo, a Dios»⁶. El joven pregunta, entonces, al anciano en qué sentido se debe entender esa descripción de la oración, obteniendo la siguiente respuesta:

«Los pensamientos son pensamientos acerca de cosas; unas son sensibles y otras inteligibles. Cuando, pues, el intelecto se entretiene con ellas, se llena de pensamientos, pero la gracia de la oración une al intelecto con Dios y, unido con Dios, se aparta de todo pensamiento. Entonces el intelecto desnudo, conversando con Dios, se vuelve deiforme. Y hecho tal, pide a Dios lo que es conveniente, y su súplica (τῆς δεήσεως) no deja jamás de ser escuchada. Por eso el apóstol manda orar incesantemente, para que uniendo la mente continuamente a Dios, podamos librarnos, poco a poco, de la afección a las cosas materiales»⁷.

En el esquema empleado por Máximo, la oración constituye el hábito por el que el intelecto se hace capaz de dedicarse a Dios, como el amor y la continencia otorgan esa misma capacidad a las potencias irascible y concupiscible, respectivamente; la enseñanza constituye un eco de *Char* 2, 5, donde Máximo afirma que la vida práctica libra el alma de la incontinencia y del odio, vicios opuestos a la continencia y el amor. Los pensamientos de los que el intelecto está lleno son para Máximo manifestación de una pasión, es decir, una tendencia desordenada que esclaviza, y por eso considera necesario que el intelecto se libre de ellos, quedando desnudo, para conversar con Dios. Hecho deiforme por medio de la conversación con Dios⁸, el intelecto ya no pide bien-

⁶ Cfr. MÁXIMO EL CONFESOR, *Liber asceticus*, 19-23: ed. VAN DEUN, P., *Maximi Confessoris, Liber asceticus*, CCSG 40, Turnhout: Brepols, 2000, 41-47. La concepción que Máximo tiene de la caridad es más amplia, pues no considera que es solo el remedio contra la ira, sino que la llama también el mayor de los bienes, porque une el hombre con Dios (cfr. *Epistola* 2: PG 91, 401C-404A).

⁷ *LA* 24: CCSG 40, 47-49. La traducción castellana procede de ARGÁRATE, P., *Máximo el Confesor, Tratados espirituales*, 33-85.

⁸ Cfr. también *Char* 3, 33. En *Char* 2, 52 (Ceresa-Gastaldo, 118) igualmente, Máximo afirma que el intelecto unido a Dios que permanece en Él «por medio de la oración y de la caridad» (διὰ προσευχῆς καὶ ἀγάπης), se hace sabio, bueno, poderoso, benigno, misericordioso y magnánimo, y «se reviste de casi todos los rasgos que caracterizan a Dios» (τὰ θεῖα ιδιώματα).

es aparentes, sino solo lo que Dios desea que alcance, por lo que sus súplicas son escuchadas. Este doble nivel de purificación recuerda la doctrina ascética de Evagrio Póntico, en la que es necesario purificarse de las pasiones para poder contemplar, y después desnudar al intelecto de pensamientos para que pueda centrarse en Dios⁹. Este pasaje parece en cierto sentido contradecir que las contemplaciones espirituales son un requisito para orar como es debido, doctrina enseñada por *Char 2, 5*. La aparente contradicción se supera viendo las contemplaciones no como un pensamiento desordenado incontenible, sino como una reflexión que lleva al diálogo con Dios. Cerrando el círculo de la reflexión, iniciada con una referencia a las cosas que suscitan los pensamientos, Máximo explica que la oración frecuente, a la que invita el apóstol Pablo, obtiene una paulatina supresión de la afección a las cosas materiales. El hecho de que la oración esté encaminada a librar de la afección a las cosas materiales indica que el consejo del anciano se dirige a alguien que está iniciando su vida espiritual; de hecho, el progreso a través de vida práctica, contemplaciones espirituales, oración, que caracteriza *Char 2, 5*, no está presente en estos párrafos del *LA*, que pone en paralelo la lucha por adquirir continencia, amor y oración; la oración, por tanto, no es algo exclusivo de quienes ya han superado las pasiones, sino que quienes están luchando por superarlas oran ya, aunque sea de modo diverso a los que están más adelantados en el itinerario espiritual¹⁰.

El joven pide entonces al anciano que explique cómo es posible orar constantemente, ya que debe dedicar tiempo a otras tareas. Manifiesta una inquietud cuya respuesta creó en el ascetismo antiguo una división entre mesalianos, que consideraban necesario suprimir toda actividad distinta de la oración, y otras corrientes de ascetismo, que consideraban compatible la oración con otras ocupaciones¹¹. La respuesta del anciano evita el escollo del mesalianismo:

«La divina Escritura no manda nada imposible. El mismo apóstol salmodiaba, leía, servía y oraba incesantemente. Incesante (*ἀδιάλειπτος*) es la oración que conserva al intelecto unido a Dios con gran respeto y

⁹ VÖLKER, W., *Massimo il confessore*, 492, nota 17, explica que Evagrio considera que los pensamientos sobre las cosas distraen de Dios (*De oratione*, 56: PG 79, 1180 A) y que, aunque pueden llevar a la alabanza de Dios, es mejor «celebrarlo con la oración» (*De oratione*, 59: PG 79, 1180 B). En página 16, advierte que el tratado *De oratione* se atribuía a san Nilo.

¹⁰ BELDA, M., «La preghiera continua in Massimo il Confessore», 313, explica que la oración desempeña en esta fase la función de purificar el alma de los pensamientos. En la páginas 312-315 ofrece un rico comentario a este pasaje del *LA*.

¹¹ Cfr. SPIDLİK, T., «II. La preghiera nell'oriente: IV e V secolo», en *NDPAC* 3 (2008) 4304.

deseo de estar siempre adherido a Él y de depender siempre de Él por medio de la esperanza; y tener confianza en Él en todas las cosas, en todas las obras y en todo lo que nos sucede»¹².

Así, la oración incesante consiste en un estado de unión con Dios, que lleva a poner en él el motivo de la esperanza de alcanzar la meta de los bienes eternos, al mismo tiempo que se obra y se viven los imprevistos de la jornada con confianza en Dios, sin interrumpir esa unión.

La lucha que desea llevar a cabo el joven, encaminada a adquirir la continencia, el amor y la oración, es continuidad de la que afrontó el Señor. Máximo afirma en *LA* 10-11 que Jesucristo, siendo Dios, se hizo hombre, para derrotar como hombre al demonio, viviendo el amor a Dios y el amor al prójimo, en vez de caer bajo la esclavitud del demonio, al dejarse dominar por el deseo de poseer bienes terrenos y de vengarse de sus agresores. No es extraño este paralelismo, pues *LA* es una explicación sobre el fin de la encarnación, que consiste en dar a los hombres la posibilidad de salvarse por medio de la imitación de la pasión y resurrección de Jesucristo¹³. Se diría que la oración que une el hombre a Dios permite al hombre imitar la unión de la humanidad con Dios que el Señor poseía ontológicamente.

En *Char*, escrita antes del 626 como *LA*¹⁴, Máximo adopta el género de colección de sentencias espirituales, que habían usado ya otros muchos maestros de espiritualidad antiguos, como Evagrio Póntico en los *Kephalaia gnóstica*. Enseña también en esta obra cómo vencer las pasiones y facilitar el crecimiento en la vida de oración.

Máximo explica que orar es un deber de justicia.

«Si quieres ser justo, da a cada una de las partes que están en ti, es decir, al alma y al cuerpo, aquello que le es debido. A la parte racional del alma, lecturas, contemplaciones espirituales y oración (τῶ μὲν λογιστικῶ

¹² *LA* 25: CCSG 40, 49-51.

¹³ Cfr. *LA* 1: CCSG 40, 5-7.

¹⁴ SHERWOOD, P., *An annotated date-list of the Works of Maximus the Confessor*, Rome: Herder, 1952. Recientemente JANKOWIAK, M. y BOOTH, Ph., «A new date-list of the Works of Maximus the Confessor», en BRONWEN, N. y ALLEN, P. (eds.), *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, Oxford: OUP, 2015, 19-83, han propuesto una nueva datación, basada en la vida siríaca del Confesor. Preferimos seguir a Sherwood, pues la vida siríaca es poco digna de crédito (cfr. MIRA, M., «Las Vidas de Máximo el Confesor: aspecto historiográfico de una polémica teológica», en MARTÍNEZ-FERRER, L. [ed.], *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive. Atti del XII Convegno internazionale della Facoltà di Teologia: La storia della Chiesa nella Storia*, Roma, 13-14 maggio 2008, Roma: Edusc, 2010, 265-277).

τῆς ψυχῆς ἀναγνώσματα καὶ θεωρήματα πνευματικὰ καὶ προσευχήν); a aquella irascible, caridad espiritual que se oponga al odio; a aquella concupiscible templanza y dominio de sí; a la carne, nutrición y ropas, las únicas cosas indispensables»¹⁵.

La justicia ha de ejercitarse en primer lugar con uno mismo. Uno es justo consigo mismo, cuando concede a las diversas dimensiones de que consta aquello que necesitan. La distribución de los elementos que componen al hombre y, en buena medida, la de las virtudes con las que deben ser adornados, retoma *LA* 19-24: como allí, la oración es en este pensamiento lo que debe darse a la parte racional del alma, junto con lecturas y contemplaciones espirituales.

A este respecto, *Char* 2, 57¹⁶, explica que el hombre debe vivir virtudes corporales y espirituales, entre las que incluye la oración (προσευχή). Afirma que Dios nos perdona, si no podemos llevar a cabo las primeras por motivos justificados, como una enfermedad; pero, si dejamos de vivir las espirituales, no hay justificación posible, pues no están supeditadas a ninguna condición.

Por lo que se refiere a la relación entre pasiones y oración, el Confesor enseña:

«No ensucies tu intelecto tolerando pensamientos de concupiscencia y de ira, a fin de que, cayendo de la oración pura (τῆς καθαρᾶς προσευχῆς), no sucumbas al espíritu de acedia»¹⁷.

Máximo se sitúa en el punto de partida de quien ha conseguido alcanzar una cierta vida interior y ora, llegando incluso a la oración pura, término que en Evagrio significa la oración desnuda de conceptos. Y advierte a ese asceta que, pese al nivel de oración alcanzado, entregarse a la concupiscencia o a la ira, las dos pasiones radicales descritas en *LA* 20-23, le alejará de ese estado espiritual y le sumergirá en la acedia, o pereza hacia la vida interior¹⁸.

Máximo, sin embargo, no siempre afirma que es posible caer desde un nivel alto de vida espiritual, ya que llega a afirmar:

¹⁵ *Char* 4, 44: Ceresa-Gastaldo, 212.

¹⁶ Cfr. *Char* 2, 57: Ceresa-Gastaldo, 120.

¹⁷ *Char* 1, 49: Ceresa-Gastaldo, 66.

¹⁸ También *Char* 2, 30 (Ceresa-Gastaldo, 106) explica que los pensamientos viciosos excitan el apetito concupiscible, agitan el irascible y oscurecen la parte racional del alma, y ocasionan «la ceguera del intelecto para la contemplación intelectual y la dispersión en la oración». Sobre la acedia trata EVAGRIO PÓNTICO, *Prakticós*, 12: ed. GUILLAUMONT, A. y GUILLAUMONT, C., *Évagre le Pontique, Traité pratique ou le moine*, SC 171, Paris: Cerf, 1971, 520-527.

«Cuando jamás un pensamiento mundano perturbe tu intelecto durante el tiempo de la oración, ten la seguridad de que no estás fuera de los confines de la imperturbabilidad»¹⁹.

Aquí el Confesor, por lo demás, ve en la ausencia de distracciones durante la oración una señal de que quien ora ha alcanzado la libertad interior, la imperturbabilidad.

Máximo ofrece a los monjes consejos para evitar la tristeza, otra pasión que puede impedir el diálogo con Dios en la oración:

«No ofendas nunca a algún hermano, sobre todo sin razón, para que no suceda que, no soportando la aflicción, se vaya, y no escapes tú, entonces, del reproche de la conciencia, la cual te entristece siempre en el momento de la oración, y excluye el intelecto de la familiaridad divina»²⁰.

Este texto afirma que la tristeza, suscitada por el remordimiento de conciencia, impide rezar, pues aparta de la familiaridad con Dios. Y aconseja no ofender a los hermanos, pues causa remordimientos de conciencia.

Otras dos reflexiones de *Char* relacionan la victoria sobre el odio y la oración, pero sin establecer una conexión causal entre ellos. Máximo exhorta a reconciliarse con el hermano antes de que termine el día, para poder así ofrecer a Dios el don de la caridad mediante una ferviente oración²¹. Igualmente, invita a superar los distanciamientos con otras personas causados por el odio para recuperar la paz con Dios o, si el otro se niega a hacer las paces, al menos a no dejarse llevar por el odio, a rezar por él y a no criticarlo ante otros²².

El motivo por el que Máximo considera que las pasiones obstaculizan la oración, lo expone el Confesor, al afirmar:

«El intelecto que se entretiene en una cosa sensible tiene ciertamente pasión (πάθος) por ella, de concupiscencia o tristeza, ira o rencor. Y si no desprecia aquella cosa, no puede librarse de aquella pasión»²³.

¹⁹ *Char* 1, 88: Ceresa-Gastaldo, 84.

²⁰ *Char* 1, 68: Ceresa-Gastaldo, 74. El pensamiento se repite en *Char* 4, 33 (Ceresa-Gastaldo, 208): «Examina tu conciencia con el más grande de los cuidados. ¿No será falta tuya que tu hermano no haya cambiado de sentimientos? Y no trates de engañarla, pues ella conoce lo que se esconde en el fondo de ti, y te acusará en la hora de la muerte, y será para ti un obstáculo en el momento de la oración».

²¹ Cfr. *Char* 1, 53. Máximo cita Mt 5,24.

²² Cfr. *Char* 4, 35. La reflexión se apoya en Mt 6,14-15.

²³ *Char* 2, 2: Ceresa-Gastaldo, 90.

La pasión, provocada por la adhesión a un objeto sensible, mantiene atado el espíritu, y solo el desprecio de ese objeto, por medio del cual la pasión es acallada, puede devolver la libertad al espíritu. Máximo no menciona aquí la oración, pero esta parece ser una de las actividades del espíritu que el entretenerse del espíritu en el objeto sensible impide.

El monje bizantino explicita que la adhesión del intelecto a algo de la tierra obstaculiza la oración en otro pensamiento de *Char*:

«El que ama sinceramente al Señor, ora también sin distracción, y quien ora sin distracción ama también sinceramente al Señor. No ora, en cambio, sin distracción, quien tiene el intelecto adherido a cualquier cosa terrestre; por eso no ama a Dios quien tiene el intelecto ligado a cualquier cosa terrestre»²⁴.

El razonamiento une la oración sin distracción con el amor sincero a Dios sin excepciones y viceversa. Después, explica que las distracciones en la oración proceden de estar apegado a algo y que el amor de Dios es incompatible con esa afección. Parece que Máximo deduce de las distracciones en la oración, fácilmente constatables, la ausencia de amor sincero al Señor. Los últimos dos puntos establecen una conexión entre las cosas terrenas y las pasiones que el intelecto contrae, cuando se adhiere a ellas. *LA* 25-26 describe el mismo vínculo.

Por el contrario, cuando el amor se pone en Dios, las pasiones son rechazadas vigorosamente:

«Se adhiere plenamente al objeto que se ama, y, para no ser privado de él, se desprecia todo lo que lo obstaculiza. Así quien ama a Dios se empeña en la oración (καθαρᾶς προσευχῆς), y aparta de sí toda pasión que la obstaculiza»²⁵.

Es claro que la oración pura requiere el rechazo de las pasiones. El afán de alcanzar la oración nace del amor a Dios, que se convierte de esta manera en la fuerza que permite superar las pasiones; Máximo no pretende elaborar una antropología filosófica al margen de la fe, sino dar cuenta de la vida cristiana con la ayuda del saber filosófico.

La purificación afecta al deseo, que es separado de la tendencia desordenada a los bienes, y a la ira, que es acallada, cuando pretende cebarse en un

²⁴ *Char* 2, 1: Ceresa-Gastaldo, 90.

²⁵ *Char* 2, 7: Ceresa-Gastaldo, 92.

hermano; se obtiene así un señorío sereno sobre las tendencias instintivas, que permite emplearlas en aquello para lo que fueron creadas²⁶. Se logra así la libertad interior, que permite orar sin distracción y constantemente, es decir, alcanzar la oración pura. Con todo, Máximo da a entender que la relación entre pasiones y oración es más compleja, pues habla de la oración de quien comienza a purificarse, y afirma que quien alcanzó una intensa vida espiritual puede recaer en la vida carnal, si no lucha contra las pasiones.

b) *Las contemplaciones espirituales que libran de la ignorancia de Dios*

En *Ambiguuum* (*Amb*) 10, escrito entre el 628 y el 630, Máximo ofrece, por medio de una interpretación alegórica sintética de la vida de Moisés, un modelo de vida cristiana, o, como él dice, una descripción de quien ha llegado a ser un Moisés espiritual, en la que a las diversas etapas de la vida de Moisés corresponden diversos momentos del progreso espiritual:

«Quien no se somete al yugo del pecado, ni se sumerge con los malos deseos en el lodoso río de las pasiones, quien renunció a alimentarse de los sentidos, fuente de los placeres, antes bien mató el sentir de la carne, que somete tiránicamente la nobleza del alma, quien llegó a estar por encima de todo lo corruptible y huyó de este mundo extraviado como de cierto Egipto, que tortura el intelecto capaz de contemplar con cuidados corporales; quien se recogió en sí mismo en serenidad y, en un retiro amante de los trabajos, fue instruido inefablemente por medio de la contemplación cognoscitiva de los seres en la sabia economía de la providencia divina, que gobierna el universo de modo divino; quien, después de esto, se encontró con Dios de modo indescriptible en la tiniebla de la ignorancia por medio de la teología mística, que se concede solo al intelecto puro en el éxtasis inefable a través de la oración (διά προσευχῆς), y se marcó a sí mismo por dentro, es decir, en su intelecto, con las enseñanzas de la piedad, y por fuera con los dones de las virtudes, como las placas que llevaba Moisés, por el Espíritu Santo, el dedo de Dios, (...) este ha llegado a ser un Moisés espiritual»²⁷.

²⁶ El Confesor explica que las potencias naturales, guiadas por la razón, engendran la virtud (*Orationis dominicae expositio*: ed. VAN DEUN, P., *Maximi Confessoris, Opuscula exegetica duo*, CCSG 23, Turnholt: Brepols, 1991, 55-56; trad. PARGÁRATE, P., *Máximo el Confesor, Tratados espirituales*, 205-238).

²⁷ *Amb* 10, 22: PG 91, 1149.

El Moisés espiritual llega a través de la victoria sobre el sentir carnal y del conocimiento de la providencia divina adquirido por medio de la contemplación de los seres al encuentro inefable con Dios en la teología mística, que deja en él la huella de virtud y conocimiento: Máximo sintetiza las tres etapas de la vida espiritual, empleando para designar la tercera de ellas un término acuñado por Pseudo Dionisio Areopagita: teología mística; a la segunda suele denominarla contemplación natural –aquí, «de los seres»– y a la primera, filosofía práctica.

Cualquier estudioso de la espiritualidad griega antigua puede percibir en la descripción de la contemplación una impresionante concentración de la terminología ascética empleada por Basilio de Cesarea²⁸ y otros maestros precedentes: se llega a ella superando los cuidados corporales (ταῖς σωματικαῖς φροντίσι); el camino es un retiro amante de los trabajos (φιλοπόνω σκολῆ) que permite alcanzar la serenidad (καθ' ἡσυχίαν).

Contemplar no es sin más el ejercicio de la capacidad natural de contemplar que tiene el intelecto, sino que además el hombre es instruido inefablemente en ella por Dios. El hecho de que la contemplación es un don concedido de lo alto puede percibirse en *Centurias sobre el conocimiento y la encarnación (Gnost)* 1, 18, compuesto en los años 633-635; Máximo afirma ahí que «el conocimiento de las divinas contemplaciones que irrumpe de improviso en el asceta que no se lo esperaba a causa de su humildad» causa tristeza en quien busca ese conocimiento con el deseo torcido de la ostentación, y envidia en el necio²⁹; Máximo, sin embargo, no emplea en *Gnost* 1, 18 el esquema triple, que atribuye a la contemplación natural el conocimiento del logos de las criaturas, y, a la teología, la obtención del conocimiento de Dios. Del modo en que colaboran la gracia divina y la potencia cognoscitiva humana para alcanzar el conocimiento de los misterios divinos habla también *Quaestio ad Thalassium (Thal)* 59³⁰.

La contemplación no permite alcanzar el conocimiento inmediato de Dios, sino el del mundo en cuanto que es regido por la providencia divina; la contemplación de los seres permite comprender el logos de la naturaleza que Dios creador ha sembrado en cada uno de ellos.

²⁸ Cfr. BASILIO DE CESAREA, *Epistula* 2, 2: ed. COURTONNE, Y., *Saint Basile, Lettres*, vol. 1, Paris: Les Belles Lettres, 1957, 6-8.

²⁹ Cfr. MÁXIMO EL CONFESOR, *Capita theologiae et oeconomiae*, 1, 18: PG 90, 1089.

³⁰ Cfr. *Quaestio ad Thalassium* 59: ed. VINEL, F. y LARCHET, J.-C., *Maxime le Confesseur; Quaestions à Thalassios*, vol. 3, SC 569, Paris: Cerf, 2015, 56-58.

En *Thal* 49, redactada entre el 630 y el 633, Máximo comenta la escena bíblica en la que el rey Ezequías, al enterarse de que el rey asirio Senaquerib se acerca a Jerusalén con un gran ejército, celebra consejo con los ancianos del pueblo y decide cegar las fuentes exteriores a la ciudad que alimentan el río que la atraviesa, para evitar que el ejército de Senaquerib pueda abastecerse fácilmente de agua³¹. Máximo, por medio de la exégesis alegórica, descubre en Jerusalén y Ezequías un símbolo del alma y del intelecto; en el río alimentado por las fuentes, el conocimiento obtenido a partir de la contemplación natural; en Senaquerib, a los espíritus malvados; y en los ancianos a los que Ezequías pide consejo, las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad. El Confesor ve en la estrategia de Ezequías un símbolo de la actitud que ha de adoptar el intelecto, cuando los demonios lo tientan, es decir, evitar la contemplación natural, ya que esta requiere el uso de los sentidos y a través de ellos el demonio suele insinuar las tentaciones que lleven a pecar³².

«Es necesario que el intelecto que sabe eludir los enfrentamientos invisibles gnóticamente no se aplique a la contemplación natural (φυσικῆν μετιέναι θεωρίαν) y que, en el momento en que le atacan los espíritus malignos, no haga otra cosa que únicamente rezar y domar el cuerpo con trabajos y purificarse del sentir terreno con todas sus fuerzas, y proteger los muros de la ciudad –o sea, las virtudes que protegen el alma, o los procedimientos que protegen las virtudes, es decir, la contención y la paciencia– por medio de los buenos pensamientos que le pertenecen naturalmente»³³.

En otro pasaje de *Thal* 49³⁴, Máximo pone en boca de Ezequías la explicación del sentido espiritual de su orden de cegar las fuentes, muy semejante a la que ofrece el pasaje que acabamos de citar, pero que añade algunos matices dignos de mención. Aclara que las dos actividades que recomienda al intelecto atacado por el demonio, es decir, rezar y someter el cuerpo a trabajos, están simbolizados en las dos acciones que realizó Ezequías después de impartir sus órdenes, es decir, subió al templo y se vistió de saco. Describe la acción de someter el cuerpo a trabajos con el apelativo de «filosofía práctica» (τὴν

³¹ Cfr. 2 Cro 32,2-4.

³² Cfr. MÁXIMO EL CONFESOR, *Quaestio ad Thalassium* 49: ed. VINEL, F. y LARCHET, J.-C., *Maxime le Confesseur; Quaestions à Thalassios*, vol. 2, SC 554, Paris: Cerf, 2012, 94-101.

³³ *Thal* 49: SC 554, 102.

³⁴ Cfr. MÁXIMO EL CONFESOR, *Quaestio ad Thalassium* 49: SC 554, 100.

πρακτικὴν φιλοσοφίαν). Explica con más detalle el modo en que el demonio ataca el intelecto por medio de las cosas percibidas por los sentidos³⁵. Y, por último, recuerda que Babilonia, a donde los judíos deportados habrían sido conducidos, en el caso de que hubieran sido derrotados por los asirios, significa «confusión de las pasiones». Estos añadidos permiten captar que Máximo alegoriza muchos detalles de la narración bíblica, hasta alcanzar una explicación espiritual coherente; permiten también comprobar que usa dos de los tres términos con los que suele caracterizar el itinerario espiritual: filosofía práctica, contemplación natural y teología mística.

En un pasaje ulterior³⁶, desarrolla lo que, en su opinión, debe hacer el intelecto tentado: «dedicarse a una oración que consiste en recoger el intelecto (κατὰ τὴν τοῦ νοῦ συστολήν) desde todas las cosas hacia sí mismo y hacia Dios».

Al final del comentario, Máximo explica que «es decoroso que el intelecto, hasta que no alcance un hábito perfecto, no se afiance en la contemplación natural, no sea que, al buscar logos espirituales en las criaturas que ve, coseche inadvertidamente pasiones»³⁷. Como en otras ocasiones, el Confesor afirma que cuanto más firme es la virtud, tanto más difícil es caer de ella.

El concepto de contemplación natural empleado por Máximo en este texto, aunque no culmina en la teología mística³⁸, es muy semejante al usado en *Amb* 10, 22: el intelecto purificado por la filosofía práctica lo ejercita sobre las criaturas, obteniendo un conocimiento no meramente filosófico, sino «espiritual», es decir, útil para la vida interior. *Thal* 49 confirma que Máximo no identifica oración y contemplación natural, como explica Völker³⁹, y permite conocer otro de los matices con que el Confesor describe la relación entre ambas: la contemplación puede servir de alimento a la oración, pero también puede, cuando el diablo tienta, arrastrar el intelecto al pecado; conviene entonces recogerse en oración y practicar la mortificación. Máximo desenmascara aquí al diablo como causante de la tentación.

³⁵ *Char* 2, 90: Ceresa-Gastaldo, 138, describe el modo en que los demonios tientan «a los que han alcanzado un alto grado de oración», a los que se dedican a la ciencia y la contemplación, y a los que llevan vida activa. Atacan a los contemplativos haciendo «que se demoren en ellos los pensamientos pasionales».

³⁶ Cfr. *Thal* 49: SC 554, 110.

³⁷ Cfr. *Thal* 49: SC 554, 115.

³⁸ Los consejos ofrecidos por las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad al intelecto contienen rasgos que podrían aplicarse a la descripción de la teología mística, como «permanecer inamovible en la ternura divina» o «fijar su impulso natural en el deseo de Dios» (SC 554, 96).

³⁹ Cfr. VÖLKER, W., *Massimo il Confessore*, 492.

Como ya había hecho en *LA* 22-24, Máximo considera que existen diversos tipos de oración que se corresponden con las etapas progresivas de la vida interior del cristiano en este texto:

«Aquellos que tienen miedo de la guerra contra las pasiones y temen el ataque de los enemigos invisibles, conviene que callen, es decir, que no asuman la actitud de contraposición en favor de la virtud, sino que confíen a Dios por medio de la plegaria el cuidado de sí mismos, a quienes en el Éxodo se dice: “El Señor combatirá por vosotros y vosotros estaréis callados” (Ex 14,14). Aquellos, en cambio, que, tras la eliminación de sus perseguidores, buscan los comportamientos virtuosos (τοὺς τῶν ἀρετῶν ἐπιζητοῦντας τρόπους) en vista de un adiestramiento inteligente, conviene que tengan abierto solo el oído de la mente, y a ellos dice la Escritura: “Escucha, Israel” (Dt 6,14). A aquel que por medio de la purificación aspira intensamente al conocimiento divino se adapta la piadosa libertad de palabra (παρρησία), y a él se dirá: “¿Por qué gritas hacia mí?” (Ex 14,15). Así pues, a aquel al que le ha sido impuesto silencio por su miedo es útil solo refugiarse en Dios; a aquel al que se ha ordenado escuchar es conveniente la prontitud para secundar los mandamientos divinos; a quien se entrega al conocimiento (Τῷ γνωστικῷ) se acomoda gritar sin cesar con súplicas por el alejamiento de los males y para dar gracias por haber recibido parte en los bienes»⁴⁰.

Máximo, comentando alegóricamente el itinerario de Israel desde Egipto a la tierra prometida, distingue tres situaciones espirituales: la del que no quiere luchar por rechazar las pasiones, la del que derrotadas las pasiones quiere luchar para adquirir las virtudes y la del que se purifica para alcanzar el conocimiento de Dios. Repite al final lo afirmado en las primeras líneas, sin añadir elementos relevantes. El Confesor afirma que a cada uno de esos grupos le corresponde una actitud hacia Dios. El primero debe refugiarse en Dios confiándose a él por la oración; ya *LA* 24, si bien en un contexto diverso, había hablado de la oración de los que todavía están sometidos a la pasión. El segundo debe escuchar prontamente los mandamientos divinos; asimismo, la lucha consiste aquí no en la victoria sobre las pasiones, tarea más bien negativa, sino en el empeño positivo por adquirir las virtudes, siguiendo las luces obtenidas en la búsqueda intelectual de los «modos» (τρόποι) de las virtudes; el tér-

⁴⁰ *Gnost* 1, 30: PG 90, 1093.

mino τρόπος está muchas veces en Máximo unido con las virtudes, mientras que su correlato, el término λόγος, está más relacionado con la contemplación. El tercero debe gritar suplicando con libertad de palabra el alejamiento de los males y la concesión de los bienes; es clara la influencia de Evagrio en la caracterización de este nivel espiritual, ya que al que se encuentra en él se le denomina «gnóstico», término central en Evagrio, y se le atribuye, purificado ya de las pasiones, la búsqueda del «conocimiento» (γνώσις) de Dios; a este nivel corresponde cierta semejanza con Dios, que concede la libertad de palabra⁴¹, y un vehemente deseo, que convierte la oración en un grito.

Máximo habla de la iluminación intelectual que sigue a la lucha por la virtud en otra reflexión de *Gnost*:

«Glorifica a Dios en sí mismo aquel que alaba a Dios no solo con las palabras, sino que soporta por Dios el peso de las fatigas para ser virtuoso y a su vez es glorificado por Dios con la gloria que hay en Dios, recibiendo por participación la gracia de la impasibilidad como premio de la virtud. En efecto, todo el que glorifica a Dios en sí mismo mediante los sufrimientos por la virtud en la vida práctica, es glorificado también él en Dios mediante la iluminación (ἐλλάμψεως) impasible de las cosas divinas durante la contemplación. Por esto, el Señor, habiendo llegado a la hora de su pasión, dice: “Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre y Dios ha sido glorificado en Él; si Dios ha sido glorificado en Él, también Dios lo glorificará en sí mismo y en seguida lo glorificará” (Jn 13,20). Es evidente, por tanto, que a los sufrimientos por la virtud siguen las gracias divinas»⁴².

Las fatigas por el logro de la virtud son otro aspecto de la vida práctica, al lado de la lucha por rechazar las pasiones pecaminosas, ya mencionado en *Gnost* 1, 30. La glorificación que Dios concede a quien afronta esas fatigas consiste en una participación en la impasibilidad divina por medio de la gracia y en una iluminación sobrenatural que permite conocer las cosas divinas durante la contemplación. Völker afirma que el punto central de la doctrina sobre la oración de Evagrio es que el orante es iluminado y ve en la luz que ha

⁴¹ Según VÖLKER, W., *Massimo il Confessore*, 492, nota 16, también Evagrio considera que solo tiene parresía ante Dios quien ya se ha purificado de las pasiones (cfr. *Epistola* 4: ed. FRANKENBERG, W., *Evagrius Ponticus*, Berlin: Weidmann, 1912, 569).

⁴² *Gnost* 2, 72: PG 90, 1157.

recibido a la Trinidad, y asegura que Máximo no ha acogido esta idea; el Confesor sí acepta que el orante es iluminado, pero no pretende que en esa luz puede ver a la Trinidad, ya que está muy atento a salvaguardar que Dios es un misterio que excede el intelecto humano. Todo el proceso es presentado como una exégesis de Jn 13,20, donde el Señor habla de la resurrección que seguirá a su pasión, y unifica por tanto la lucha del cristiano y la entrega de Cristo.

Esta fusión entre la vida de Cristo y la experiencia espiritual del cristiano no es ocasional en *Gnost*, sino que Máximo alude a ella con frecuencia y casi podría decirse que la explica de modo sistemático.

En otro pasaje de *Gnost*, comentando las palabras «nosotros hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14), afirma que el apóstol vio:

«el fin por el cual Dios se hizo hombre, lleno de gracia y de verdad. En efecto, el Unigénito está colmado de gracia no respecto a lo que Él es según la sustancia, es decir, Dios y consustancial a Dios Padre; sino que respecto a aquello que Él ha llegado a ser por naturaleza según el designio de salvación, o sea, hombre y consustancial a nosotros, Él está colmado de gracia por nosotros, que necesitamos la gracia y que de su plenitud recibimos siempre la gracia correspondiente a todos nuestros progresos (κατὰ πάσων ἡμῶν προκοπήν)»⁴³.

La tesis de Máximo de que todo progreso es una participación en la gracia de Cristo, apoyada en un preciso conocimiento de la cristología y de la soteriología, alude también sin duda al progreso de la vida carnal a la vida virtuosa por medio de la práctica, y a la obtención del conocimiento de Dios por medio de la vida contemplativa, ya que προκοπή es término muy empleado en la tradición ascética.

Esta concesión, por parte del Verbo, de la propia gloria a los hombres comprende diversas dimensiones. Máximo profundiza en la dimensión cognoscitiva en *Gnost* 2, 83, donde recuerda que san Pablo dice tener el pensamiento (νοῦς) de Cristo (cfr. 1 Cor 2,16). Este pensamiento, aclara el Confesor, irrumpe en nosotros no sustituyendo o completando el nuestro, sino «iluminando con su propia cualidad la potencia (δύναμιν) de nuestro pensamiento y llevándolo a su misma operación (ἐνέργειαν)»⁴⁴. En *Thal* 59, Máximo

⁴³ *Gnost* 2, 76: PG 90, 1160.

⁴⁴ Cfr. MÁXIMO EL CONFESOR, *Capita theologiae et oeconomiae* 2, 83: PG 90, 1164.

explica que Dios no concede la gracia del conocimiento sobrenatural de Dios al margen de la actividad de nuestra potencia cognoscitiva, que por otra parte sería incapaz de alcanzar ese conocimiento con el solo ejercicio de su actividad propia⁴⁵. En *Amb* 7, Máximo afirma que los bienaventurados tienen la misma operación de Dios, pues se han sometido a Él y Él ha informado, por así decir, su acto libre⁴⁶; *Gnost* 2, 83 se mueve en el mismo horizonte de ideas. El Confesor emplea en la descripción del proceso espiritual las nociones de «potencia» y de «operación», de raigambre aristotélica; no emplea en esta ocasión la de «hábito» (ἔξις) que, como ha estudiado Renczes⁴⁷, acompaña en ocasiones a las anteriores, insertándose entre ellas. Puesto que en *Amb* 10, 22, y en *Thal* 49 Máximo atribuye especialmente al intelecto (νοῦς) la acogida del don de la teología mística o de la contemplación, podría decirse que en esos textos está analizando, desde otro punto de vista, el proceso de adquisición del «pensamiento de Cristo» que ilustra aquí.

La irrupción de Cristo en los hombres tiene también, según Máximo, una dimensión corpórea. En efecto, comentando el pasaje: «Nosotros somos cuerpo de Cristo y miembros en nuestro lugar» (1 Cor 12,27), explica que esta afirmación es cierta no porque perdamos nuestro cuerpo para adquirir el de Cristo, o porque Él materialmente se una a nosotros, sino «porque a semejanza de la carne del Señor nos quitamos de encima la corrupción del pecado. En efecto, como Cristo por naturaleza (κατὰ φύσιν), en la carne y en el alma por los que es considerado hombre, estaba libre de pecado, así también nosotros, que hemos creído en Él y nos hemos revestido de Él por medio del Espíritu, podemos estar por libre elección (κατὰ προαίρεσιν) libres de pecado en Él»⁴⁸. La distinción entre «por libre elección» y «por naturaleza», con la que el Confesor distingue el modo en que Cristo y nosotros estamos libres de pecado, manifiesta la convicción de Máximo de que el Verbo encarnado es impecable. Al asegurar que nos libramos del pecado revistiéndonos de Cristo y simultáneamente por libre elección, Máximo ofrece una visión equilibrada de la lucha cristiana, en la que se presta atención tanto a la dimensión bautismal como a la ascética. La reflexión sitúa el pecado en el ámbito de la corporeidad y la vida sensitiva, pues Máximo considera que, en la situación subsiguiente al pecado

⁴⁵ Cfr. MÁXIMO EL CONFESOR, *Quaestio ad Thalassium* 59: SC 569, 56-63.

⁴⁶ Cfr. *Amb* 7: PG 91, 1076 C.

⁴⁷ Cfr. RENCZES, P.-G., *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris: Cerf, 2003, 292-313.

⁴⁸ Cfr. *Gnost* 2, 84: PG 90, 1163.

de los primeros hombres, la corporeidad está lastrada por un cierto hábito pecaminoso y carnal, que no existía cuando Dios la creó y que la arrastra hacia la corrupción del pecado⁴⁹. Puesto que *Amb* 10, 22, describe la victoria sobre el pecado y la corrupción con términos semejantes a los empleados aquí, puede deducirse que Máximo describe en *Gnost* 2, 84, la vida práctica desde la perspectiva de la identificación con Cristo.

El Confesor distingue la contemplación de la oración, que define como un recogerse del intelecto desde la dispersión en las cosas hacia sí mismo y hacia Dios, aunque parece que la primera facilita la segunda. Ve la contemplación desde varias perspectivas. Siguiendo a Dionisio Areopagita, la sitúa entre la filosofía práctica y la teología mística y afirma que permite comprender el sentido que los seres creados tienen en los planes de Dios. Adoptando la doctrina de Evagrio Pónico, afirma que, tras acallar las pasiones con la práctica, se obtiene la iluminación en el conocimiento de Dios por medio de la contemplación. El monje bizantino relaciona el progreso espiritual –tanto en lo que respecta a la lucha contra el pecado como en su dimensión contemplativa– con la identificación con Cristo que obtiene el hombre acogiendo la gracia que se desborda de la humanidad de Cristo.

c) *Orar como es debido*

La contemplación, con su marcado carácter cognoscitivo, no es para Máximo el último paso que da el hombre en el camino de su unión con Dios, que trasciende infinitamente la capacidad de comprensión de la que está dotada la naturaleza humana. El Confesor afirma que, durante la vida terrena, la oración que se desarrolla en las tinieblas de la ignorancia constituye la unión con Dios más estrecha.

En ocasiones, Máximo sitúa la oración tras la liberación de las pasiones y el logro de la iluminación, pero a penas la distingue de esa iluminación:

«Cuando el intelecto es despojado de las pasiones y es iluminado por la contemplación de los seres (τῆ τῶν ὄντων θεωρίᾳ), entonces puede estar también con Dios y orar como es debido (προσεύχεσθαι)»⁵⁰.

⁴⁹ Para obtener una primera aproximación al modo en que Máximo comprende la herida producida en la naturaleza por el pecado de los primeros padres –muy semejante al seguido por Gregorio de Nisa– puede leerse *Thal* 64: SC 569, 196-199, y *Amb* 42: PG 91, 1348 A.

⁵⁰ *Char* 2, 100: Ceresa-Gastaldó, 142.

Esta reflexión antepone a la oración la liberación de las pasiones y la iluminación obtenida en la «contemplación de los seres», a la que alude *Amb* 10, 22. Une a la contemplación, sin hacer mención de una ulterior purificación, la oración llevada a cabo «como es debido», expresión que aparece en *Char* 2, 5.

En otros textos el Confesor insiste en que abandonar los pensamientos sobre el mundo es etapa necesaria que antecede la oración más alta. Puede aquí inspirarse tanto en Evagrio, que considera necesaria la purificación de los pensamientos para alcanzar el conocimiento de Dios trino mediante la iluminación⁵¹, como en el apofatismo del pseudo Dionisio, que en su *De mystica theologia* expresa con fuerza única que los conceptos que el hombre obtiene al conocer el mundo no sirven para conocer a Dios en sí mismo, sino solo en cuanto Creador del mundo⁵².

«Como el cuerpo que muere se separa de todas las cosas del mundo, así también el intelecto, muriendo en el grado más alto de oración, se separa de todas las ideas del mundo. Si no muere de tal muerte, no puede encontrarse a sí mismo y vivir en Dios»⁵³.

La descripción guarda parecido con *LA* 24, que también subraya la necesidad de abandonar los pensamientos del mundo para orar, pero añade el paralelo con la muerte corporal como comparación que ilustra el concepto. Evagrio también afirma que el orante se distancia de las cosas terrenas, de modo que la gente «lo considera muerto»⁵⁴. En *Char* 4, 51, Máximo establece un paralelo análogo entre el «monje exterior», que ha abandonado las cosas terrenas, y el «interior», que se ha liberado de los pensamientos pasionales, «haciéndose digno de la oración pura e inmaterial».

Máximo alude también al estado interior del intelecto que se ha despojado de todo:

«Dicen que este es el grado más alto de la oración: que el intelecto durante la oración se ponga fuera de la carne y del mundo, totalmente in-

⁵¹ Cfr. MESSANA, V., «Introduzione», en ID., *Evagrio Pontico, La preghiera*, CTP 117, Roma: Citta Nuova, 1994, 53. Evagrio, de todos modos, considera que la visión de la Trinidad es un don de la gracia, y se produce en el espejo del alma, que recibe la luz de Dios (cfr. BELDA, M., «La preghiera continua in Massimo il Confessore», 311).

⁵² Cfr. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De mystica theologia*: ed. MARTÍN, T., *Pseudo Dionisio Areopagita. Obras completas*, Madrid: BAC, 2002, 245-252.

⁵³ *Char* 2, 62: Ceresa-Gastaldo, 124.

⁵⁴ Cfr. VÖLKER, W., *Massimo il Confessore*, 498.

material y sin forma (ἄυλον καὶ ἀνείδεον). Quien mantiene este estado íntegro, este en verdad ora incesantemente»⁵⁵.

También *LA* 24 une como rasgos de la oración más alta la desnudez del intelecto y la permanencia incesante en el tiempo. Sobre el ponerse «fuera de la carne y del mundo», Völker afirma que «el autor debe haber pensado de un modo u otro en una experiencia extática»⁵⁶. Los dos adjetivos ἄυλον y ἀνείδεον, que describen el estado del intelecto, se relacionan con la superación de las pasiones, vinculadas con lo material, y de los pensamientos del mundo, pues el εἶδος es la forma que el intelecto extrae de los seres al conocerlos conceptualmente. A esta doble purificación alude también Evagrio⁵⁷.

Esta alta oración no es patrimonio solo de los monjes que se apartan del mundo:

«Dos son los estados más altos de la oración pura: uno es propio de los hombres activos, el otro de los contemplativos. Aquel nace en el alma por el temor de Dios y por la buena esperanza⁵⁸; el otro, del ardiente amor divino y de la total purificación. Signos del primer estado son que el intelecto se recoja de todas las ideas del mundo y, como si estuviese presente Dios mismo, como realmente lo está, hacer las oraciones sin distracción ni turbación. Signos del segundo estado son que el intelecto sea raptado en el mismo impulso de la oración, por la luz divina e infinita y no sentir absolutamente nada más, ni de sí mismo ni de cualquier otro ser, sino solo de quien obra tal esplendor en él, por medio de la caridad. Entonces, movido en torno a los principios acerca de Dios, recibe puras y límpidas las imágenes acerca de Él»⁵⁹.

Völker estudia este texto en conexión con otras reflexiones de *Char* y afirma que este es el único en el que Máximo habla de dos modalidades de oración pura⁶⁰. Belda subraya que esta enseñanza de Máximo sobre los dos tipos de oración pura no se encuentra en Evagrio, y parece original del Confesor⁶¹.

⁵⁵ *Char* 2, 61: Ceresa-Gastaldo, 122.

⁵⁶ Cfr. VÖLKER, W., *Massimo il Confessore*, 497.

⁵⁷ Cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *De oratione*, 61: PG 79, 1180 C.

⁵⁸ Cfr. *LA* 25: PG 90, 929-932.

⁵⁹ *Char* 2, 6: Ceresa-Gastaldo, 92.

⁶⁰ Cfr. VÖLKER, W., *Massimo il Confessore*, 497. Se trata de *Char* 1, 11, *Char* 2, 26 y *Char* 2, 61.

⁶¹ Cfr. BELDA, M., «La speranza cristiana secondo san Massimo il Confessore», *Annales Theologici* 31 (2017) 165. A la «oración pura» Evagrio alude con frecuencia (cfr. *De oratione*, 70: PG 79, 1181).

El temor de Dios de los activos, según el *Salmo* 110, 10, y su esperanza, virtud de quienes todavía no tienen lo que desean, son apropiados para el inicio de la vida espiritual. El recogerse de los pensamientos del mundo y estar con Dios, de modo que se lleve a cabo una oración ininterrumpida, son todos ellos rasgos presentes en la descripción de la oración que se lee en *LA* 24⁶² y corresponden más bien con la visión apofática de la oración pura adoptada por Máximo en *Char* 2, 62 y 2, 61⁶³.

La purificación perfecta de los contemplativos⁶⁴, alcanzable solo después de un tiempo más o menos largo de esfuerzo ascético, y su caridad, virtud que en cierto sentido posee su objeto, se acomodan a quien está más adelante en la vida interior. Al describir los signos característicos de la oración pura de los contemplativos, Máximo funde la iluminación, concepto más bien propio de Evagrio⁶⁵, con dos conceptos típicos de pseudo Dionisio: la insistencia en la pasividad del intelecto en la forma más alta de vida cristiana y la insistencia en que el intelecto se mueve «en torno a los principios acerca de Dios», no sobre Dios mismo, y recibe imágenes «acerca de Él», no de Dios mismo⁶⁶.

En *Char* 1, 11, se encuentra una descripción de la oración pura semejante a esta:

«Todas las virtudes colaboran con el intelecto hacia el ardiente amor divino; pero más que todas la oración pura. Volando por medio de esta a Dios, se hace extraño a todos los seres»⁶⁷.

En *Char* 2, 6, el intelecto es raptado durante la oración y recibe el esplendor divino «por la caridad»; aquí vuela por medio de la oración, que junto a las demás virtudes conduce ese intelecto «hacia el ardiente amor divino». Ambos textos aluden a la dimensión volitiva o incluso afectiva de la oración y completan la dimensión intelectual, más presente en otros pasajes.

Amb 10, 22⁶⁸, analizado al estudiar la etapa contemplativa, comenta el encuentro entre Moisés y Yahveh en la cima del Sinaí. Afirma que la teología

⁶² También *LA* 25 afirma que la esperanza en Dios es una virtud presente en quien ora sin cesar.

⁶³ *Char* 2, 26, menciona la gracia teológica, gracias a la cual el intelecto supera la esencia de las cosas y se establece en Dios, de modo que puede escrutar su esencia, en la medida de lo posible.

⁶⁴ *Gnost* 1, 30 alude a la purificación, de la que parte la oración pura de los contemplativos.

⁶⁵ A la iluminación hacen referencia *Char* 2, 100 y *Gnost* 2, 72. Máximo se diferencia de Evagrio, porque no afirma que la iluminación permite el conocimiento de la Trinidad.

⁶⁶ Cfr. VÖLKER, W., *Massimo il Confessore*, 497.

⁶⁷ *Char* 1, 11: Ceresa-Gastaldo, 52.

⁶⁸ Cfr. *Amb* 10, 22: PG 91, 1149.

mística, es decir, el conocimiento inefable de Dios, se concede solo al intelecto puro por medio de la oración en el éxtasis, y que por ella, es decir, por esa teología mística, se alcanza el encuentro indescriptible con Dios en las tinieblas que simbolizan la ignorancia.

El Confesor emplea aquí el comentario alegórico del pasaje realizado por Gregorio de Nisa en su *De vita Moysi*⁶⁹, enriqueciéndolo con la noción dionisiaca de teología mística, según la cual el hombre se une con Dios en la ignorancia. Ese encuentro indescriptible con Dios es, sin duda, la forma más alta de unión con Dios, y se produce por medio de la oración (προσευχή). Völker también reconoce que Máximo establece cierto paralelismo entre oración pura y teología mística, y afirma que en este punto depende probablemente de Evagrio⁷⁰.

La oración más alta, en la que el intelecto es iluminado, pero también sobrepasa los conceptos de las cosas, no puede conceptualizarse ni expresarse de otro modo más que diciendo que es una estrecha unión con Dios, que arrebatada a Sí al orante y deja su huella en él. Al afirmar que es necesario despojarse de los pensamientos sobre los seres, Máximo puede aludir a que es preciso evitar las distracciones, pero también se refiere a que la unión con el Dios inefable se produce por encima de lo expresable conceptualmente y consiste más bien en una experiencia, que incluye una dimensión afectiva.

2. LA ORACIÓN DE PETICIÓN

Völker dedica un apartado de su estudio sobre san Máximo a las formas de oración; afirma que san Máximo ofrece frecuentes enseñanzas sobre la oración de petición⁷¹, pero apenas alude a otras formas de oración⁷². Aunque el Confesor alude también a la «confesión» (ἐξομολόγησις) de Dios como forma de oración⁷³, la lectura de la obra maximiana confirma en gran parte esta apreciación de Völker. Máximo, con respecto a la oración de petición, enseña en qué consiste, cómo se debe realizar y qué debe pedirse en ella.

⁶⁹ GREGORIO DE NISA, *De vita Moysi*, 2, 162-164: ed. DANÉLOU, J., *Grégoire de Nysse, La vie de Moïse*, SC 1bis, Paris: Cerf, 1955, 80-82.

⁷⁰ Cfr. VÖLKER, W., *Massimo il Confessore*, 498.

⁷¹ Cfr. VÖLKER, W., *Massimo il Confessore*, 494.

⁷² Cfr. VÖLKER, W., *Massimo il Confessore*, 496. Völker recuerda que entre los alejandrinos, la forma de oración más estudiada es la acción de gracias, y señala que Máximo se refiere a ella en *Thal* 48, 55 y 56.

⁷³ *In psalmum LIX*: PG 91, 865 C: «El inicio de todo bien en los santos es la confesión por medio de las oraciones» (ἡ δι' εὐχῶν ἐξομολόγησις).

a) *Definición de «oración» (προσευχή)*

En la *Orationis dominicae expositio (Orat)*, escrita probablemente entre el 628 y el 630, el Confesor explica que el Padre nuestro merece el nombre de oración, ya que la oración es «la petición de los dones que Dios da a los hombres por gracia», y en el Padre nuestro el Señor nos enseña a pedir precisamente lo que Dios quiere que le pidamos. Acto seguido, profundiza en la definición de oración, afirmando:

«En efecto, así como nuestros Padres, inspirados por Dios han explicado y definido la oración, diciendo que ella es una petición de lo que Dios regala convenientemente a los hombres, como Él lo sabe (προσευχήν); igualmente han definido al voto como un compromiso, o una promesa, de las cosas que los hombres ofrecen a Dios dándole un culto verdadero (εὐχήν) (...). Así el voto puede ser la guarda de los mandamientos, ratificada por las acciones voluntarias del que hace el voto; y la oración es la petición de aquel que ha guardado los mandamientos, hecha para tener parte en los bienes en cuestión; o incluso, el voto, es el combate de la virtud, ofrenda que Dios acepta con la más grande complacencia; y la oración es la recompensa de la virtud, que Dios da a cambio con gran gozo»⁷⁴.

Completar la definición de oración con la definición de voto es habitual desde el *De oratione* de Orígenes⁷⁵, que enlaza ambas definiciones por primera vez. Máximo, por su parte, insiste en que el don más grato a Dios es el cumplimiento de los mandamientos y la práctica de la virtud.

En *Thal* 50, Máximo comenta un pasaje bíblico⁷⁶ que describe la oración conjunta de Ezequías, hijo de Acáz, e Isaías, hijo de Amós, ante el ataque de Senaquerib contra Jerusalén, el grito de ambos al cielo, y el envío de un ángel del cielo que, destruyendo el ejército asirio, obliga a Senaquerib a volver avergonzado a su patria. Tras la introducción, Máximo explica que Ezequías significa el hábito de las virtudes adquirido por la práctica de los mandamientos, con el que se derrota a los malvados, y Amós quiere decir el conocimiento de Dios, alcanzado con el acopio del fruto de diversas contemplaciones, con el

⁷⁴ *Orat*: CCSG 23, 38-40.

⁷⁵ Cfr. ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *De oratione*, 3, 2: ed. KOETSCHAU, P., *Origenes. Werke*, GCS 2, Leipzig: Heinrichs, 1899, 304-305.

⁷⁶ 2 Cro 32,20-21.

que se derrota la ignorancia y toda inteligencia que se alza contra Dios, y define la oración:

«La oración es la petición de los dones que Dios acostumbra a conceder a los hombres para la salvación. Y, sin duda, muy congruentemente. Pues, si el voto es la promesa de bienes ofrecidos por los hombres a Dios según un compromiso, la oración será claramente, según un argumento verosímil, la petición de bienes concedidos por Dios a los hombres para la salvación, que lleva la contrapartida de la hermosa disposición del alma de los orantes»⁷⁷.

La definición calca la de *Orat*. Como allí, Máximo indica que podemos pedir los bienes que Dios quiere concedernos, aunque no añade esta vez que presentaríamos en vano otras peticiones. La definición aparece también en el comentario al Padre nuestro de Gregorio de Nisa⁷⁸. «Contrapartida» (ἀντίδοσις) parece significar algo que Dios obtiene a cambio de los dones que nos da.

Máximo define a continuación el grito como el crecimiento en virtud y en conocimiento de quien se enfrenta con los demonios, que Dios escucha igual que la oración. En *Orat*, Máximo dice que agrada a Dios el cumplimiento de los mandamientos, y, en *Gnost* 1, 30, atribuye el grito como forma de oración a quienes se esfuerzan por purificarse y por conocer a Dios.

b) ¿Cómo hemos de pedir?

En *Thal* 40, Máximo comenta la escena de las bodas de Caná. Casi al término de la *quaestio*, afirma que la Madre de Cristo simboliza la fe, pues esta, como la Santísima Virgen, por una parte ha sido creada por Cristo como Dios, y por otra parte es Madre de Cristo como hombre. Máximo pone fin a este comentario añadiendo que, «si falta la fe, de la cual el Logos es Dios según la naturaleza e hijo según la gracia, no tenemos ninguna libertad de palabra para dirigir peticiones a Dios»⁷⁹. Máximo afirma que el Logos es según la naturaleza Dios de la fe, porque es el creador de la fe; y que el Logos es según la gracia hijo de la fe, porque de la fe nacen las virtudes por medio de las cuales el Logos toma cuerpo en los hombres que creen⁸⁰. El tema de la necesidad de la

⁷⁷ *Thal* 50: SC 554, 132.

⁷⁸ GREGORIO DE NISA, *De oratione dominica*, 2: PG 44, 1137C-1140A.

⁷⁹ Cfr. *Quaestio ad Thalassium* 40: SC 529, 412.

⁸⁰ Cfr. *Quaestio ad Thalassium* 40: SC 529, 412.

libertad de palabra para dirigir peticiones a Dios se encuentra también en Gregorio de Nisa⁸¹. Es hermoso que Máximo ponga en relación la oración que obtiene eficacia por estar impregnada de fe con la figura de la Virgen María, que en Caná obtiene del Señor lo que le había pedido.

Thal 57 interpreta el pasaje «Mucho puede la súplica de un justo cuando actúa», deteniéndose especialmente en la palabra «cuando actúa» (ἐνεργουμένην). Máximo explica que «cuando actúa» se puede entender de dos modos. En primer lugar, «cuando el que ora presenta a Dios su súplica acompañándola con el cumplimiento de los mandamientos», haciéndola así «eficaz y viva» (ἐνεργὸν καὶ ζῶσαν); en cambio, la oración que consiste en una simple palabra que sale de la boca es «ineficaz y vana» (ἀργὴν καὶ ἀνυπόστατον), ya que «la sustancia (ὑπόστασις) de la oración es el cumplimiento por medio de las virtudes». En segundo lugar, cuando el que pide al justo oraciones de intercesión rectifica su vida anterior y «hace así poderosa la oración del justo, fortalecida por medio de su buen comportamiento». La oración del justo, en cambio, no es acogida por Dios, si quien la encargó sigue portándose mal, como se aprecia en los ejemplos de Samuel, que intercedió inútilmente por el impenitente Saúl, y de Jeremías, que rezó infructuosamente por el pueblo judío, que se resistía a abandonar la idolatría. Argumenta Máximo que acogerse a la intercesión del justo para obtener el perdón de unos pecados que se siguen cometiendo es una necesidad; pero apoyar con la propia conversión las oraciones del justo hace que la oración llegue prontamente a los oídos de quien puede conceder el perdón. Concluye insistiendo en que es eficaz la oración del justo, cuando actúa en los dos sentidos indicados, y añadiendo que las buenas obras del justo le dan «libertad de palabra (παρρησίαν) ante quien puede conceder al justo sus peticiones», y la conversión del que pide a través del justo «le aparta de la maldad, transfiriendo su disposición interior hacia el bien»⁸².

Máximo insiste en la necesidad de unir a la petición a Dios, hecha por uno mismo o como intercesión a favor de otro, el buen comportamiento, para que la oración sea escuchada, corrigiendo así a quienes, refugiándose tras las oraciones santas de un hombre de Dios, piensan que pueden seguir viviendo mal impunemente. Recurrir a la intercesión de hombres santos era práctica frecuente, como muestran otros escritos del Confesor⁸³.

⁸¹ Cfr. GREGORIO DE NISA, *De oratione dominica*, 5: PG 44, 1177B, citado en VÖLKER, W., *Massimo il Confessore*, 492. Máximo habla de la «parrhesía» también en *Char* I, 68 y *Gnost* I, 30.

⁸² Cfr. *Quaestio ad Thalassium* 57: SC 569, 34-37.

⁸³ Cfr. *Liber asceticus*, 1-2: CCSG 40, 5.

En *Thal* 59, describe la interacción entre la gracia y el ejercicio de las potencias naturales. Tras afirmar que sin la gracia es imposible conocer las realidades divinas, añade, quizá para confortar a sus lectores, que todo el que pide la gracia con rectitud de intención la obtiene, afirmando:

«(Dios) quiere evidentemente lo que conviene a cada uno para afianzar el deseo impasible de quienes buscan las cosas divinas. Pues quien busca las cosas divinas impasiblemente obtendrá seguramente lo que busca, mas quien pide empujado por alguna pasión, como busca mal, será apartado de lo que busca; pues dice: “Pedís y no conseguís, porque pedís mal”»⁸⁴.

Quien pide impasiblemente está movido por una intención recta, no por el deseo de satisfacer una pasión. *Gnost* 1, 18, en efecto, alude a la ineficacia de quien lucha por obtener el conocimiento de Dios por ostentación.

c) *¿Qué hemos de pedir?*

En *Orat*, Máximo atribuye al Padre nuestro tiene gran importancia, por ser la petición de los siete misterios en los que Dios concede al hombre una participación por medio de Jesucristo.

«(Jesucristo) hecho hombre sin mutación, ha obrado y enseñado innumerables nuevos misterios cuya multitud y grandeza la razón no puede comprender ni medir. Siete de ellos en número, más generales que los otros, son los que él ha dado –así parece– a los hombres en su eximia generosidad. El fin de la oración, como decía, contiene misteriosamente la potencia de estos misterios: la teología, la filiación en la gracia, la igualdad de honor con los ángeles, la participación en la vida eterna, la restitución a sí misma de la naturaleza renovada en la imperturbabilidad, la disolución de la ley del pecado y la abolición de la tiranía del mal que nos ha dominado por medio del engaño»⁸⁵.

Máximo sintetiza en estos siete misterios gran parte de su enseñanza antropológica y espiritual. Este modo de explicar las peticiones del Padre nuestro es original del Confesor. Entendido de esta manera, el Padre nuestro en-

⁸⁴ *Thal* 59: SC 569, 58.

⁸⁵ *Orat*: CCSG 23, 30-31.

seña a pedir lo que Dios quiere concedernos, lo cual es precisamente el sentido auténtico de la oración, según el monje bizantino.

Al comentar la petición «Danos hoy nuestro pan súper substancial», Máximo recuerda que el Señor exhorta a no preocuparse por la comida ni por el vestido, y a confiar en que la providencia divina ayudará a obtener lo necesario, si se busca primero el reino de Dios. Y observa que esta exhortación parece contradecir la invitación a pedir el pan. Resuelve el problema afirmando:

«Por la oración se debe pedir solo lo que se nos manda buscar. No es lícito pedir con la oración aquello que ningún mandamiento nos induce a buscar. Y si el Salvador nos ha mandado buscar solo el reino de Dios y su justicia, entonces es evidentemente esto lo que sugirió: que aquellos que desean los dones divinos deben pedirlos en la oración. Habiendo confirmado por medio de la gracia de la oración aquello que se busca naturalmente, une la voluntad de los que piden con la voluntad del que concede la gracia, haciéndolas una sola cosa mediante una relación de unión. Si también nos manda pedir en la oración el pan cotidiano que sostiene nuestra vida presente, se nos manda no sobrepasar los límites de la oración buscando abrazar, ávidamente, periodos de muchos años, olvidándonos que somos mortales y poseemos una vida que pasa como una sombra»⁸⁶.

El Señor, al enseñarnos a orar, une nuestra voluntad con la suya; pedimos lo que Él quiere para nosotros, y Él se abaja a nuestra condición, invitándonos a pedir el pan que necesitamos. Al exhortar a pedir el pan solo de hoy, evitando la avaricia, Máximo retoma el comentario de Gregorio de Nisa al pasaje⁸⁷.

CONCLUSIONES

Máximo Confesor ofrece a sus lectores numerosos pensamientos sobre la oración, dispersos por sus obras. Al recopilarlos, se aprecia la existencia de dos núcleos de interés: el progreso espiritual y la oración de petición.

El monje bizantino tiende a distinguir tres etapas en el progreso espiritual, que bosqueja tomando nociones de los Capadocios, de Evagrio Póntico y de Pseudo Dionisio. A la necesaria purificación de la afección desordenada

⁸⁶ *Orat.*: CCSG 23, 60-61.

⁸⁷ Cfr. GREGORIO DE NISA, *De oratione dominica*, 4: PG 44, 1168D-1177A.

hacia las cosas, sigue la iluminación alcanzada por medio de la contemplación, de la que el intelecto se debe despojar, quedando desnudo, para unirse con Dios de modo misterioso. En ocasiones, estas tres etapas son vistas más bien como dimensiones de la vida interior que se dan al mismo tiempo en el alma, pues hay oración durante la purificación, y en medio de la dedicación fructuosa a la contemplación pueden sobrevenir las tentaciones, instigadas por el demonio, que amenazan con ligar de nuevo el intelecto a las afecciones desordenadas.

Las reflexiones sobre la oración de petición son frecuentes en *Orat* y *Thal*. Máximo retoma las definiciones de voto y oración de Orígenes, y al hilo de ellas enseña que se ha de pedir lo que Dios quiere dar y se le ha de ofrecer el cumplimiento de su voluntad. Dios, de todos modos, invita a pedir lo que satisface las necesidades materiales. Este doble movimiento de acomodarse al otro produce una estupenda unión de las voluntades.

En los últimos veinticinco años de su vida, Máximo participó en la defensa de la doctrina de las dos voluntades de Cristo. Escribió entonces diversos comentarios a la escena de la oración de Jesús en el huerto de los olivos. En uno de ellos, afirma:

«Por lo tanto, claramente, aquí la negación, es decir, el “No lo que yo quiero”, al apartar del todo la oposición, establece la concordia (συμφύϊαν)⁸⁸ del querer humano del Salvador con el querer divino de Él y del Padre, pues todo el Verbo ha tomado la sustancia de toda la naturaleza y, por el hecho de tomarla, la diviniza toda. Por ello, por haberse hecho por nosotros según nosotros, de forma conveniente a la humanidad, decía al Dios y Padre: “No la mía, sino hágase tu voluntad”, pues el que es por naturaleza Dios, en persona, tiene también en cuanto hombre como su voluntad el cumplimiento de la voluntad del Padre»⁸⁹.

Máximo encuentra en la oración del Señor una confirmación de que contaba con dos voluntades. La voluntad divina, poseída en común con el Padre

⁸⁸ GRANADOS, L., *La sinergia en san Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, Siena: Cantagalli, 2012, 224-229, explica que συμφύϊα suele significar unión físico-natural, pero el *Opusculum* 6 la entiende como acuerdo intencional; Granados considera que συμφύϊαν se diferencia de σύννεσις porque la primera expresa la plasmación interna del querer humano de Jesús, mientras que la segunda manifiesta la acción en la que se manifiesta ese querer humano. En las páginas 177-188, Granados analiza el *Opusculum* 6.

⁸⁹ *Opusculum theologicum et polemicum* 6: PG 91, 68C.

y el Espíritu Santo, deseaba la salvación de los hombres, obtenida por medio de la muerte en la Cruz. La voluntad humana, superando la tendencia natural, por la que deseaba: «Pase de mí este cáliz», se hizo obediente al Padre por medio de la oración en el Huerto, como se puede percibir en el sentido global de la súplica. De este modo el Señor como hombre se adhiere a la voluntad del Padre, que es también la suya en cuanto Verbo consustancial al Padre, abraza con su voluntad humana su voluntad divina. Benedicto XVI ha visto en este esfuerzo de Cristo hombre el camino por el que todos los hombres pueden unir su voluntad con la voluntad de Dios, también en los momentos de dificultad⁹⁰. Este es uno de los pocos textos en los que Máximo habla de la oración de Jesucristo como hombre, ya que no comenta ni los pasajes lucanos donde el Señor ora, ni la oración sacerdotal de Jesús desde este punto de vista. Este pasaje afirma que el Señor ha asumido la sustancia de toda la naturaleza humana, divinizándola. Si Él mismo abrazó el querer del Padre fortaleciéndose por medio de la oración, es lógico que la humanidad divinizada por Él se haga obediente al querer divino también mediante la oración. *LA* y *Gnost* afirman en este sentido que la vida del asceta es imitación de Jesucristo y que todos los progresos espirituales de los hombres se alcanzan participando de la gracia que llena su Humanidad Santísima.

La posición de Máximo en la controversia le granjeó la hostilidad del poder imperial. El sínodo lateranense del 649, en el que participó como teólogo, condenó como herejes al patriarca de Constantinopla Sergio y a otros personajes monotelitas de relieve, provocando la ruptura de las relaciones con la Corte. Poco después Máximo fue llevado a la capital, juzgado por dos veces y condenado a la amputación de la lengua y la mano derecha. Máximo encarnó la figura del hombre de Dios que, tras librarse de las pasiones y enriquecerse con la contemplación, es arrebatado por Dios en la oración pura, y vuelve después a sus quehaceres, ya transformado por dentro con la piedad y por fuera con la virtud, dispuesto como el Señor a entregarse por la salvación de los hombres⁹¹.

⁹⁰ BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, 2: Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, Madrid: Encuentro, 2011, 164-165.

⁹¹ Máximo afirma que trata de orar sin interrupción en *Epístola 4*: PG 91, 413B (cfr. *Epístola 17*: PG 91, 580D).

Bibliografía

- ARGÁRATE, P., *Máximo el Confesor; Tratados espirituales*, BPa 37, Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- BELDA, M., «La preghiera continua secondo san Massimo il Confessore», *Annales theologici* 26 (2012) 305-322.
- BELDA, M., «La speranza cristiana secondo san Massimo il Confessore», *Annales Theologici* 31 (2017) 153-165.
- BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, 2: Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, Madrid: Encuentro, 2011.
- CERESA-GASTALDO, A., *Massimo il Confessore, Capitoli sulla carita*, Roma: Editrice Studium, 1963.
- COURTONNE, Y., *Saint Basile. Lettres*, vol. 1, Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- DE ANDIA, Y., «Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite», en ID., *Denys l'aréopagite et sa posterité en orient et en occident. Actes du colloque international de Paris, 21-24 septembre 1994*, Turnhout: Brepols, 1997.
- GRANADOS, L., *La sinergia en san Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, Siena: Cantagalli, 2012.
- GREGORIO DE NISA, *De vita Moysi*, ed. DANÉLOU, J., *Grégoire de Nysse, La vie de Moïse*, SC 1bis, Paris: Cerf, 1955.
- GUILLAUMONT, A. y GUILLAUMONT, C., *Évagre le Pontique, Traité pratique ou le moine*, SC 171, Paris: Cerf, 1971.
- JANKOWIAK, M. y BOOTH, Ph., «A new date-list of the Works of Maximus the Confessor», en BRONWEN, N. y ALLEN, P. (eds.), *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, Oxford: OUP, 2015, 19-83.
- KOETSCHAU, P., ORIGENES, *Werke*, GCS 2, Leipzig: Heinrichs, 1899.
- MARTÍN, T., *Pseudo Dionisio Areopagita, Obras completas*, Madrid: BAC, 2002.
- MESSANA, V., *Evagrio Pontico, La preghiera*, CTP 117, Roma: Citta Nuova, 1994.
- MIRA, M., «Las Vidas de Máximo el Confesor: aspecto historiográfico de una polémica teológica», en MARTÍNEZ-FERRER, L., *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive. Atti del XII Convegno internazionale della Facoltà di Teologia: La storia della Chiesa nella Storia, Roma, 13-14 maggio 2008*, Roma: Edusc, 2010, 265-277.
- RENCZES, P.-G., *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris: Cerf, 2003.

- SHERWOOD, P., *An annotated date-list of the Works of Maximus the Confessor*, Rome: Herder, 1952.
- SPIDLIK, T., «II. La preghiera nell'oriente: IV e V secolo», en *NDPAC* 3 (2008) 4304.
- VAN DEUN, P., *Maximi Confessoris, Liber asceticus*, CCSG 40, Turnhout: Brepols, 2000.
- VAN DEUN, P., *Maximi Confessoris, Opuscula exegetica duo*, CCSG 23, Turnhout: Brepols, 1991.
- VILLER, M., «Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique», *Revue d'ascétique et de mystique* 11 (1930) 156-184 y 239-268.
- VINEL, F. y LARCHET, J.-C., *Maxime le Confesseur; Quaestions à Thalassios*, vol. 2, SC 554, Paris: Cerf, 2012.
- VÖLKER, W., *Massimo il Confessore. Maestro di vita spirituale*, Milano: Vita e Pensiero, 2008.

