



LA CONCIENCIA, EL EMPERADOR Y EL PAPA. EL EJEMPLO DE SAN MÁXIMO EL CONFESOR

2ª Exposición de la Mesa Redonda del IX EFCSM 2014

D. Adrian Walker

© 2014. **Fundación Maior**

Con el ánimo de facilitar la difusión de los contenidos del Encuentro se permite la reproducción total o parcial de los textos de la presente publicación con tres condiciones:

- Citación de procedencia.
- Aviso previo a la Fundación Maior, que permita autorizar la reproducción.
- Exclusión de todo fin de lucro.

LA CONCIENCIA, EL EMPERADOR Y EL PAPA. EL EJEMPLO DE SAN MÁXIMO EL CONFESOR*

San Máximo el Confesor (580-662) ha pasado a la historia como testigo fiel de la verdad católica por su oposición decidida a la política teológica del Imperio bizantino de su época. Estamos a mediados del séptimo siglo, y los Patriarcas de Constantinopla hacen varios intentos de forjar una herramienta teológica que permita a los Emperadores restablecer la unidad religiosa del Imperio romano de Oriente. El resultado de esta labor, el llamado “monotelismo,” es una mezcla inestable de ideas que convergen en la negación (al menos implícita) del papel salvífico de la voluntad humana de Cristo. El célebre teólogo Máximo se transforma pronto en el crítico más prominente y más peligroso de esta doctrina oficial. De ahora en adelante va camino de un enfrentamiento inevitable con el poder político, un conflicto que—después de arrestos, juicios ficticios y exilios—lo llevará al martirio. En 662 el anciano, que ya tiene ochenta y dos años, es condenado por “traición” al cruel suplicio y al último exilio (en el Cáucaso). ¿Quién podrá imaginarse la soledad en que el proscrito muere dentro de pocos meses a consecuencia de sus heridas?

Para Máximo, el acto de confesar la voluntad humana de Cristo se despliega en una forma de vida que se apodera de toda su persona.¹ El Confesor no sólo pronuncia su confesión, sino que se transforma en ella. Como el buen paño del proverbio, que hasta en el arca se vende, su persona misma deviene la prueba más convincente de su doctrina. Aun cuando no profiere ninguna palabra, su presencia silenciosa posee la fuerza persuasiva de un argumento irrefutable. Sus mismos jueces reconocen la elocuencia de su testimonio silencioso: “El mero hecho de que tú no estés en comunión [con la sede de Constantinopla],” le dicen, “lo oyen todos como una gran voz que les exhorta a que se abstengan de comunicarse también.”² Esta “voz” alcanzará su máxima resonancia, cuando el exiliado se habrá entregado a su muerte solitaria. Su cuerpo de mártir será su última confesión, la clave de todos sus palabras, acciones, y sufrimientos anteriores.³

Aunque la figura de san Máximo está marcada por una gran soledad, el santo vive esta condición ante la *oikumêne* entera, hasta el punto de transformarse en “espectáculo para el mundo” (I Cor 4, 9). Su transparencia solitaria ante Dios tiende, por su misma naturaleza, a expresarse en una confesión transparente ante los hombres.⁴ En definitiva, el testimonio interior de su corazón y el testimonio exterior de su boca no son sino los dos aspectos inseparables de una misma forma de vida: esa forma que, como ya hemos visto, acaba por convertir al Confesor en su propio gesto de “confesión.”

Ahora bien, cuanto más las autoridades intentan prohibirle su testimonio, con más franqueza san Máximo lo profiere, ya que “la palabra de Dios no está encadenada” (I Tim 2, 9). Este fenómeno muestra hasta qué punto el Confesor encuentra la *parrhêsia* evangélica en el interior de su acto mismo de confesar, es decir: dentro de los límites *exactos* de la confesión de fe como marco de la existencia

* Me refiero en lo siguiente a tres textos relativos al martirio de san Máximo, que traduzco al castellano según el texto crítico presentado por Pauline Allen y Bronwen Neil, en *Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile* (Oxford University Press: Oxford, 2002). Se trata de (i) las actas jurídicas del primer proceso, la *Relatio Motionis* (=RM), pp. 48-74; (ii) de las actas relativas al segundo proceso, la *Disputatio inter Maximum et Theodosium, Episcopum Caesareae Bithyniae* (=DB), pp. 76-122; y (iii) de una carta importante escrita en exilio, *Epistula Maximi ad Anastasium Monachum Discipulum* (=EM) pp. 120-122.

¹ La figura de san Máximo ilustra la coherencia entre doctrina y vida tal y como Hans Urs von Balthasar la presenta en su ensayo “Theologie und Heiligkeit,” in idem., *Verbum Caro. Schriften zur Theologie*, I (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960), pp. 195-224

² RM, 9, p. 66.

³ Esto presupone una continuidad fundamental entre su camino monástico y su martirio.

⁴ “Dios no circunscribió al corazón la totalidad de la salvación cuando dijo ‘quien no me confiesa ante los hombres, yo tampoco lo confesaré ante mi Padre que está en los cielos’” (BD, p. 112).

eclesial.⁵ Y es en este marco que se ha de situar el tema de la “libertad de conciencia,” a cuya autoridad imperiosa san Máximo apela contra sus jueces:

Ningún poder de los cielos podrá convencerme... pues ¿cómo me justificaré, no digo ante Dios [tô theô], sino ante mi propia conciencia [tô emô syneidotî], por haber abjurado de esa fe que salva cuantos la conserven con amor, a causa de la gloria humana, que en su naturaleza está desprovista de toda substancia?⁶

En este texto grandioso, san Máximo presenta la *syneidêsis* sobre todo como eco de la voz de “*ho theos*,” es decir: de Dios Padre, en el fondo del espíritu humano.⁷ Si la conciencia posee una cierta “inmunidad de coacción,”⁸ si se revela inexpugnable por cualquier violencia humana,⁹ es porque refleja algo de la autodeclaración del Padre en su Verbo consustancial. La superioridad de la conciencia a toda amenaza del poder despótico--el vengador de la insustancial “gloria humana”--está en la autoridad de esta autodeclaración paterna, cuya presencia constituye al hombre como imagen de Dios. En definitiva, la conciencia “vence al mundo” porque el criterio de su validez no es el tiempo (ni el *Zeitgeist*), sino ese “momento” eterno en que el Padre “confiesa” su paternidad respecto del Hijo, hasta el punto de comunicarle la autoridad de donar al Espíritu Santo junto con el Origen que lo engendra: “*Filius meus es tu, ego hodie genui te*” (Sal 2, 7).

Para san Máximo, la conciencia es huella del Verbo eterno, reflejo de su “gesto” constitutivo de manifestar al Padre, no sólo como Engendrador del Hijo, sino también como Fuente (principal) del Espíritu. En este sentido, la *syneidêsis* expresa la imagen de la Trinidad que constituye el espíritu humano.¹⁰ Pero a partir del momento en que el Verbo se hace hombre, la plena verdad de la *imago Trinitatis*, y por lo tanto de la conciencia, se ha de buscar en Él. El “canon” de la conciencia ya no reside en el mero hombre, sino en el Nuevo Adán, cuya libre obediencia humana representa la máxima manifestación de la bondad paterna “en la tierra como en el cielo.” De ahora en adelante, el principio, el medio, y el fin de la conciencia está en el “sí” del Hijo encarnado, que culmina en el “*fiat voluntas tua*”

⁵ En un momento determinado, Máximo afirma que “todo hombre se santifica por la confesión exacta de la fe” (DB, p. 110). A mi juicio, la “exactitud” de la confesión implica para el Confesor un “sí” total al dogma eclesial, y por lo tanto una entrega sin reservas al Misterio que el dogma expresa, pues sólo este tipo de entrega es capaz de generar una realidad tan sublime como la “santidad.” En cuanto a la santidad misma, si ésta consiste para Máximo en la configuración al Hijo (es decir: en la “divinización,” que se funde con la “adopción filial”), ella debe de incluir la configuración a su *libertas* filial también. Dada esta exégesis, se puede proponer la siguiente “traducción” de la afirmación citada ahora: La “completud” de la entrega filial contiene, por una especie de redundancia interior, la plenitud de toda libertad. Esta lectura nos ayuda a captar la unidad entre doctrina y práctica en la figura del Confesor, el cual no necesita buscar ninguna garantía exterior de la libertad de conciencia, porque la encuentra, ya plenamente realizada, precisamente dentro de su confesión de fe. Balthasar describe la desenvolvuta soberana con la que Máximo se mueve en el interior del espacio garantizado por la nuda obediencia a la verdad que confiesa: “La capacidad de imprimir una semejante figura paradigmática a la historia del espíritu exigía la íntima interacción causal entre el propio acto de configurar y el gesto de dejarse configurar por el destino. Vistos en su raíz profunda, los dos aspectos se requieren recíprocamente, porque son los dos lados de un único acontecimiento. Pero este evento se da sólo cuando uno penetra más allá de todas las constelaciones políticas que esclavizan al espíritu para discernir la propia estrella y seguirla en una libertad superior al mundo” (Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekenners* [Einsiedeln; Johannes Verlag, 1962], p. 20).

⁶ BD, p. 108.

⁷ Este párrafo, junto con los dos siguientes, retoma varias conclusiones de una lectura global que presupongo aquí sin justificarla por el análisis de los textos.

⁸ Máximo no concibe la inmunidad de coacción como garantía jurídica, sino como propiedad ontológica, más bien: como consecuencia negativa de una propiedad ontológica anclada en la constitución esencial de la *imago Trinitatis in homine*.

⁹ El torturador que “quebranta” al preso no debilita la voz de su conciencia en su víctima, sino que le mina la capacidad de oírla.

¹⁰ Efectivamente, el “*syn*” (=“con”) representa un reflejo del Espíritu que acompaña al Verbo en su actitud característica de mediar el conocimiento--la *eidêsis*--del Padre y de su inefable bondad. En este contexto, conviene notar que la muerte de Cristo coincide con su gesto de “soltar al Espíritu” (cfr. Mt 27, 50), y que el *Pneuma* confirma la identidad filial que el Señor manifiesta precisamente por su muerte (cfr. Mt 27, 54).

del Huerto de los Olivos.¹¹ Y este “sí” se vuelve “*interior intimo meo*” por obra del Espíritu, que “testimonia [*symmartyrei*] con nuestro espíritu [creado] que somos hijos de Dios” (Rom 8, 16).

Con esta reflexión teológica, volvemos a nuestra tesis: San Máximo encuentra la *libertas conscientiae* en el interior del “sí” humano del Redentor que forma el contenido de su confesión.¹² Ahora bien, esta confesión es mucho más que la opinión privada de un teólogo individual, por más genial que sea: “Yo no tengo ningún dogma propio,” insiste el anciano, “sino lo común de la Iglesia Católica.”¹³ En la medida en que la confesión engloba a toda su persona, para volverla transparente al “sí” que confiesa, el santo se convierte en canon de la verdad confiada a la *ekklêsia*. Y esta verdad es un “bien común” en el sentido más propio de la palabra, porque revela a todo hombre el destino que constituye el fondo más íntimo de su ser. “Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (*Gaudium et spes*, 22).¹⁴

Pero ¿quién define la verdad católica? Ésta es la cuestión central que está en juego aquí. Y, como ya hemos visto, la respuesta del Confesor es clarísima: la definición vinculante del dogma no pertenece al Emperador (bizantino),¹⁵ sino (en última instancia) al Papa romano,¹⁶ y en cuestiones religiosas el *Rex* monotelita debe sotometerse al *Pontifex* ortodoxo, si (al igual que Máximo) “quiere ser imitador de Dios, humillándose y vaciándose con él por causa de la común salvación de todos nosotros.”¹⁷ Con esta indicación el Confesor no repudia la autoridad política, sino que le recuerda una ley fundamental de su propia naturaleza: la obediencia a la verdad que la trasciende.¹⁸ Sólo un régimen político que obedezca a la Verdad, sometándose sin reservas a su autoridad, puede respetar plenamente la “libertad de conciencia” de los ciudadanos.

Balthasar habla en este contexto de la “gran decisión” del Confesor: “por Roma, la defensora de la libre fe evangélica, contra Bizancio, el baluarte del integralismo político-religioso.”¹⁹ Pero ¿es legítimo atribuir a san Máximo la convicción de que la dinámica obediencial de la conciencia implica la sumisión a la autoridad doctrinal del Papa? Al verse confrontado con la noticia de un posible acuerdo entre Roma y los monotelitas, el exiliado parece optar por la respuesta negativa: “El Dios de todas las cosas,” explica el santo, “ha declarado que la Iglesia Católica es la recta y salvadora confesión de la fe en Él mismo, al proclamar a Pedro ‘bienaventurado’ por haberLo confesado de manera justa

¹¹ El “sí” humano del Hijo encarnado representa la “completud” insuperable (*telos*) de la conciencia humana y, por el mismo motivo, su arquetipo primordial: Fue con los “ojos” fijos en este modelo fontal, que el Padre imprimió a la naturaleza humana la dinámica obediencial de la *syneidêsis*.

¹² Esta libertad no consiste formalmente en la inmunidad de coacción, sino en el principio positivo que funda dicha inmunidad: la obediencia libertadora a la Verdad, es decir al Verbo (encarnado).

¹³ RM, 6, p. 60.

¹⁴ Cita tomada de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Cabe mencionar un aspecto complementario de esta revelación: Cristo revela el hombre, no sólo al propio hombre, sino también al Padre, mostrándole, por decirlo así, el paradigma insuperable del ser humano.

¹⁵ “Toca a *sacerdotes* . . . promulgar las definiciones acerca de los dogmas salvadores de la Iglesia Católica” (RM, 4, p. 56). Si el Hijo de Dios es el único que, siendo rey por naturaleza, se haga sacerdote para nuestra salvación (cfr. RM, 4, pp. 56-58), el Emperador no puede ser sacerdote, sino que es “laico” (RM, 4, p. 56), al cual incumbe, sí, la defensa de la verdad católica, pero no su definición vinculante.

¹⁶ El papa no reemplaza las otras instancias doctrinales—la Escritura, los Padres, y los Concilios—sino que representa y garantiza la autoridad vinculante de ellas.

¹⁷ DB, p. 104. El Papa no reemplaza, cierto, al Emperador, pero sí representa el canon de la recta conciencia que lo juzga.

¹⁸ Baste un ejemplo moderno para mostrar hasta qué punto la intuición de Máximo representa la *mens ecclesiae*: “Ningún fiel querrá negar que corresponda al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural. Es, en efecto, incontrovertible—como tantas veces han declarado nuestros predecesores—que Jesucristo, al comunicar a Pedro y a los Apóstoles su autoridad divina y al enviarlos a enseñar a todas las gentes sus mandamientos, los constituía en custodios y en intérpretes auténticos de toda ley moral, es decir, no sólo de la ley evangélica, sino también de la natural, expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse” (*Humanae vitae*, 4; cita tomada de http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_sp.html).

¹⁹ Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 34.

[*kalôs*].”²⁰ ¿Máximo niega (o al menos ignora) entonces todo nexo esencial (y no meramente accidental) entre la sede romana y la confesión petrina? ¿El Confesor opone el testimonio de su conciencia a la pretensión de Roma?

El tema principal del pasaje que hemos citado es la consistencia ontológica de la *ekklêsia katholicê*, cuya unidad, cuyo “ser católica,” no puede consistir en un acuerdo diplomático forjado por “carne y sangre” (Mt 16, 17), sino únicamente en la “confesión de fe” revelada por el “Padre que está en los cielos” (ibid). Aunque Máximo corporeiza esta confesión, hasta el punto de transformarse en canon de la fe eclesial, no se refiere a sí mismo en el texto citado ahora, sino a Pedro, el “símbolo real” de la *recta confessio*. ¿Por qué no ver en esta discreción del Confesor la voluntad de ofrecer su propia existencia confesional como prenda de la indefectibilidad de la confesión petrina? Además, como Máximo relata este gesto en una carta destinada a difundirse en Occidente, cabe pensar que, lejos de negar la autoridad petrina de Roma, el Confesor quiere recordar al Papa la exigencia que tal autoridad le impone.²¹ Claro está que Máximo no es “ultramontano,” pero tampoco cede al “complejo antirromano,” y nunca separa la libertad de conciencia del vínculo con el Papa, aún cuando sea necesario invitar al Pontífice a una mayor fidelidad a su propio oficio. En todo esto, el Confesor se muestra discípulo de san Juan, el cual permanece, cierto, siempre, irreductiblemente “otro” respecto de Pedro-- pero precisamente para poder regalar al Príncipe de los Apóstoles (y en él a sus sucesores) ese “amor más grande” que necesitará para “confirmar a [los] hermanos” (Lc 22, 32) según la voluntad del Señor:

Como eran protectores de la ortodoxia, los mejores de entre [los Papas] tenían que plantar cara a los Emperadores [heréticos]. Que muchas veces hayan sido los grandes santos solitarios, como . . . Máximo el Confesor . . . los que les inspiraron la fuerza para hacerlo . . . es un hecho que pertenece a la estructura compleja de la constelación eclesial.²²

Adrian Walker

²⁰ EM, p. 120.

²¹ Es verdad que san Máximo dirige la carta a su discípulo Anastasio el monje, y que es este discípulo el que la difunde (o la hace difundir) en Occidente. Sin embargo, sería extraño si Anastasio actuase contra la voluntad (al menos implícita) de su maestro. En este sentido, el *postscriptum*, compuesto en latín (EM, p. 122) o por Anastasio o por un tercero que escribe en su nombre, ofrece un índice indirecto de la actitud del Confesor respecto del papado: “*Magnus enim in toto mundo timor habetur, cum haec [=Ecclesia] persecutionem consonanter ab omnibus patiatur, nisi sua gratia consuete praestet auxilium is qui semper auxiliatur, semen pietatis saltem seniori Romae relinquens, nobis non mentientem ad apostolorum habitam principem repromissionem suam confirmans.*” La conciencia de la debilidad humana del papa no excluye en absoluto ni la afirmación de la indefectibilidad del papado ni la confianza de que el Señor (re)confirmará su promesa a Pedro, dejando “la semilla de la ortodoxia al menos a la Roma mayor.”

²² Hans Urs von Balthasar, *Der Antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?* (Trier: Johannes Verlag, 1989), p. 209. Balthasar se refiere en este pasaje a la colaboración entre Papa Martín I y Máximo el Confesor al Primer Concilio del Latrán que se celebra en Roma en 649 y que será (aunque con un retraso de siete años) la ocasión inmediata del arresto de los dos santos.