

# LA AMISTAD EN MÁXIMO EL CONFESOR

MANUEL MIRA

SUMARIO: I. *Naturaleza y límites de la amistad.* II. *La amistad herida por el pecado.* III. *La amistad sanada.* IV. *La amistad trascendida en caridad.* V. *Conclusiones.*

EL amor de amistad es un amor selectivo, recíproco y de benevolencia entre quienes se reconocen semejantes. Es diverso de otros tipos de amor. El término griego *φιλία*, con el que se designa la amistad, se opone en el mundo clásico al término *ἔρως*, que designa el amor entre un hombre y una mujer y se caracteriza por el deseo de adquirir aquello de lo que se carece. En el mundo bíblico, el abanico de conceptos es enriquecido con la noción de “caridad” (*ἀγάπη*), que en parte se distingue de *φιλία*, ya que es un amor fundamentado en la gracia y gratuito, pero que a veces atrae la noción de *φιλία* y se funde con ella, como en la descripción del amor de amistad realizada por Jesucristo en el discurso de la Última Cena recogido en el Evangelio de san Juan.<sup>1</sup> Lotz, en su estudio sobre el amor, afirma que se divide precisamente en estas tres formas: la amistad, el amor erótico y la caridad.<sup>2</sup>

Puesto que la amistad proporciona uno de los mayores gozos de la vida, no es extraño que los intelectuales de la antigüedad hayan reflexionado sobre ella, desde Platón y Aristóteles hasta Gregorio de Nacianzo,<sup>3</sup> por permanecer

<sup>1</sup> Cfr. Jn 15,12-15; J. FOLLON, J. McEVOY, *Sagesses de l'amitié*, 2: *Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Cerf, Fribourg 2003, 69-71, explican las dificultades con las que se encontraron los hagiógrafos del Nuevo Testamento para encontrar un término con el que designar esta nueva amistad inaugurada por Jesucristo. En griego el término “amistad” era muy empleado y por ello era difícil transformarlo dándole un nuevo significado cristiano. Por ello, aunque la traducción de los Setenta todavía lo usaba, por ejemplo para designar la relación entre Dios y Abraham, el Nuevo Testamento ya casi no lo utiliza, dando gran prioridad a *ἀγάπη*.

<sup>2</sup> Cfr. J.B. LOTZ, *Die Drei-Einheit der Liebe: Eros – Philia – Agápe*, J. Knecht, Frankfurt am Main 1979; C.-S. LEWIS, *The four loves*, G. Bles, London 1960, distingue en cambio cuatro formas del amor, pues incluye la *στοργή* o afecto familiar junto a las tres anteriores. Lo mismo hacen FOLLON, McEVOY, *Sagesses de l'amitié*, 69-70. Lewis reconoce que la *στοργή* es una forma secundaria pues no nace de la voluntad, sino que es un afecto emotivo producido por la cercanía habitual a otra persona. Si se ve el amor como una actitud humana y por ello libre, es claro que conviene dejar fuera del análisis esa *στοργή*. Una presentación sintética de la amistad en el ámbito cristiano puede encontrarse en S.R.L. CLARK, G. CLARK, *Friendship in the Christian tradition*, en R. PORTER, S. TOMASELLI, *The Dialectics of Friendship*, Routledge, London-New York 1989, 26-44.

<sup>3</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, ed. I. BYWATER, Clarendon Press, Oxford 1962, libros VIII y IX; el diálogo *Lysis*, en PLATO, *Platonis opera*, III, ed. J. BURNET, Clarendon Press, Oxford 1968; la *Oratio* 43, 17-19-20, en GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Discours 42-43 (SC 384)*, ed. J. BERNARDI, Cerf, Paris 1992, 156-166 (cfr. C. WHITE, *Christian friendship in the fourth century*, Cambridge University Press,

tan sólo en el ámbito griego. Máximo cultivó tanto la amistad que gran parte de sus obras está dedicada a responder a preguntas que le formulaban las personas a las que trataba; cabe recordar también que dos de sus discípulos estuvieron a su lado cuando fue condenado y torturado por no abandonar el ditelismo, lo que manifiesta la fortaleza de los lazos que lo unían a esos monjes. No es extraño, por tanto, comprobar que el Confesor, aunque no teoriza sobre las diferencias entre las tres formas de amor mencionadas,<sup>1</sup> emplea el término *φιλία* en catorce pasajes: dos veces en las *Quæstiones et dubia*, diez veces en los *Capita de charitate* y dos veces en las *Quæstiones ad Thalassium*. Sin embargo, los diversos estudios sobre la amistad no lo incluyen entre los autores analizados.<sup>2</sup> Tampoco los estudiosos de san Máximo abordan este aspecto de su reflexión. No está de más por ello presentar su pensamiento en las siguientes páginas.

### I. NATURALEZA Y LÍMITES DE LA AMISTAD

En las *Quæstiones et dubia*, destinadas a un público monástico,<sup>3</sup> Máximo hace dos alusiones indirectas a la amistad, que pese a su brevedad traslucen el interés del Confesor por esta relación interpersonal.<sup>4</sup>

Cambridge 1992, 61-84). Orígenes influye en muchos puntos en el pensamiento de Máximo, pero no en éste, ya que, según L. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, G. Einaudi, Torino 1993, 253-254, a penas trata de la amistad, e incluso afirma que el término "amigo" (ἑταῖρος) tiene un matiz negativo en la Escritura, pues Jesucristo lo emplea para referirse a Judas (Mt 26,50), a los viñadores homicidas (Mt 20,13) y al siervo que entra en el banquete de bodas mal vestido (Mt 22,12). Pizzolato matiza esta afirmación recordando que Gregorio Taumaturgo describe a un Orígenes amable con sus alumnos, y mencionando la descripción origeniana de la amistad entre María e Isabel, Jesús y el Bautista. En el ámbito latino destaca el *De amicitia* de Cicerón (CICERO, *L'amitié*, ed. R. COMBÈS, Les belles lettres, Paris 1971), y la reflexión de san Agustín de Hipona, vertida en diversas obras (cfr. J.-F. PETIT, *Saint Augustin et l'amitié*, Desclée de Brouwer, Paris 2008).

<sup>1</sup> Máximo a penas trata el tema del ἔρως; alude a él en el *Ambiguum* 42 (PG 91, 1348 A) para indicar que la generación sexual es consecuencia del pecado, aunque también afirma en el *Ambiguum* 10 (PG 91, 1161 D) que Dios une a sí tanto a quienes se casan como a quienes permanecen vírgenes, con tal de que vivan esos estados según las leyes divinas que los regulan. En cambio, es central en su pensamiento la noción de "caridad" (ἀγάπη): el Confesor le dedica incluso un escrito, la *Epistula* 2 (PG 91, 391-408); y en la *Quæstio ad Thalassium* 64, 725-812 (cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Quæstiones ad Thalassium LVI-LXV* [CCHSG, 22], ed. C. LAGA, C. STEEL, Brepols, Turnhout 1990, 233-239) distingue tres tipos de caridad, según esté motivada por la ley natural, por la ley escrita o por la ley de la gracia, lo que recuerda la distinción entre afecto, amistad y caridad; también la *Epistula* 27 (PG 91, 617 B - D) contiene una distinción entre dos diversas formas de caridad: la basada en motivos humanos - muy semejante a lo que se llamaría amistad - y la basada en motivos sobrenaturales. Sobre la noción maximiana de amistad (*φιλία*) tratamos a continuación.

<sup>2</sup> M.E. MULLETT, *Byzantium: a friendly society?*, «Past and present» 118 (1988) 3-24, constituye una excepción, pues en la página 9 afirma que los autores bizantinos del siglo XI que escribieron sobre la amistad contaban con precedentes como Gregorio de Nacianzo y Máximo el Confesor. Sin embargo, en la nota 33, que documenta esta afirmación, no cita los *Capita de charitate* sino los *Kephalaia theologica* o recopilación de pasajes de autoridades sobre los que Máximo trabajó.

<sup>3</sup> Cfr. *Saint Maxime le Confesseur. Questions et difficultés*, introduction par J.-C. LARCHET, traduction et notes par E. PONSOYE, Cerf, Paris 1999, prologo.

<sup>4</sup> Algunas formas de monasticismo ofrecen un ámbito muy favorable al cultivo de la amistad, pues

En *Quaestiones et dubia*, 52, Máximo se pregunta qué quiere decir: «No des garantías por tu amigo», pues, «si no tienes con que saldar la deuda, te quitarán el lecho sobre el que te acuestas». Explica que la Escritura «Llama amigo al cuerpo a causa de la relación del alma con él» (Φίλον λέγει τὸ σῶμα διὰ τὴν πρὸς αὐτὸ τῆς ψυχῆς σχέσιν), y aconseja no dar garantías por él, es decir, no permitirle descanso alguno, ni consentirle que obtenga una liberación de su deber de pasar trabajos por la virtud. Pues si el alma comienza a aflojar en su lucha ascética, no podrá demostrar a los demonios que es virtuosa, y ellos se cobrarán sustrayéndole los buenos hábitos obtenidos hasta ese momento. Pues a esos hábitos se refiere el término “lecho”.<sup>1</sup>

El Confesor basa su identificación entre el amigo y el cuerpo en que el cuerpo tiene una relación con el alma, dando así por supuesto el dato evidente de que la amistad consiste en una relación.

En *Quaestiones et dubia*, 149, Máximo cita el proverbio «No pongas el pie en casa de tu amigo con frecuencia, no sea que, cansado de ti, termine por odiarte». Y lo comenta – no sin una buena dosis de imaginación – explicando que el texto «Llama amigo a nuestro cuerpo, a causa de la unión natural y el afecto» (Φίλον ἐνταῦθα τὸ σῶμα ἡμῶν λέγει διὰ τὴν πρὸς αὐτὸ φυσικὴν ἔνωσιν τε καὶ στοργήν) y que el proverbio aconseja no prestarle una atención excesiva, sino tan sólo escasos y como despreocupados cuidados, pues tener excesiva solicitud por el cuerpo provoca que las fuerzas enemigas que hay en él se alzen y presenten batalla.<sup>2</sup>

los monjes comparten un mismo ideal, luchan por adquirir la virtud, y viven en común, impulsados por la caridad cristiana. B.-P. McGUIRE, *Friendship & community: the monastic experience*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1988, ofrece un estudio guiado por esta intuición. Al no detenerse en la cultura bizantina no contiene alusiones a Máximo el Confesor. Sin embargo, puesto que describe cómo vivían la amistad los monjes de los siglos IV-VI, permite rastrear si la reflexión de Máximo sobre la amistad aporta alguna novedad a la tradición precedente. McGuire recuerda primero el escaso cultivo de la amistad que se encuentra en los eremitas del siglo IV, que buscan apartarse de los demás para poder dedicarse a la oración (7-24); es patente cuánto se diferencian de Máximo. El estudioso menciona después a los monjes que, siguiendo la línea iniciada por Basilio de Cesarea, dan una gran importancia a la convivencia dentro del monasterio (25-32); el Confesor, aunque comparte con ellos la visión positiva de la amistad, se diferencia de ellos por no mencionar el peligro que la formación de grupos de amigos exclusivos puede suponer para la unidad, así como por las numerosas relaciones que mantenía con personas inmersas en la sociedad civil. Máximo no es desde luego el monje recluido en su monasterio y dedicado al trabajo manual y a la oración descrito por las reglas de san Basilio, sino que más bien recuerda a personajes como Jerónimo de Estridón o Eutiques alejandrino, por ser más independiente de la vida en común del monasterio, y relacionado con muchas personas de la calle por motivos apostólicos o doctrinales. Esta figura no debía ser demasiado extraña, si recordamos personas como Sofronio de Jerusalén o Esteban de Dor, monjes después ordenados como obispos, ambos amigos del Confesor. En este contexto vital se entienden mejor las ideas de Máximo sobre la amistad. Sobre la amistad en Evagrius Póntico, tema ausente en la obra de McGuire, puede consultarse PIZZOLATO, *L'idea di amicizia*, 240.322, quien asegura que el monje creía que la amistad cristiana es posible sólo entre quienes han alcanzado el conocimiento más alto de Dios.

<sup>1</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones et dubia* (CCHSG, 10), ed. J.-H. DECLERCK, Brepols, Tunhout 1982, 52, 43-44. En la pregunta se funden dos pasajes bíblicos: Pr 6,1 y Pr 22,27.

<sup>2</sup> Cfr. *Quaestiones et dubia*, 149 (DECLERCK, 105-106). El proverbio está tomado de Pr 25,17.

La alusión es muy semejante a la que encontramos en el pasaje anterior. Añade una caracterización más precisa de la amistad, pues supone que ésta se da entre los que poseen una misma naturaleza y sienten mutuo afecto. Aristóteles describe la amistad con rasgos análogos. En primer lugar, insiste en la semejanza que debe haber entre los amigos;<sup>1</sup> esto puede relacionarse con la unión de naturaleza de la que habla Máximo, aunque el Confesor entiende de modo distinto el peso que tiene la unión natural, ya que considera que los hombres, por tener una misma naturaleza, deben tener también un mismo modo de actuar, lo que evita todo enfrentamiento;<sup>2</sup> esta paz es turbada por el amor propio, que al provocar la aparición de deseos individuales al margen de lo exigido por la naturaleza, lleva a las disputas entre los hombres.<sup>3</sup> En segundo lugar, el Estagirita piensa que la benevolencia es un rasgo fundamental de la amistad, y esto puede relacionarse con el “afecto” (στοργή) del que habla Máximo; pero Aristóteles distingue mejor entre el afecto de benevolencia y la amistad, explicando que el primero es lo que suele producir la segunda, aunque no siempre da este paso.<sup>4</sup>

Los dos textos analizados parten de un proverbio bíblico que trata sobre la amistad, y realizan un comentario alegórico relacionado con el dominio del cuerpo por medio de la lucha ascética.

En los *Capita de charitate* encontramos abundantes enseñanzas sobre la amistad. Máximo es consciente de que no es el bien más alto por el cual hay que sacrificarlo todo, puesto que ese bien es la unión con Dios. El Confesor, en efecto, afirma: «Es preciso amar a todos los hombres de corazón. Pero hay que poner la esperanza sólo en Dios, y sólo a Él es preciso servirlo con todas las fuerzas. Pues cuando Él nos protege, todos los amigos nos siguen y todos los enemigos nada pueden contra nosotros. Pero cuando Él nos deja, todos los amigos se apartan de nosotros y todos los enemigos prevalecen sobre nosotros».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII, 8 (1159b). Aristóteles, aunque alude a la unión natural (VIII, 2; 1155b) habla más de la semejanza en cuanto a la virtud: «la igualdad y la semejanza constituyen la amistad, especialmente la semejanza en lo que respecta a la virtud» (VIII, 8; 1159b). Esta semejanza hace que los amigos quieran y rechacen las mismas cosas, y que puedan así encontrarse a gusto en compañía mutua.

<sup>2</sup> Al enraizar en la unidad de naturaleza la amistad, la amistad se acerca al “afecto” o στοργή, que surge espontáneamente hacia lo que es semejante. También puede apreciarse que Máximo emplea el término en este texto con acierto, ya que está describiendo la relación entre cuerpo y alma, entre lo que media una relación fortísima, más allá de la elección libre.

<sup>3</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula 2* (PG 91, 396 C–D).

<sup>4</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII, 5 (1157b). La palabra de Aristóteles para “afecto” es φίλησις.

<sup>5</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 95, en *Capitoli sulla carità*, editi criticamente con introduzione, versione e note da A. CERESA-GASTALDO, Studium, Roma 1963, 236; P. SHERWOOD, *The ascetic life. The four centuries on charity*, Newman Press, New York 1955, 266, cita como fuente del pensamiento Mc 12,30, si bien en realidad la fuente de la expresión “con todas las fuerzas” que san Máximo emplea aquí es más bien la oración hebraica “Escucha, Israel”, tomada de Dt 6,4-5 o de Lv 19,18. Más interesante es la observación del mismo Sherwood según la cual las mismas palabras de este pensamiento se encuentran también en el *Liber asceticus*, 992-997 (MAXIMUS CONFESSOR, *Liber asceticus* [CCHSG, 40], ed. P. VAN DEUN, Brepols, Turnhout 2000, 117).

Este pensamiento ayuda a evitar el peligro de idolatrar la amistad o al amigo, atribuyéndole una dignidad que sólo Dios tiene. Pero, al mismo tiempo, muestra el gran valor que Máximo atribuye a la amistad, ya que el motivo por el que en esta ocasión exhorta a servir a Dios con todas las fuerzas es que así podremos gozar de la benevolencia de nuestros amigos.

No hay que temer que Máximo tenga una noción del amor a Dios que esté al margen del amor a los demás hombres, puesto que en opinión del Confesor sólo entre los amigos de Dios se encuentran quienes son capaces de vivir la caridad con todos: «Los amigos de Cristo nutren caridad hacia todos noblemente, pero no son tratados con caridad por todos. Los amigos del mundo no nutren caridad hacia todos ni son tratados con caridad por todos. Los de Cristo conservan el vínculo de la caridad hasta el fin, pero los del mundo, hasta que chocan entre sí a causa de los afanes del mundo».<sup>1</sup>

La caridad de los hombres sobrenaturales se caracteriza por abrirse a todos y por no cesar ante los obstáculos, siendo así universal por su objeto y persistente en el tiempo. La expresión “amigos de Cristo” se apoya en las palabras con las que el Señor llama amigos a los Apóstoles.<sup>2</sup> Los hombres mundanos tienen una caridad restringida y mutable.

## II. LA AMISTAD HERIDA POR EL PECADO

Al hablar sobre la amistad, san Máximo adopta en ocasiones una perspectiva sapiencial: ofrece pensamientos que describen la vida buena, da consejos para vivir de ese modo. Lo que describe la visión habitual como bueno es también visto por él de modo positivo, pero el Confesor insiste en que el fundamento de esos bienes sólo se puede encontrar en Dios, y exhorta por ello a basar en Él la propia vida.

Así, afirma que «un amigo noble es aquel que en el momento de la prueba soporta como propias las eventuales tribulaciones, privaciones y desventuras con el prójimo sin turbación ni agitación»,<sup>3</sup> y que «un amigo fiel no tiene precio, pues considera como propias las desventuras del amigo y las conlleva con él, padeciendo hasta la muerte»,<sup>4</sup> recogiendo en estas alabanzas la visión positiva de la amistad que tienen todos los hombres.

<sup>1</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 98 (CERESA-GASTALDO, 238).

<sup>2</sup> Cfr. Jn 15,15. Aristóteles considera imposible la amistad del hombre con Dios, pero ya en el Antiguo Testamento aparecen personajes que son llamados amigos de Dios, como Moisés (Ex 33,11). Sobre este argumento puede consultarse CLARK, CLARK, *Friendship in the Christian tradition*, 36, y G. MASPERO, *Dell'amicizia con Dio nel pensiero greco: paradosso e paradigma dell'amore, tra filosofia e teologia*, en *Reflessioni sull'amicizia*, Atti del Convegno della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce “La necessità dell'amicizia” Roma 24-25 febbraio 2005, Edusc, Roma 2007, 271-294.

<sup>3</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, III, 79 (CERESA-GASTALDO, 236).

<sup>4</sup> *Ibidem*, IV, 93 (CERESA-GASTALDO, 236); SHERWOOD, *The Ascetic Life*, 266 n 244, indica que el inicio del pensamiento está tomado de Si 6,15, y que una idea semejante puede leerse en MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, III, 79. En esta misma línea se encuentra también *Capita de charitate*, IV, 99 (CERESA-GASTALDO, 238): «Un amigo fiel, protección segura, pues es buen consejero y colaborador concorde del amigo en la prosperidad; y segurísima ayuda y defensor compasivo en el momento del sufrimiento»; Sherwood hace ver que este pensamiento comienza con una cita de Si 6, 14.

Ahora bien, san Máximo recuerda que ese ideal de la amistad es muchas veces traicionado por los que declaraban poseerlo cuando llega la desventura o la calamidad, diciendo en los *Capita de charitate*: «Muchos son los amigos (οἱ φίλοι) en el momento de la prosperidad (ἐν καιρῷ εὐημερίας), pero en el momento de la prueba (ἐν δὲ καιρῷ πειρασμοῦ), a penas puedes encontrar uno sólo».<sup>1</sup>

La amistad puede incluso ser fingida para que el otro se abra totalmente, y así poder herirlo más hondamente; se aprecia en ese empleo una corrupción total de su bondad natural. Así, en *Quaestiones ad Thalassium*, 49, Máximo comenta la figura de Rapsaces, general del ejército asirio acampado junto a la ciudad de Jerusalén, que pronunció un discurso en hebreo para convencer al pueblo de que su mejor opción era rendirse. En su comentario, el Confesor ve en Rapsaces una figura del demonio, que fingiendo amistad atrae a los hombres para destruir su virtud y someterlos:

Rapsaces significa generoso en besos al beber o que tiene grandes besos. El demonio perverso, que suele hacer la guerra a la mente por medio de las situaciones prósperas, habla en hebreo, pues bebe el alma como una conmoción tumultuosa por medio de una apariencia de virtud, pero no de virtud real, mostrándole una amistad engañosa y destructiva (δεικνύς αὐτῇ τὴν ἠπατημένην καὶ ὀλέθριον φιλίαν), a la que son preferibles las heridas inferidas por el amigo (ἦς τοῦ πλήττοντος μᾶλλον φίλου καθέστηκε τὰ τραύματα κρείττονα); dice, en efecto: “más fidedignas son las heridas del amigo que los besos del enemigo” (ἀξιοπιστότερα τραύματα φίλου ὑπὲρ φιλήματα ἐχθροῦ).<sup>2</sup>

Las falsas muestras de afecto del enemigo, que finge amistad, las contrapone Máximo a las heridas infligidas por el amigo, que puede hacer daño para ayudar al amigo a evitar males mayores. De esa manera, el Confesor acompaña la crítica a la falsa amistad con una alabanza a la amistad auténtica, deseable incluso cuando hiere con un buen propósito.<sup>3</sup> La reflexión del bizantino vuelve a apoyarse en la enseñanza de un proverbio bíblico.<sup>4</sup> El enemigo por antonomasia es el demonio, y su costumbre de engañar, visible ya en el relato de la caída de Adán y Eva, se mantiene en los tiempos neotestamentarios, como se aprecia en el episodio de las tentaciones de Jesucristo en el desierto. Al establecer un paralelismo entre el idioma hebraico y la falsa virtud, Máximo sólo desea referirse al uso engañoso del hebreo por Rapsaces.

<sup>1</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 94 (CERESA-GASTALDO, 236).

<sup>2</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 49, 152-160 (en *Quaestiones ad Thalassium I-LV* [CCHSG, 7], ed. C. LAGA, C. STEEL, Brepols, Turnhout 1980, 359).

<sup>3</sup> Aristóteles afirma que se debe tratar de corregir al amigo que comienza a apartarse de la virtud (Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, IX, 3; 1165b), corrección que se parece a estas “heridas del amigo” de la *Quaestio*.

<sup>4</sup> Cfr. Pr 27,6. Entre los textos bíblicos en los que se contienen enseñanzas sobre la amistad, V. EPP, *Amicitia: zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, A. Hiersemann, Stuttgart 1999, 7-9, señala el libro de los *Proverbios*, resaltando en concreto este proverbio; Epp realiza una interesante presentación de la amistad en el periodo tardoantiguo, pero, desafortunadamente, se centra sólo en autores de lengua latina: Cesareo de Arles, Casiodoro, Isidoro de Sevilla y Gregorio Magno.

Pensamos que no se puede deducir de estas alusiones a amigos traidores o infieles que Máximo tenga una visión negativa de la amistad *tout court*, y tampoco nos parece acertado afirmar que traslucen una visión negativa de la amistad que sería propia de la cultura bizantina.<sup>1</sup> Es cierto que los bizantinos tenían una visión un tanto utilitarista de la amistad, según la cual al amigo se recurría en busca de ayuda en situaciones difíciles;<sup>2</sup> esto se aprecia en el epistolario maximiano, pues muchas de sus cartas consisten en peticiones de favores a personajes importantes en beneficio de amigos en apuros. En consecuencia, cuando una persona caía en desgracia y perdía sus contactos influyentes, podía ser abandonado por los que antes eran sus amigos, que ya no lo verían como un apoyo útil; los lamentos de Máximo por los que abandonan a sus amigos en momentos de dificultad pueden ser una crítica a esta lacra. Sin embargo, parece que Máximo considera que este último extremo es tan sólo una corrupción de la amistad, al que se llega cuando el hombre adopta el amor propio y la búsqueda del placer como norma de conducta,<sup>3</sup> pues ese comportamiento no permite vivir el ideal de la amistad, que exige considerar como el bien más alto la unión con Dios y los bienes espirituales.

### III. LA AMISTAD SANADA

El Confesor no se limita a señalar esa inestabilidad de lo humano, sino que asegura que quien trata de cumplir la ley de Dios puede superar esa inestabilidad y convertirse así en un amigo leal:

Sólo quienes custodian de modo irreprochable los mandamientos y las personas nobles iniciadas en los divinos juicios no abandonan a los amigos sometidos a la prueba por permisión divina (τοὺς κατὰ συγγώρησιν Θεοῦ πειραζομένους). En cambio, los que desprecian los mandamientos y no están iniciados en los divinos juicios cuando el amigo tiene prosperidad, disfrutan con él, pero cuando, probado, sufre, lo abandonan. En algunas ocasiones incluso se ponen con el enemigo.<sup>4</sup>

Al igual que los primeros pensamientos se inspiraban en el *Libro de los proverbios*, continuamente citado, la reflexión presente recuerda al libro de Job, rodeado de respeto cuando todo le va bien en la vida, pero abandonado incluso por su mujer<sup>5</sup> cuando por permisión de Dios es tentado por Satán. Los que cumplen los mandamientos han puesto a Dios como lo más importante de su vida, y no

<sup>1</sup> MULLETT, *Byzantium: a friendly society?*, 10-14, sale al paso de esta última tesis, formulada por Kazhdan (A.P. KAZHDAN, *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Dumbarton Oaks, Washington 1982, 28), respondiendo con acierto a los argumentos presentados por éste: según Mullett, Kazhdan extrapolaría unas afirmaciones aisladas de Juan Cecaumeno, autor bizantino del siglo XI. Mullett, en cambio, apoyado en diversos textos muestra la importancia que tenía la amistad en la vida ordinaria en Bizancio.

<sup>2</sup> Cfr. MULLETT, *Byzantium: a friendly society?*, 13-14, quien reconoce que los bizantinos tenían una visión frecuentemente utilitarista de la amistad.

<sup>3</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESOR, *Epistula 2* (PG 91, 396 D – 397 A).

<sup>4</sup> IDEM, *Capita de charitate*, IV, 97 (CERESA-GASTALDO, 236).

<sup>5</sup> Cfr. Jb 2,9.

buscan ya la amistad por los beneficios mundanos que pueda reportarles, sino porque es un modo de vivir la caridad mandada por Dios, y por ello no se apartan del amigo cuando éste cae en desgracia, sino que permanecen fieles.

Los roces o enfrentamientos que surgen en la convivencia pueden irritar a una persona y llevarle a romper una antigua amistad, pero Máximo invita a superar esa tentación, diciendo:

No tiene todavía la impasibilidad quien no puede pasar por alto el defecto del amigo, ya se trate de un defecto real o de uno aparente, en el momento de la prueba (διὰ σύμβασιν πειρασμοῦ). Pues las pasiones que atenazan el alma, conmovidas, ciegan la inteligencia y no le permiten discernir a la luz de la verdad, ni diferenciar lo mejor de lo peor. Por tanto, tal persona no consiguió en verdad todavía la caridad perfecta, que echa fuera el temor del juicio.<sup>1</sup>

La impasibilidad lleva a perdonar siempre en esas ocasiones, guardando el precepto de la caridad y con él también la amistad.<sup>2</sup> Además, quien no ha alcanzado la impasibilidad, cuando se siente ofendido en la convivencia, se aíra contra el amigo imputándole a él toda la culpa, pues tiene la inteligencia ofuscada por las pasiones y por el amor propio.<sup>3</sup> La indicación temporal “no tiene todavía la impasibilidad” supone un proceso que comienza con la vida alejada de Dios y por medio de la lucha llega hasta la virtud; este proceso es una curación de las heridas infligidas por el pecado a la naturaleza humana, por lo que en diversos textos el Confesor alude a la mejora interior con el léxico de la medicina: el pecado hiere al hombre o clava el alma a las pasiones;<sup>4</sup> con la gracia y la lucha el hombre se cura, sana.<sup>5</sup>

La afirmación de que es necesario cumplir la ley de Dios para ser un amigo fiel puede relacionarse con la doctrina aristotélica de que en realidad sólo los hombres virtuosos pueden cultivar la amistad, si bien las motivaciones y los matices del pensamiento son diversos en Aristóteles y Máximo.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 92 (CERESA-GASTALDO, 234); SHERWOOD, *The ascetic life*, 266 n 243, observa que Máximo cita al final del pasaje el texto bíblico 1Jn 4,18.

<sup>2</sup> Máximo exhorta a vivir la caridad y a evitar el odio ante la agresión también en el *Liber asceticus*, 133-173 (VAN DEUN, 15-23).

<sup>3</sup> Muchos pasajes de los *Capita de charitate* explican que la impasibilidad se alcanza por medio de la oración y la mortificación (cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 48-49; CERESA-GASTALDO, 214). La impasibilidad se pone aquí en relación con el perdón del prójimo, pero en realidad suele emplearse en un sentido más amplio, que abarca también el dominio del deseo de los bienes terrenos; Máximo suele referirse a la superación del odio con la noción de caridad, y a la superación del deseo de bienes terrenos con la noción de templanza, vinculando así la primera virtud con el dominio del apetito irascible, y la segunda con el dominio del apetito concupiscible (cfr. L. THUNBERG, *Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, C. W.K. Gleerup – E. Munksgaard, Lund 1965, 312-315).

<sup>4</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 6, 16-21 (LAGA, STEEL, 69).

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 1, 26-31 y 5, 18-19 (LAGA, STEEL, 47-49 y 65).

<sup>6</sup> Aristóteles piensa que la amistad consiste en querer el bien del amigo por el amigo (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII, 2; 1156a), cosa que sólo puede hacer con acierto el hombre virtuoso que sabe cuáles son los verdaderos bienes; y además considera que la amistad entre los hombres virtuosos es duradera, pues la virtud es algo estable, mientras que la amistad basada en la utilidad

## IV. LA AMISTAD TRASCENDIDA EN CARIDAD

Máximo conoce y acepta la distinción entre caridad (*ἀγάπη*) y amistad (relación entre los *φίλοι*). Un buen ejemplo de ello es *Capita de Charitate*, I, 71:

La caridad perfecta no separa la única naturaleza humana según sus diversas opiniones, sino que teniendo en cuenta ésta siempre, ama a todos los hombres por igual. Ama a los esforzados como amigos, y a los perezosos como enemigos (τούς μὲν σπουδαίους ὡς φίλους, τοὺς δὲ φαύλους ὡς ἐχθροὺς ἀγαπᾷ), beneficiándoles, tratándolos con magnanimidad y soportando lo que éstos le hagan, no considerando el mal en absoluto, sino padeciéndolo en su favor, si la ocasión lo requiere, para convertirlos en amigos (ἵνα καὶ αὐτοὺς ποιήσῃ φίλους), si fuera posible. Y, si no es posible, no se aparta de sus disposiciones, mostrando los frutos de la caridad siempre por igual a todos los hombres. Por eso también nuestro Señor y Dios Jesucristo, mostrando el amor que nos tiene, padeció por toda la humanidad, y concedió a todos por igual la esperanza de la resurrección. Aunque cada uno se hace a sí mismo digno de alabanza o de reprensión.<sup>1</sup>

La caridad ama a todos por igual por ser hombres, ya sean esforzados o perezosos. Pero esa universalidad no se puede aplicar a la amistad, ya que a los esforzados hay que amarlos como amigos (*φίλοι*), mientras que a los perezosos tan sólo como enemigos (*ἐχθροί*). Subyace aquí por tanto la idea de que la amistad sólo puede existir entre quienes viven virtuosamente, y consiste por tanto en una benevolencia entre los semejantes.

Máximo introduce también el matiz de que la caridad lleva a soportar los malos tratos de los enemigos, con la intención de convertirlos en amigos.<sup>2</sup> El Confesor piensa que Cristo llevó a la práctica esta caridad perfectamente en su pasión, en la que no sólo no se airó contra sus perseguidores, sino que obtuvo una salvación que ofrece a todos por igual.

Ahora bien, el Confesor opina también que existe una vinculación muy estrecha entre caridad y amistad, hasta el punto de que puede decirse que la amistad de un buen cristiano hacia otro está subsumida en la caridad. Esto explica que Máximo pueda decir: «Lo que separa de la caridad del amigo es lo siguiente: envidiar o ser envidiado, perjudicar o ser perjudicado, deshonar o ser deshon-

o el placer desaparece cuando el pretendido amigo deja de ser útil o de proporcionar placer (*ibidem*, VIII, 3; 1156a).

<sup>1</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, I, 71 (CERESA-GASTALDO, 76),

<sup>2</sup> De hecho, *ibidem*, IV, 90 (CERESA-GASTALDO, 234), afirma que el objetivo de la paciencia caritativa con el prójimo, con la que el hombre imita a Dios, es unir a los malos con el bien por naturaleza, para que ellos se hagan buenos. El que ha sido hecho bueno ya puede ser amigo del que es bueno, al que se ha hecho semejante, mientras que antes podía ser tratado con caridad, pero no con amistad, pues faltaba esa semejanza. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia*, 247, recuerda que también Clemente de Alejandría aconseja tratar con humanidad a los enemigos para que dejen de serlo (cfr. *Strommata*, II, 19, 102, 4). Clemente se interesa más por la amistad del hombre con Dios que por la amistad entre los hombres, pero tratando de la primera gusta de describir que debe recorrer un camino ascendente, de progresiva perfección.

rado, y las sospechas. ¡Ojalá no hubieras hecho ni padecido nada de esto, y no estuvieras separado por ello de la caridad del amigo!». <sup>1</sup>

Lo que nutre el amigo hacia el amigo en este texto es la caridad (ἡ τῶν φίλων ἀγάπη), no el amor de amistad; pero, al mismo tiempo, esa cordialidad llamada aquí caridad puede ser dañada e incluso desaparecer, rasgos que no parecen pertenecer a la caridad, que de por sí es universal e inmovible, sino más bien a esa reciprocidad que es propia de la amistad y que resulta dañada cuando una de las partes no cumple lo que se espera de ella. Máximo retoma aquí la perspectiva sapiencial, es decir, la descripción sentenciosa de la experiencia vital, como se aprecia en la presentación pormenorizada de las causas que pueden provocar una ruptura de la cordialidad. Esta caridad del amigo es vista como máximamente amable, y su pérdida es considerada un motivo de tristeza: la pérdida de la amistad daría lugar a una caridad obligada, sin afecto, casi necesariamente fría. <sup>2</sup> Al mismo tiempo, Máximo es consciente de que la amistad sin caridad desaparece con facilidad, y de que la caridad auténtica lleva a una relación cada vez más estrecha y generosa con los demás. <sup>3</sup> Pensamos que un buen modo de explicar esta relación tan rica es que lo natural debe ser conservado en el paso a lo sobrenatural, y que debe dejar que lo sobrenatural lo transforme y eleve. <sup>4</sup>

La fusión estrecha entre amistad y caridad reaparece en *Quaestiones ad Thalassium*, 64. Esta larga *Quaestio* comenta el libro de Jonás, y en el pasaje que nos ocupa ve en los tres días que Jonás tarda en atravesar la ciudad de Nínive una referencia a las tres leyes que debe cumplir la Iglesia y toda alma en su camino hacia la perfección: la ley natural, la ley escrita y la ley de la gracia. <sup>5</sup> Máximo expone que la ley natural lleva a querer para todos los hombres el bien que corresponde a su naturaleza; la ley escrita lleva a querer para todos lo mismo, evitando así las discriminaciones, y añade además la benevolencia de “querer a los demás como a uno mismo”.

<sup>1</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 21 (CERESA-GASTALDO, 203). Ceresa-Gastaldo ofrece en la nota 13 la útil explicación de que μήποτε con indicativo aoristo y perfecto expresa un deseo irrealizable en el pasado, y con el indicativo presente un deseo irrealizable en el presente, y concluye que: «dalla stessa struttura sintattica della proposizione ottativa si scorge quindi la profonda speranza umana di Massimo, venata di un giustificato pessimismo».

<sup>2</sup> El Crisóstomo también considera incompleta la caridad que no se manifiesta en amistad (cfr. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia*, 280).

<sup>3</sup> Un buen ejemplo de esta importancia de la caridad sobrenatural lo encontramos en MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula 27* (PG 91, 617 B-D), donde podemos leer: «Los que son según el mundo, tras establecer la caridad entre ellos, necesitan estar corporalmente presente el uno al otro para conservarla, a causa del olvido, que devora por naturaleza todo deseo basado en realidades sólo corporales; con este deseo suele marchitarse también el recuerdo de los que están así dispuestos recíprocamente. [...] Los que están unidos recíprocamente según Dios con el vínculo de la caridad de forma indisoluble, ya estén juntos o separados, refuerzan el vínculo de la caridad; pues tienen ésta en sí mismos gracias a Dios, que es la caridad y que da a los que son dignos la potencia para amar».

<sup>4</sup> Un pasaje maximiano en el que se explica esta relación de modo paradigmático es MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 59, 55-64 (LAGA, STEEL, 47-49): «Por tanto, la gracia del Espíritu Santo no realiza [...] los carismas sin la disposición y el hábito receptivo de cada uno. Además el hombre no posee ninguno de los bienes enumerados por su capacidad natural sin la potencia divina».

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 64, 725-812 (LAGA, STEEL, 233-239).

Al llegar a la caracterización de la ley de la gracia, Máximo afirma que impone imitar a Dios, que se hizo hombre para redimir al hombre, enemistado con Dios por el pecado, y para divinizarlo, y explica que esta imitación consiste no sólo en soportar a los demás en atención a la naturaleza común y en amarlos como a uno mismo, sino también en amarlos incluso más que a uno mismo, hasta el punto de estar dispuesto a morir en beneficio de los demás. De ese modo, concluye el Confesor, se lleva a la práctica lo que el Señor considera la más grande manifestación de amor, es decir, morir por el amigo.<sup>1</sup>

El hecho de que san Máximo hable de “la ley de la gracia” (‘Ο δὲ τῆς χάριτος νόμος) indica que no se trata de una exigencia meramente natural, sino que se pone al alcance del hombre, y por tanto se hace exigible, sólo cuando el hombre recibe la gracia de Dios. La “imitación de Dios” (αὐτὸν ... μιμεῖσθαι τὸν θεόν) en la que consiste la ley de la gracia es concepto central en la tradición cristiana. Se puede seguir su recorrido por san Pablo, Orígenes y los textos mistagógicos, por citar tres ejemplos, y el mismo Máximo lo emplea en otros pasajes.<sup>2</sup>

El ejemplo de Dios es desglosado en varias acciones. El motor de todas ellas es la “caridad” (ἡγάπησεν), que se hace más esplendorosa porque recae sobre quienes se han hecho enemigos por el pecado.<sup>3</sup> La enumeración de esas acciones sigue el doble movimiento de anonadamiento de Dios, que se hace hombre y, encarnado, no rechaza apropiarse de nuestra condenación, es decir, recibir el castigo que merecemos por nuestros pecados.

Máximo inicia la explicación del modo en que el hombre imita a Dios con la referencia a la ley del intercambio, empleada muchas veces en su obra: el hombre está llamado a divinizarse por gracia en la medida en que Dios se ha humanizado por dispensación salvífica.<sup>4</sup> Es claro el contexto cristológico en el que se mueve esta exigencia de divinización, que, como señala Garrigues,<sup>5</sup> es central en la teología de san Máximo. El Confesor retoma luego el progreso a través de las tres leyes, mencionando las exigencias de cada una de ellas: la ley natural exige soportar a los otros conforme a la naturaleza; la ley escrita impone querer

<sup>1</sup> *Ibidem*, 64, 777-793 (LAGA, STEEL, 235-237). Máximo cita Jn 15,13. EPP, *Amicitia*, 234-298, trata sobre la amistad como relación espiritual, es decir, como relación amistosa y abierta a los bienes sobrenaturales entre cristianos, y comienza este capítulo afirmando que en las palabras del Señor recogidas en Jn 15,12-17, se reúnen todos los rasgos de la amistad espiritual: Cristo que se entrega es el ejemplo que es preciso imitar, apoyándose en la gracia que Dios da a sus elegidos, y que lleva al agradecimiento y a compartir la misión evangelizadora de Cristo.

<sup>2</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 8 (PG 91, 92 A). La visión cristiana choca aquí con la pagana, pues Aristóteles, aunque dice que la amistad lleva a querer el bien del amigo, excluye de entre esos bienes el “hacerse un dios”, que provocaría la separación del amigo, al no poder los hombres ser amigos de los dioses (cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII, 7; 1159a).

<sup>3</sup> Sobre la transformación de los enemigos en amigos gracias a la caridad trata también MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, I, 71 (CERESA-GASTALDO, 76).

<sup>4</sup> Cfr. IDEM, *Quaestiones ad Thalassium*, 22, 104-107 (LAGA, STEEL, 143).

<sup>5</sup> Cfr. J.M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Beauchesne, Paris 1976, 114-116, quien explica que la divinización en el pensamiento maduro de san Máximo es dejar que Cristo nazca en el alma, convirtiéndose así en hijo adoptivo de Dios, y vivir conforme a esta nueva identidad.

al prójimo como a uno mismo de modo espiritual; la ley de la gracia obliga a cuidar de los demás más que de nosotros mismos de modo divino, deber que culmina en el gesto supremo de dar la vida por el amigo.

En la descripción de las exigencias de la ley de la gracia reaparece el vocabulario de la amistad. Esta es relacionada con la mayor muestra de caridad, es decir, dar la vida. De nuevo reaparece la unión entre amistad y caridad que vimos en *Capita de charitate*, IV, 21. Y de nuevo esta fusión entre amistad y caridad es descrita como una cima: los *Capita de charitate* compadecen a quien decae de esa caridad, separándose de ella; y la *Quaestio* sitúa esa unión en lo más alto del progreso espiritual. El término “amigo” aparece en una frase tomada de la Escritura, en concreto de las palabras con las que el Señor alude a su próximo entrega en la Cruz por sus amigos, los Apóstoles.

## V. CONCLUSIONES

Máximo el Confesor describe la amistad como una relación afectuosa entre los que tienen una misma naturaleza. En esta definición ya se aprecian diferencias con la doctrina de Aristóteles, quien no pone el punto de contacto en la naturaleza, sino que insiste en que los amigos deben ser semejantes por la virtud. Además, Máximo piensa que la amistad debe unir a todos los hombres, pues todos poseen una misma naturaleza, que debe llevar a un mismo modo de pensar, y están llamados a vivir la caridad, que es universal; y que se hace capaz de cultivar la amistad quien cumple la ley de Dios, más que quien posee la virtud. Las fuentes de las enseñanzas del Confesor deben buscarse más bien en la Escritura; de hecho, seis de los catorce textos son reflexiones sobre una máxima escriturística. El monje bizantino dedica más atención a la amistad en sus primeras obras, de las que proceden doce de los catorce textos, y sólo habla de ella en las obras destinadas más especialmente a la formación de los monjes. La amistad es una realidad natural llena de bondad, y los hombres, aunque suelen mostrarse incapaces de llevarla plenamente a la práctica, especialmente en la sociedad bizantina impregnada de utilitarismo, pueden cumplir con más fidelidad sus exigencias con la ayuda de la ley de Dios, e incluso llegar a la forma más perfecta de entrega a los demás, caracterizada por la fusión entre amistad y caridad. Máximo piensa que Cristo es modelo de esa entrega perfecta y por tanto de esa amistad sublimada gracias a la fusión con la caridad, y que el hombre puede seguir ese modelo con la ayuda de la gracia.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> FOLLON, MCEVOY, *Sagesses de l'amitié*, 73-77, caracterizan la amistad cristiana frente a la pagana por cinco rasgos: la referencia a modelos bíblicos, el protagonismo de Cristo que vive en la Iglesia y en el cristiano, la centralidad de la humildad y el perdón, el empleo de la Trinidad como modelo de amistad, la referencia al horizonte escatológico donde se realizará plenamente la amistad ahora sólo incohada. Los tres primeros rasgos aparecen también en las reflexiones del Confesor. Pero Máximo, en nuestra opinión, da más relieve a la posesión de una misma naturaleza como fundamento de la amistad.

## ABSTRACT

Máximo el Confesor trata el tema de la amistad en algunos de sus escritos, especialmente en *Capita de charitate*. Este aspecto del pensamiento del Confesor todavía no ha sido estudiado. Máximo fundamenta la amistad en la bondad de la naturaleza humana. Sin embargo, consciente de las heridas que ésta ha recibido como consecuencia del pecado, exhorta a sus lectores a luchar esforzadamente contra el pecado y a mejorar su vida espiritual, para hacerse así también capaces de una amistad más perfecta. En opinión de Máximo, la amistad debe incluir también la caridad, en la que las características naturales de la amistad no desaparecen, sino que se elevan a un plano superior: la amistad se abre así a la entera humanidad, se hace más estable y se enriquece con la capacidad de perdonar.

Some Maximus' writings, like *The four centuries on Charity*, contain several thoughts about friendship. This field of Maximus' thinking has not yet been studied. Maximus grounds his ideal of friendship on the goodness of human nature. But, conscious of the wounds that this nature has received from sin, encourage his readers to improve their spiritual life, in order to become capable of more perfect friendship. According to Maximus' thought, friendship must evolve to charity, in which its natural characteristics will not disappear, but will be opened to the whole of humanity, and will be enriched with a stronger stability and with the capacity to forgive.