

LA PARADOJA DEL HOMBRE, SEGÚN GREGORIO DE NISA

Esta ponencia pretende completar la aproximación a la Antropología Teológica que, de modo comparativo, se llevó a cabo en los comentarios al "Cantar de los Cantares" de Orígenes y Gregorio de Nisa¹. Con esto se intenta abrir los resultados obtenidos y sus respectivas coincidencias y diferencias en torno a la comprensión de la realidad de la gracia, relativa a una obra, hacia la totalidad del pensamiento del autor por una "lectura globalizada del texto". Tal lectura queda todavía inconclusa en cuanto a los presupuestos hebreos y griegos en la mencionada obra origeneana². En lo que se refiere a Gregorio, se ha logrado un esbozo de síntesis de los elementos obtenidos en la obra gregoriana -partiendo de un prolongado análisis histórico crítico del *In Canticum*-, que se ofrece a continuación³.

Gregorio de Nisa, sin duda, aporta una riqueza antropológica, que ha sido estudiada con frecuencia desde diversas perspectivas teológicas⁴. Sin embargo, entre los resultados multifacéticos, encontrados hasta el momento, extraña la poca atención, prestada al vocablo *χαρις* como tal, siendo éste, aunque no bien visto por los estudiosos a nivel patristico, aquella voz que desde Pablo articula el contenido propiamente tal de la Antropología Teológica. Distinto es lo que sucede en Orígenes, quien no parece trascender el uso tradicional, más

¹Los resultados han sido expuestos en el reciente VI. Colloquium Origenianum en Chantilly/Paris bajo el título: *Orígenes y Gregorio de Nisa, In Canticum*.

²El estudio de estos presupuestos se prevé según el proyecto FONDECYT/93. Cf. "La gracia sobreabundante". *Aproximaciones a la relación "hombre-Dios", según Orígenes*. SEMINARIOS DE FILOSOFÍA Volumen especial (1993) 33-52.

³La publicación de los resultados de la prolongada investigación, llevada a cabo al respecto recientemente en la "Forschungstelle Gregor von Nyssa", Münster y en el AUGUSTINIANUM, Roma, está por finalizarse. Los textos gregorianos se citan según las ediciones críticas disponibles, principalmente, de la edición de W. Jaeger (GNO).

⁴Según Ma. M. BERGADÁ, *La concepción de la libertad en el "De hominis opificio" de Gregorio de Nyssa*. Strom 24 (1968) 243. "mucho es lo que queda aún por explorar en un campo tan vasto, tan rico y tan pleno de sugerencias". -Son relevantes los descubrimientos recientes de la influencia de la retórica en el pensamiento del Niseno-. Cf. H. M. MEISSNER, *Rhetorik und Theologie Der Dialog Gregors von Nyssa De Anima et Resurrectione*. (Patrologia, Beitrage zum Studium der Kirchenväter, I) Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1991.

bien pneumatológico, del significado de este vocablo, Gregorio atestigua no sólo una mayor frecuencia de este término, que ubica a la *χαρις* entre las palabras suyas más usadas, sino también parece articular un contenido con matices llamativamente novedosos. Tal impresión despierta, a su vez, la curiosidad por saber qué implicaciones se desprenden de tales datos para la Antropología teológica propiamente gregoriana⁵.

La prolongada dedicación a la obra de Gregorio -en su totalidad- ha permitido descubrir, unas facetas significativas, entre las cuales un hecho adquiere relieve cada vez mayor -lo que no sucede en Orígenes debido a una cierta despreocupación por la dimensión estética de su reflexión teológica-⁶, la frecuente interrelación de la *χαρις* con la belleza, el bien y la verdad, estos trascendentales que como “vestigios del ser” compenetran la realidad, sin confundirse con ella⁷. Por el contrario, ellos conservan tanto su peculiaridad -en cuanto diversidad de contrarios en la unidad- como la índole propia de relaciones totales⁸.

Los elementos descubiertos en la argumentación del Niseno se radicalizan en su conjunto, y conforman una estructura polar, donde confluyen dos hechos, que cabe sintetizar a modo de Hans Urs von Balthasar⁹.

⁵Queda por verificarse en qué medida es constatable un desarrollo en la comprensión de la *χαρις* por el autor, -tomando en cuenta la dificultad, que presenta la ubicación cronológica de sus obras-, a partir de las citas en obras correspondientes a la juventud o la madurez, o si no vale aquí lo mismo, lo que sostiene H. Crouzel respecto de Orígenes: un autor difícilmente cambia en lo que se refiere a su visión fundamental teológica. -En este sentido se hace cuestionable también la frecuente división de la obra gregoriana en escritos místicos, antiheréticos, etc. En efecto, puede encontrarse en el EUN mucho material místico entretrejado profundamente con una aguda polémica antiherética.

⁶Cf. H. CROUZEL, *Origène et Plotin*. Paris 1991, 231.

⁷A. CAPBOSCQL. *El Bien siempre mayor y sobreabundante (In Cant. 174,16). Aproximación al nexo entre belleza, bondad y verdad en el pensamiento teológico de Gregorio de Nisa. IN CANT. OR V-IX (ANALES, 43)*. Santiago de Chile 1992.

⁸Así lo permite apreciar, sobre todo, el frecuente uso de *παντα* y *ολον*. A causa de esta comprensión me distancia del reciente estudio sobre la realidad de la gracia de V. E. F. HARRISON, *Grace and human freedom according to St. Gregory of Nyssa*. (Studies in the Bible and Early Christianity, 30) New York 1992, como también de la comprensión de la polaridad de la autora. Cf. IDEM, *Male and female in Cappadocian Theology*. JTS 41 (1990) 441-471.

⁹Es impresionante la influencia, que ejerció Gregorio de Nisa sobre H. Urs von Balthasar, en lo que se refiere a la polaridad.

1. El ser, que existe como totalidad en los entes, y que puede revelarse expresando, de modo oportuno, la significación que implica el ente que se encuentra en la luz absoluta y puede ser leído e interpretado.

2. La unicidad indivisible del ser, que se manifiesta en cuanto totalidad en la singularidad de un ente¹⁰.

Las tensiones, originadas por ambas polaridades, remontan a aquella otra polaridad, que traspasa tanto el "espíritu" y el "cuerpo" como los respectivos ámbitos, que ellos sintetizan: la polaridad de lo "creado" con respecto a lo "increado"¹¹.

De ahí que Gregorio, más que Orígenes y otros autores, preste peculiar atención a la tensión fundamental, generada por el vínculo entre dos polos sobresalientes: el hombre con Dios. Estos polos se encuentran, por esencia, en una desproporción total de uno con respecto del otro, sin que se rompa su relación. De tal modo, el Niseno, más que en cada uno de los polos por separado, se fija en lo que sucede "entre" ambos. Este "entre" surge, sin duda, a partir de un polo *en* el otro; ello induce a Gregorio a concebir su interrelación como una "paradoja": el hombre necesita de la gracia de Dios para autorrealizarse, pero sólo puede recibirla gratuitamente.

Para vislumbrar una intelección adecuada de esta paradoja y su solución, tal como la proyecta Gregorio, cabe realizar una inversión metodológica con respecto a lo llevado a cabo en Orígenes: contraria a una aproximación más bien secuencial, "desde el hombre": en Gregorio el movimiento interno circula "desde la totalidad", tanto en torno a la verdad del hombre como a la de Dios, pero se detiene en aquel momento, donde la tensión se acrecienta al máximo a causa de la desproporción entre ambos polos, sin que el y, que constituye su nexa, se destruya: la persona del Mediador. Veamos algunos aspectos en detalle:

¹⁰ Cf. ABL 40,24-48,7.

¹¹EUN II, 127,7-8; 209,19-21.

1. El hombre

Para Gregorio, el hombre es un ser situado en el mundo como un todo unificado desde dentro, que se realiza en cuanto imagen en relación con el arquetipo divino.

a. El hombre un ser en el mundo

El hombre es por naturaleza un ser, que se relaciona con su fin último, definido éste tanto *τελος* cuanto *σοκπος*¹². Sea que esta relación se proyecte como dinámica propia del hombre, en breves dístoles¹³, o con un ritmo más extenso¹⁴, siempre apunta a una meta, dada con la misma creación, que trasciende su situación en el mundo, tanto en lo que se refiere a su ser cuanto en su acción. Esta meta, a la cual todo hombre tiende por naturaleza, es el *verdadero bien*, que el ser humano anhela con un deseo ilimitado en cuanto *bello*.

Pero, como todo ser que es parte de la creación tiende a lo que es afín por naturaleza y ninguno de los seres, una vez salido de sí mismo, permanece en el ser, ni el fuego, ni el agua; cada uno permanece en sus *proprios límites* naturales y se mantiene en sus confines, si sale de sí. Esto se verifica por nuestros sentidos: los ojos no pueden tener la función de los oídos. Por eso, ninguna creatura puede salir de sí mismo, por mucho que se esfuerce por trascender en la contemplación del ser; conoce en el espacio y tiempo, pero no lo supera. Así el hombre piensa siempre en todo concepto que encuentra el intervalo espacio-tiempo, ligado a lo que piensa. Este intervalo -diástema- no es otra cosa que la creación misma.

¹² INSOR 25,11. OP HOM 1,16.

¹³ MORT es tal vez el ejemplo más claro, pero no faltan rasgos nítidos en otros escritos gregorianos.

¹⁴ Es impresionante tal movimiento en INSC e IN CANTICUM. La mayoría de los autores se dedica a ahondar en uno de los movimientos, suponiendo al otro o simplemente desconociéndolo. Gaith habla de un movimiento de "trascendencia e inmanencia"; Boer del "horizontal y vertical"; Leys se contenta con "la entrada"; Crouzel repite a Daniélou: "extase e instase"; Balthasar, finalmente, proyecta la extensión temporal-díastema -en relación con la imagen. Eso lo permite apreciar hasta el análisis detallado de la exégesis gregoriana, cf. F. DUNZEL, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese, 32) Tübingen 1993.

Parece darse, entonces, una contradicción entre el deseo ilimitado del ser humano, relacionado con su fin último, y los confines concretos, brindados por la naturaleza humana. De hecho, la argumentación gregoriana se presta para pensar en tal sentido. Sin embargo, el Niseno emprende un camino distinto, no de contradicción, sino de "oscilación". Puede apreciarse a lo largo de la obra gregoriana su peculiar confianza en la bondad del hombre y de la creación, que justifica tal camino.

Gregorio admira profundamente la hermosura creacional, tal como se revela a partir de los vestigios, este "algo", esta "gota" que se ve, siente, percibe y de cuya plenitud nos hacemos nuestras conjeturas, a modo de imágenes, que proyectamos respecto del sol en las noches, que permanecemos en vela. Estas conjeturas, sin embargo, se tornan superfluas tan pronto como aparece el sol mismo, y su doxa. Ahí se descubre, en relación con Aquel, que es glorioso por esencia, "la gracia de la gota" a partir de la totalidad.

Pero cabe afinar: cuando Gregorio se refiere al hombre, piensa en la naturaleza humana como tal, consistiendo ésta en una inexistencia de múltiples individuos, a modo de la estructura referencial del ser en sus vestigios. El ser total es participado, pues, por personas con características individuales reconocibles siempre como tales. El Niseno lo ilustra con las frecuentes menciones a Pedro y Pablo, quienes, de tal forma, comparten la misma naturaleza humana y por lo mismo se debería hablar de ellos en singular, y sólo un mal uso del idioma explica el plural, que se les aplica¹⁵. Mas, ¡cuánto se esfuerza el Niseno por conservar la índole "misteriosa" de la realidad!, pese a la logicidad de su argumentación: muchos individuos existen en el "un hombre" y la *μία φύσις* no crece por los *ἰδιότητες*. ¿Cuál será el trasfondo de esta idea? ¿El realismo platónico?¹⁶ o ¿el misterio trinitario? Por el momento esta pregunta queda abierta.

¹⁵ Son numerosas las veces, en que aparece el mismo ejemplo en la obra gregoriana. Cf. EUN II 167,20-24.

¹⁶ Contra tal suposición del "realismo platónico" R. Hübner se rebela con razón. Tan sólo me parece, que el estudioso, enmarcando su orientación por el neto método histórico-crítico, descalifica a supuestos defensores de esta teoría, que no lo son, y lo que unos tímidos esfuerzos de contradecir a Hübner (Balas, Canévet) logran rectificar sólo a modo de sugerencia. A mi manera de ver, Hübner no alcanza a comprender un pensamiento especulativo de tal envergadura como lo es el de Gregorio a causa de su opción metódica, consecuentemente aplicada. Pero, es, sobre todo, el hecho de que el autor no presta debida atención a la dimensión trinitaria, inherente de la argumentación

Además, el hombre, igual que la creación, es comprendido como mutable en su estructura compleja a causa de origen propio. Esto significa que el ser humano puede mantenerse en el ascenso hacia el bien no por su propia naturaleza, sino sólo por “la gracia de Aquel, quien es la fuerza”. Esta apertura hacia el verdadero bien, el deseo por lo bello, la necesidad de la ayuda, ya son gracia, porque “una *sola gracia* se extiende por toda la creación al mezclarse lo de abajo con lo de arriba”¹⁷.

Junto con tal apertura ilimitada de una naturaleza limitada y la capacidad efectiva para el ascenso hacia el fin último, que echa nueva luz sobre la polaridad del hombre en el mundo, a partir de la verdadera bondad y belleza ya presente en la realidad creada a modo de “gota”, Gregorio remonta al ser humano hacia su interior.

b. El hombre interior

Cuando Gregorio hace entrar al hombre en sí mismo, cambian sus categorías antropológicas de modo significativo, aunque conserva su tendencia a identificar el hombre individual con el género humano. Tal descenso lleva, pues, al *santuario interno*, al interior del alma *αδύτου*, que “no es algo construido por mano humana, porque consiste en las cámaras secretas de nuestro corazón, en la medida, en que éstas se cierran frente al mal”¹⁸.

Cabe no olvidar que si Gregorio habla del hombre exterior e interior, que identifica con el hombre carnal natural-psíquico¹⁹ y espiritual, se trata de tres maneras de vivir, en cuanto a relaciones totales²⁰. Aquí está en juego, sin duda, una visión paulina más bien teológica, lo que puede apreciarse en la afirmación, de que el paso del hombre carnal al espiritual se produce por el Evangelio, ya que “por la fe pasan de su existencia carnal a la existencia en el espíritu”, es decir llegan a ser “pneuma”, según Jn 3,6. Al practicar esta distinción, el Niseno recurre para su interpretación tanto a Pablo como a Orígenes.

gregoriana, que le hace contentarse a Hübner con las cáscaras de una verdad decisiva y de la calidad de un diamante.

¹⁷ CAT 6,41.

¹⁸ Cf. OR DOM 2.

¹⁹ OP HOM 8.

²⁰ OP HOM 148,8; 142,28.

De hecho, Gregorio hace suya la interpretación paulina, hasta cierto punto origeneana del hombre carnal y espiritual, e insiste en que como "carnal" el hombre está sujeto a la pasión, la materia, la muerte; y que en cuanto "espiritual", es aquel que no se deja oprimir por el peso del cuerpo, pues tiene la inteligencia impregnada de pensamientos elevados y agrega, el hombre "animal", que está en el medio y puede unirse al uno y al otro²¹.

Con esto no se afirma, según Gregorio, que el hombre "carnal" esté privado de la operación propia del intelecto o del alma, ni que el hombre "espiritual" es extraño a la unión con el cuerpo y alma, ni que al hombre animal se le estime sin intelecto y carne. Pero, ratifica el Niseno ese nombre de la parte, que prevalece en el hombre, se atribuye a la elección hecha por el ser humano, ya que es por la *libertad* que uno se hace "carnal", "pneumático" o "psíquico", siendo aquella un regalo, una gracia²².

El "espiritual", es aquel hombre, que juzga todo y no puede ser juzgado por nadie, sin que deje de ser carnal y animal; el "carnal" no carece de alma ni de intelecto, pero es aquel quien violenta el tálamo del Padre. "El hombre espiritual juzga todas las cosas, reconoce a todos quienes han sido enriquecidos con la gracia divina y se atreve a hacer algunas inquisiciones".

Impresiona la verdad interna del hombre, que Gregorio saca a la luz, en lo que se refiere al estado interior del alma, como tapada por unos restos sombríos y sucios, a modo del campo lleno de cizaña, debajo del cual se esconde el bien. Por lo cual, el Niseno recalca especialmente, que el Hades no es un abismo geográfico, sino producto de las decisiones libres. De tal modo, el alma queda enfeetada al máximo por las pasiones y el pecado²³. Para el Niseno, el pecado no es simplemente carencia del bien, como se puede sintetizar su comprensión del mal, sino una ruptura de la armonía originaria y por esta desobediencia del primer hombre la muerte penetró en el mundo.

²¹ Cabe dar razón a J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris 1953, 128, con advertir respecto de la esclavitud social, en cuanto característica de Gregorio, que no separa jamás la miseria exterior de la alienación interior.

²² OR DOM 71,6.

²³ OP HOM 17. Cf. VIRG 299,22: a ejemplo del hierro oxidado, ejemplo tomado de la literatura clásica.

La frecuente y detenida interpretación, no sólo de Gn 3, 1s. sino, sobre todo, de Lc 15, pone al descubierto todo el rechazo voluntario por parte del hombre libre, respecto del amor incomprensible del Padre²⁴. Gregorio descubre la solicitud extrema de este amor también en las tónicas, que Dios ofrece al hombre estando éste ya fuera del paraíso: es decir, de la comunión de vida con Él y el Señor mismo de la tierra se pone bajo el yugo de la esclavitud, porque el hombre se había olvidado de los límites de su poder.

Como el “ver a Dios” es la vida del alma, la ignorancia del verdadero bien se asemeja a neblina, que oscurece la claridad visual del alma. Si la neblina crece, el rayo de la verdad no penetra impedido por la densidad de la ignorancia: la total privación de la luz hace cesar la vida plena del alma, porque la verdadera vida del alma, es su participación en Dios. Al igual que en el caso del conocimiento, se trata aquí de una relación y no de una substancia. Esta relación va adquiriendo forma propia por medio de las decisiones libres de cada uno: o llegará a ser la imagen del ídolo o la de Dios. Mientras la primera se forma a partir del hombre mismo y se opone a su ser originario perfecto, la segunda es la originaria, que se encuentra impresa en el alma como en un espejo en cuanto *imagen*. Ella está moldeada según el arquetipo divino y mirándose en el arquetipo: el alma se ve a sí misma no como idéntica, sino semejante, aunque la “imagen tiene en todas partes la semejanza con el modelo arquetípico”²⁵, y de tal modo revela el “misterio de la verdad”.

Esta *gracia antigua* Gregorio la describe con frecuencia, y pone atención en sus diversas facetas y peculiaridades como belleza divina²⁶, que se configuran a partir de su diversidad para una llamativa unidad, por cierto perijorética²⁷. De hecho, esta imagen, que parece identificarse con el *αδύτου*, consiste en un conjunto de aspectos, sintetizados en la importancia de “amar con todo el corazón”. De ahí viene el gustar, el ver toda la experiencia profunda del espíritu. Para Gregorio el hombre interior sintetiza aquella profundidad en la cual el hombre ya encuentra lo deseado como anticipación en sí, como dado en cuanto “gracia del paraíso”, aunque oscurecido por el peca-

²⁴ Cf. OR DOM 2.

²⁵ OP HOM 12.

²⁶ OP HOM 9.

²⁷ OP HOM 8.

do²⁸. Esto permite vislumbrar toda una estructura del ser humano en cuanto compuesto unificado.

c. *El compuesto unificado*

El hombre, tanto individuo cuanto naturaleza única, es un “compuesto complejo” de partes, elementos y mociones semejantes, a la vez que contrapuestos, aunque abiertos, al cual Gregorio se acerca con una mirada perspicaz para desentrañar sus elementos constitutivos. Estos se ordenan desde dentro hacia fuera, gracias a una interacción envolvente, que para el Niseno proviene de la libertad, lo cual resalta en la estructura relacional²⁹. Por eso, “la naturaleza humana ofrece una permanente elección, que, sin embargo, sólo se concreta en la medida en que la gracia le precede”³⁰.

El Niseno pone de relieve esta peculiar estructura, cuando acota, que es el “ser llamado por su nombre individual y no por la designación de la naturaleza, que el hombre se especifica como sujeto y le hace reaccionar”. Allí donde sí se trata de elementos opuestos, estos no se yuxtaponen en la *μία φύσις* -ya que ésta “no crece” o “disminuye”-, si no existe el uno en el otro enteramente. En esto, pues, consiste la perfección del hombre en “tener completo todo aspecto de la naturaleza humana”. Debido a ello, Gregorio insiste con frecuencia en que está hablando, no de realidades separadas, sino de maneras distintas para poder hacer una reflexión adecuada sobre ambos, ya que tan sólo precisan la totalidad del compuesto, y la parte designa el todo.

Cabe -entonces- fijar la atención en la realidad del *cuerpo*, que el Niseno comprende en toda su concreción como parte terrena, moldeada sobre la substancia intelectual y divina del *alma*, la que, a través de los *sentidos*, se constituye en base indispensable de la experiencia del ser a partir de la “gracia”, pues el “intelecto” -*νοερον*- sin el cuerpo no puede comunicarse³¹. A ello se debe, que Gregorio hable tanto de la “gracia de los sentidos” como de la “de la razón”. “El intelecto está en posesión de la *χαρις*, pero necesita de la constitución

²⁸ OR DOM 32,14.

²⁹ OP HOM 4.

³⁰ MACED 114,19.

³¹ OP HOM 10.

orgánica para comunicarse e intercambiarse³². De esta manera, gracias a la subordinación a la razón, todo recibe parte, de la misma gracia. Así, los múltiples elementos se constituyen en un único conocimiento³³. Resalta, sin duda, el realismo del enfoque gregoriano, con que el autor describe y celebra la bondad intrínseca de lo creado, su belleza y sus capacidades como “gracia”.

Pero Gregorio no calla las calamidades de la realidad corporal, pese a que se refiere, con frecuencia, a su “gracia” natural en cuanto belleza. El punto álgido de la miseria corporal es la muerte, cuando se extinguen las actividades propias de la naturaleza corporal. Por eso, el ser humano es mortal y caduco, por naturaleza. Pero la muerte no es otra cosa que la separación de alma y cuerpo: “la muerte” es la ausencia de la moción hacia el bien, es decir, la separación de Dios, quien es Vida.

La parte intermediaria, de singular importancia para el compuesto humano, es, sin duda, el *alma*, substancia intelectual y divina, sin figura. Como tal es creada, viva y capaz de pensar. Teniendo el liderazgo, da vida al cuerpo orgánico³⁴. Capacitado con órganos sensibles por la fuerza vital abre los sentidos a la comprensión, de tal modo, que los sentidos tienen un papel importante para adquirir la *αρετη*, bajo el control del logos. Por otro lado, el alma es inmune, pura y mira la eternidad. Gracias a la fuerza contemplativa y discerniente ella conserva en sí la imagen de la belleza divina, la “gracia”. Con tal explicación relativa a la esencia del alma, Gregorio confiesa que ha argumentado con la razón común a partir de la sabiduría de su entorno, ya que la Sagrada Escritura no se pronuncia al respecto.

El Niseno, por cierto, prefiere la distinción simple de cuerpo y alma en el hombre, el ritmo binario³⁵, a diferencia de Orígenes quien usa con mayor frecuencia el modelo tripartito de cuerpo, espíritu y alma³⁶. Mientras, según Gregorio, el cuerpo es sede del

³² OP HOM 9.

³³ OP HOM 10.

³⁴ OP HOM 4.

³⁵ M. CANEVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Etude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*. Paris 1983, 251, considera con razón este ritmo un rasgo notable de la hermenéutica gregoriana.

³⁶ H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. (Theologie, 34)* Paris 1956, 130 muestra las raíces platónicas de este modelo, que los Padres aplican en conformidad con la Sagrada Escritura. -Gregorio aporta tan sólo 7 textos de ANTIRH (cf. sobre todo, cp.36) I en EUN y I en OP HOM.

corazón³⁷ y el alma se ubica entre cuerpo y espíritu, el πνευμα, es la parte interior y superior del espíritu humano, la libre elección del hombre, que secunda al propio impulso³⁸. Este “espíritu” es la sede, donde la experiencia del hombre se abre concretamente al Espíritu Santo, como explica Gregorio, cuando interpreta 2Co 3,17, refiriéndose a Rm 8,15: “Porque el que dice, que “el Espíritu Santo nos atestigua a nuestro espíritu” no designa otra cosa sino el Espíritu Santo, quien se encuentra en la “mente” de los fieles, porque en otros muchos pasajes de sus escritos da el nombre de πνευμα a la mente -τοὺ νοῦν-, donde aparece la comunión del Espíritu”³⁹. Trasluce aquí la posibilidad de un tipo de conocimiento, una toma de conciencia, que produce la integración de la complejidad de facetas señaladas en la sola experiencia, allí donde la libertad humana se encuentra unida al Espíritu Santo por la fe.

Sin embargo, por muy opuestos que sean cuerpo y alma, para Gregorio poseen afinidades connaturales. Cada uno es “amigo de lo natural” y según su naturaleza tienen un solo origen. El alma inmaterial e incorporeal actúa según su naturaleza y manifiesta sus movimientos mediante instrumentos corporales. El alma posee una cierta relación con el cuerpo, con que se ha comunicado y por esta relación estrecha posee una inclinación hacia él, una capacidad de reconocerlo y atraer lo propio hacia sí, aunque su interrelación en último le queda inexplicable al Niseno. De ahí que, el alma, después de la muerte añora la unión con su cuerpo, y lo reconocerá de inmediato en la resurrección como algo suyo, connatural y propio. Con este pasaje propositivo, Gregorio se separa de modo significativo de la concepción origeneana de la resurrección⁴⁰.

El πνευμα del hombre, por su parte, recibe por medio del Espíritu Santo el gusto por las cosas divinas. “Gracias a la comunión del Espíritu recibido, aquellos reciben la dignidad de adopción”⁴¹. Puede apreciarse, entonces, cómo para el Niseno, todo el compuesto humano se estructura en forma dinámica, con una bella subordinación mutua.

³⁷ Las traducciones alemanas lo incorporan con el significativo término intraducible por su parte de “Gemüth”.

³⁸ OP HOM 8.

³⁹ EUN II 161,5-10.

⁴⁰ Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris 1989, 36.

⁴¹ EUN II 161, 10.

Cabe, luego, recordar también la identificación del hombre con el género humano, Gn 1,26. Afirmar el Niseno:

“...no en una de las partes de la naturaleza humana se encuentra la sede de la imagen, ni la gracia se basa en una de sus propiedades, sino la fuerza circula de modo homogéneo por todo el género humano... porque para el poder de Dios nada es presente, ni futuro, y el futuro hacia donde miramos, al igual que el presente, están mantenidos juntos por la fuerza, que une el universo... Entonces, todo el género humano, que viene de los primeros tiempos hasta los últimos, es una única imagen de Dios⁴².”

Al compuesto humano le es connatural -χατα φύσιν- la “gracia de la semejanza”⁴³, Gregorio insiste cada vez de nuevo, en la relación de la gracia con las diversas partes, que componen el todo. Cabe recordar, por eso, lo que no siempre tomamos suficientemente en cuenta:

“el cuerpo, de ningún modo, es inútil para conseguir los bienes, en que esperamos confiadamente. Si de hecho hubiésemos quedado en nuestra condición originaria, no hubiéramos tenido necesidad de la túnica de pieles, porque resplandecería en nosotros la semejanza de Dios. Pero la impronta divina, que ésta manifiesta en el principio en nosotros, no era una claridad de forma de color, porque el hombre estaba adorando los atributos, que distinguen la belleza de Dios, por la impassibilidad, la felicidad y la incorruptibilidad reproducía la gracia en el arquetipo⁴⁴.”

d. El arquetipo divino

Gregorio explicita esta belleza de la imagen del hombre, sobre todo, en cuanto género humano en el *OP HOM*⁴⁵. El hombre no la construye ni la encuentra en sí, del mismo modo que no se aguanta por mucho tiempo una mirada directa hacia el Sol. Tal mirada directa impide -precisamente- una percepción nítida de los contornos de la realidad. Hace falta fijarse en los “vestigios”, las “huellas” del “sol”, que como *algo* concretan toda la verdad en el interior del hombre. Si nos detenemos en estos vestigios, veremos con claridad la imagen del arquetipo de nuestra verdad. De hecho, “no es posible lograr un co-

⁴² OP HOM 16.

⁴³ VIRG 299, 22.

⁴⁴ MORT 53,20.

⁴⁵ Cf. sobre todo, el capítulo 21 y, luego, el 16.

nocimiento exacto del *Bien arquetípico* excepto como aparece en la imagen visible de lo nuestro⁴⁶.

El Niseno contrasta esa imagen a la sospecha de que se trate de "una forma exterior bien formada". Pero subraya que consiste en una "indescriptible felicidad de la perfección interna"⁴⁷, buena y bella⁴⁸ de la naturaleza humana creada, aunque no completa, por estar sujeta al tiempo. Son, más bien, diversos los aspectos, que, como "múltiples colores reproducen la 'belleza del arquetipo', la verdadera morfé", asemejarse a la cual significa salvación.

En primer lugar irradia en el hombre la misma pureza y felicidad del arquetipo, esta significativa *απαθεια*, que no es insensibilidad, sino libertad máxima, gozo del bien siempre mayor⁴⁹. Luego le es propia al alma la fuerza contemplativa, discerniente y supervigilante, propia de la naturaleza de Dios, por lo cual lleva en sí la imagen de Dios. Esta capacidad intelectual, entendido a modo origeneano como participación en el Logos de Dios gracias al nous y logos humano, es resaltada por el Niseno más en relación con la mente de Cristo⁵⁰, que transforma el ser humano en "espíritu bueno, porque Dios es bueno"⁵¹. Finalmente, puede sintetizarse que la imagen no es otra cosa que el conocimiento y amor de Dios. El ágape está impregnado en el fondo de nuestro ser, porque Dios es amor y fuente de amor, que como tal se refleja en la plasis de nuestro rostro. Y con esto se reconoce que somos sus discípulos que nos amamos unos a otros.

Estos múltiples rasgos de la belleza del arquetipo divino en la única imagen del hombre no son diferentes fuerzas separadas, sino que reflejan la diversidad en la unidad del modelo trinitario⁵², enlazada con arte, sobre todo, por la libertad y el amor, en un proceso dinámico del constante asemejarse la imagen a su modelo a través de todos los tiempos. Gregorio, sin embargo, no se cansa en resaltar la

⁴⁶ EUN 136.

⁴⁷ OP HOM 5; 12.

⁴⁸ OP HOM 12.

⁴⁹ OP HOM 19.

⁵⁰ El enfoque, que proyecta R. LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*. Paris 1951. Al respecto como destacadamente filosófico, me parece muy débil.

⁵¹ OP HOM 12.

⁵² OP HOM 5.

desemejanza -διαφορα- en la semejanza -ομοιοτης⁵³. Pues resulta tan grande el caudal de los bienes, que componen la imagen, que ésta, en definitiva, llega a ser tan indescriptible, como la relación del Espíritu con el cuerpo⁵⁴. Permanece lo “incomprensible a partir de lo más semejante”⁵⁵. Adquiere importancia para Gregorio, que todo esto se dé, sin que falte algo. Son tan valiosos estos bienes, que la Sagrada Escritura los sintetiza en la escueta expresión: “el hombre fue creado según la imagen de Dios”.

No obstante, sobre esta tan valiosa “gracia de semejanza *χατα φουσιν*”, Gregorio destaca que nos “está prometido una felicidad, un don que sobrepasa nuestra experiencia, una gracia que trasciende ampliamente nuestra naturaleza: máximo bien sobreabundante: llegar a ser hijo de Dios”⁵⁶. De tal modo, el Bien máximo ocurrirá: la gracia del gozo es el verdadero bien⁵⁷.

Esto significa que Gregorio permanece atento a una ruptura ineludible, mediante la cual la verdad del hombre llega a partir de su arquetipo. A modo de la imagen en el espejo, se valida que el arquetipo, por muy veraz que sea la imagen reflejada, desborde ampliamente los contornos de la imagen. Por lo cual, nuestra búsqueda en este discurso se encontrará urgida al máximo por un continuo *cuanto más* de la realidad de Dios en la del hombre, que introduce al hombre en aquello que por naturaleza no puede alcanzar ni aspirar, pero que recién le hacer ser él mismo.

De ahí que es indispensable captar la imagen de Dios en el hombre y descifrar su verdad en la belleza y bondad, que le es propio. Pero resulta imposible el intento de prolongar las líneas de comprensión que surgen desde los vestigios referenciales que conforman el ser del hombre, hacia su cruce en lo infinito, su *punto de identidad*: del mismo modo que no nos resulta posible ver la fuente del agua, si miramos el río, pero sí sabemos que el agua existente viene de ella. Podemos hacer conjeturas acerca del punto de identidad, estableciendo proporciones por analogía, pero tenemos que confirmarlo por la revelación de Dios mismo.

⁵³ OP HOM 16.

⁵⁴ OP HOM 15.

⁵⁵ OP HOM 11.

⁵⁶ Cf. BEAT VII.

⁵⁷ OP HOM 19.

2. Dios

Cuando Gregorio describe a Dios como totalidad por encima de la creación, en cuanto origen y fin último de todo, describe un dinamismo infinito cada vez mayor, que parece no conocer límites, *ονω*. El punto culminante de la teología es el *Dios sobre todo*, *τον επι παντο θεω*. Pero la perspectiva cambia, cuando la *αρχη* no es la divinidad, sino “nuestro Señor quien ilumina nuestros corazones por el Espíritu”⁵⁸.

a. Punto de identidad

Gregorio se detiene en describir a Dios como espíritu infinito, más allá del ser, que, tan sólo, se da a conocer en los efectos, las energieas, de la naturaleza del Bien siempre mayor merced a una hermosura sin igual. Estas energieas permiten barruntar el rostro increado a través de lo creado. Con tal argumento, llama la atención cómo el Niseno se esfuerza, con frecuencia, por destacar los diversos atributos divinos en sus articulaciones múltiples: el poder en toda su grandeza, la bondad en cuanto fuente de todos los bienes, la belleza en el resplandor de su doxa. Si entre estas propiedades, de índole dinámica, figura también la *χαρις*, esto significa, que ella es una propiedad de Dios, lo mismo que otras.

Estas propiedades no se suman entre sí, sino que, según Gregorio, se compenetran en la unidad del ser simple de Dios. El Niseno lo destaca, cuando argumenta en favor de la divinidad del Espíritu Santo, que resalta de la identidad de la fuerza y le permite concluir la identidad de naturaleza respecto del Espíritu Santo con el Padre e Hijo.

Debido a esta compenetración de las propiedades divinas es lícito pensar, sin duda, que la gracia se identifica con Dios, es Dios mismo y no algo agregado. En tal sentido, hay que comprender el intento atrevido de Gregorio de presentar la gracia como *αυτοχαρις*, precisamente allí donde el Niseno se refiere al ser divino, que nos hace “de veras feliz” y que no podemos describir dignamente, aunque le atribuimos toda gloria, que nos es posible pensar, pues en parte no alcanza nuestra capacidad de raciocinio para esto, en parte no encon-

⁵⁸ EUN 1,84.

tramos palabras. Pero, sea lo que sea, siempre nos imaginamos bajo el alero de:

“esta vida pura está llena de felicidad, el Bien infinito e incomprensible, la belleza inefable, la gracia misma, sabiduría y fuerza, la luz verdadera, la fuente de todos los bienes, el poder, que domina el universo, lo único digno de ser amado, lo siempre inmutable, que sin cesar irradia el gozo, la alegría eterna”⁵⁹.

El Niseno crea un hombre nuevo para una propiedad divina, que resulta ser sobresaliente en Dios por encima de todo. Pero no es todo. Gregorio, con una delicadeza personal y un esfuerzo enorme, se siente, de hecho, libre para dirigirse a esta *αυτοχαρις* como “Padre”. Con lo cual, asoma, más allá de las conocidas fórmulas platónicas, tales como *αυτοσοφια*, *αυτοδικαιοσυνη*, *αυτοζωε* que el Niseno, sin duda, aquí imita, sin que el hapax legomenum gregoriano encuentre en la literatura clásica algún parangón, la tradición bíblica del amor de Dios por excelencia, en cuanto Padre, Hijo y Espíritu Santo, en cuanto Trinidad.

b. Trinidad

El arquetipo divino de la imagen del hombre es comprendido por el Niseno como belleza de Dios, la que teológicamente se traduce en doxa. Ésta irrumpe desde la profundidad del ser Dios Uno a partir de la relación triple del Padre, Hijo y Espíritu Santo, correspondiéndole a Éste la doxa por excelencia. Luego, se expande en las relaciones específicas de la triada para con el hombre.

Gregorio describe esta gloria del arquetipo desde diversos ángulos, de modo bastante propio. Con una aproximación, tal vez atrevida e inusual, pero, sin duda, obvia, Gregorio piensa el arquetipo divino a la luz de la gracia de la virginidad, insistiendo en que:

“Tenemos necesidad de una gran penetración intelectual para poder comprender la excelencia de esta gracia, puesto que va junto con el concepto del Padre Eterno. Parece paradójico, que en el Padre Eterno pueda darse la virginidad; en Él, que ha concebido un Hijo y que lo ha procreado sin pasión”⁶⁰.

⁵⁹ Cf. BEAT I.

⁶⁰ VIRG 253,10.

Y continúa:

“También en Dios unigénito, abanderado de la incorrupción, se descubre el brillo fulgurante de la virginidad: en su generación pura y exenta de concupiscencias. Y es de nuevo paradójico, que el Hijo sea comprendido a través de la virginidad”. [Y concluye:] “del mismo modo, por fin, se contemplan ambos en la pureza inmaculada y natural del Espíritu Santo”. “Así, en aquellos que son dignos para esto, todo es producido del mismo modo por el Padre, Hijo y Espíritu Santo; toda gracia y fuerza, la conducción por el camino recto, la vida, la consolación, la transformación hacia la incorruptibilidad, la liberación y todo lo que baja hacia nosotros”⁶¹.

Resulta significativo que la pureza, tantas veces destacada como propiedad del arquetipo divino, no remonte a la divinidad como tal, y esté arraigada en la generación de la Trinidad, que el Niseno no se cansa en ahondar, urgido, sin duda, por la polémica antiherética. Por lo cual tampoco se puede atribuir la gracia únicamente al Hijo, pues se excluye al Padre de nuestra gratitud. El Hijo realiza la salvación en la gracia del Espíritu⁶². En tal sentido, el Niseno sintetiza el origen de la gracia como proveniente “de la cabeza de los dones”. “Ha recibido su vida todo aquel, que participa en esta gracia, de donde reciben este $\alpha\lambda\theta\omicron\nu\nu$: lo recibimos del Padre, Hijo y Espíritu Santo”. Se trata de un único movimiento de voluntad con una orientación profunda hacia el bien⁶³.

c. *Unidad*

Gregorio destaca la unidad de la gracia en relación con la Trinidad de múltiples maneras. Recuérdese, de paso, cómo el Niseno describe, de modo sugestivo, la gloria inasequible del arquetipo y su vínculo con la gracia a través de una imagen, reconocida por él mismo como imperfecta: la generación de tres luces, sin intervalo de tiempo, una de la otra con el idéntico poder de irradiación, para subrayar:

“No hay diferencia entre una luz y otra luz y siendo ella misma fuente de luz no hay falta o disminución de la gracia iluminadora, pero sí una

⁶¹EUST 12,3 (om en ms).

⁶²ABL 52,8.

⁶³ABL 48,11.

completa, perfecta participación en la máxima luz, que está junto con el Padre y el Hijo, aunque nombrado después que ellos. Mas su propio poder da acceso a la luz, que se ve en el Padre, Hijo, en que todos son capaces de participar”.

Esta explicitación de la “gracia de iluminación”, común al Padre, Hijo y Espíritu Santo, aunque diversa en lo que se refiere a la relación originante, Gregorio la profundiza todavía por una mayor atención a la distribución interna triforme de la gracia, expandible hacia lo exterior a partir de la vida, que brota de la misma fuente:

El Señor nunca dice, es el Espíritu, quien da vida; pero, para completar esta gracia, Él solo, recibido en la fe, no da vida, sino tiene que preceder la fe en el Señor, en orden a que la gracia vivificante viene sobre los creyentes; como dice el Señor, Él da vida a quien quiere⁶⁴.

Pero más todavía al ver que esta gracia admitida por el Hijo depende de la fuente increada de todo, la Sagrada Escritura nos enseña, que esta fe en el Padre, quien ha creado todas las cosas, tiene que venir, primero, de tal manera, que esta gracia vivificante tiene que ser completada para aquellos, que son capaces de recibirlo, después de partir de esta fuente, emanando vida abundante, a través del Unigénito, quien es la verdadera vida, por medio del Espíritu Santo. Si esta gracia es pequeña, ellos, los herejes, tienen que contarnos una cosa, que es más preciosa, que esta vida. El Niseno, concluye, por tanto, su argumentación: Del mismo modo, que la gracia se vierte desde el Padre en un río ininterrumpido por el Hijo y Espíritu Santo sobre las personas dignas de ellas su profanización se vuelve contra el Hijo y el Padre.

En todo cuanto es señalado por Gregorio, resalta una homogeneidad jerarquizada de la gracia en su relación con el Padre, el Hijo y Espíritu Santo, que, finalmente, puede verse traslucir en el resplandor de la gloria, que es el Espíritu Santo:

“claro, que uno que da gloria a otro, tiene que encontrarse Él mismo en posesión de gloria abundante: ¿cómo, uno que carece de gloria, puede glorificar a otro? ¿si algo no es luz en sí mismo cómo puede distribuir la gracia de la luz? Así también el poder de glorificar no puede ser distribuido por alguien quien no es gloria en sí mismo, honor, majestad y grandeza”.

⁶⁴ MACED 106,30.

d. Amor

Para Gregorio, en definitiva, Dios es amor. De hecho, todos los atributos divinos se compenetran en el amor⁶⁵. La naturaleza divina es *amor*. Si el alma se asemeja a Dios, se une a Él por la fuerza del amor, un amor que no conoce límites, ya que la vida de la naturaleza superior es amor⁶⁶.

De ahí que, gracias a la excesiva *filantropía* de la gracia del Espíritu Santo, nos resulta posible conocer también al Hijo y su modo misterioso de ser engendrado. De tal modo, la gracia nos alcanza desde muchos lados.

Finalmente:

“contamos con la voluntad de Dios de admitir a los hombres a la comunión con Él mismo, a causa de su amor a los hombres. Pero desde cuando esto sucede, la naturaleza humana no puede sobrepasar sus límites o ponerse en la naturaleza suprema, por eso Él abaja su poder, tan lleno de amor a la humanidad, hasta ponerse en el nivel de lo débil en la medida en que es para nosotros posible recibirla. Para esto, este don, esta gracia y ayuda nos capacitan⁶⁷.”

3. El Mediador

No se trata tanto de cómo el hombre llega a Dios, sino de cómo Dios ha logrado llegar al hombre⁶⁸. Lo cual se ha hecho realidad en Cristo, quien en cuanto Mediador, por su kenosis, anticipa el ascenso del hombre hacia el verdadero Bien, siendo Él el máximo Bien como el Siervo y lleva consigo hacia la gloria a la naturaleza humana descendida hasta la muerte, constituyéndose en “gracia por excelencia”. Con lo cual, la paradoja se invierte para favor del Uno en todos y de todos en Uno.

⁶⁵ OP HOM 18. Cf. cp. 5.

⁶⁶ AN ET RES 93.

⁶⁷ EUN II 1,6.

⁶⁸ Así lo explica el Niseno sobre todo en el IN CANT.

a. *La kenosis del Siervo*

Gregorio reflexiona, con frecuencia, sobre el abajamiento del Siervo, en cuanto vértice del ascenso sin límites, propio del ser humano. Se detiene con asombro ante esta verdad paradójica, sobre todo, a partir del hecho, que Él, de quien como el Primogénito, proceden todas las cosas, y como tal tiene poder sobre ellas, se abajó para hacerse hombre. Lo inaudito es que la naturaleza humana asciende así a “lo mejor”: la “gracia vivificante” y que, después de su desvío, puede permanecer en el “verdadero bien”. Gregorio nos argumenta:

“Cuando ésta (la naturaleza humana) cae en el mal, Él por su propia acción, la devuelve a la vida inmortal, por medio del hombre, quien Él inhabita; toma del mismo la humanidad completa, y la mezcla con Su poder vivificante, cambiando por la unión con Él nuestra mortalidad en gracia vivificante y poder⁶⁹. “Este es el misterio del Señor en la carne, que, por ser mutable, cambia en algo mejor. Destruyendo el mal, al asumir nuestra condición mortal, destruye el mal en sí mismo...lo creado llega a ser semejante a Él y desde la misma raza, desde la naturaleza sublime, por el amor a la naturaleza humilde y débil”.

Más adelante, Gregorio afina unos detalles propios de este “misterio de la carne”, cuando, frente a la mala interpretación del misterio de la pasión por parte de Eunomio, aclara el significado del término “hecho” tal como aparece en textos paulinos y joánicos, señalando que:

“...el término ‘hecho’ no indica la primera existencia del Hijo unigénito, ya que se emplea ‘hecho’ con la intención de representar la gracia, de que se habla comunmente en relación con la unción sacerdotal, pues Jesús, por su propia sangre, se ofrece por los pecados del mundo. A causa de los hijos, que comparten la carne y sangre, Él mismo tomó parte en la sangre...no debido a la existencia de su origen según la forma de Dios, sino en que ‘se vació’, es que se ofrece por nosotros⁷⁰”.

La kenosis de parte del Hijo Unigénito y la correspondiente asunción de la naturaleza humana se prolonga, para Gregorio en el ofrecimiento eucarístico, donde resalta con fuerza la inversión del Uno en los muchos.:

“Por eso, el que se ofrece a sí mismo a nosotros para ser comido, a fin de que asumiéndolo en nosotros lleguemos a ser Él, propiamente en Aquello que Él es: Mi carne es verdadera comida... por tanto quien coma

⁶⁹ II EUN 126,9.

⁷⁰ II EUN 126,9. Cf. REF EUN 369,27-370,11.

esta carne, no busca los placeres carnales y quien beba esta sangre, será purificado de la sangre sensual. La carne del Verbo y la sangre presente en esta carne no posee una única gracia, sino es dulce para aquel, que la gusta, deseable para aquel, que la desea, amable para aquel que la ama⁷¹.

La “forma de Siervo”, entonces, en cuanto culminante punto paradójico de la ascensión sin límites, pone de relieve la elevación de la naturaleza humana a la existencia en Dios por medio de la gracia: a través de su kenosis en favor de los hombres, el Hijo Unigénito entra en “los muchos”, y “los muchos” viven en Él y por Él. Cristo, el Hijo Unigénito de Dios –es la gracia en sí-, a la vez, que es gracia participada. No se puede resaltar suficientemente la importancia que, para Gregorio, adquiere la libertad de Cristo en este acontecimiento⁷².

b. El ascenso del Señor de la gloria

Para Gregorio, el hombre Jesús, muerto en la cruz por las heridas y la sangre, no manifiesta debilidad alguna, que haga “ineficaz la gracia de la fuerza vivificante”. Por el contrario: es aquel, de quien se enuncia los títulos gloriosos de Señor y Cristo, que expresan un ascenso de la persona de Cristo desde la muerte una vez haber bajado a las profundidades de la tierra, desde donde rescata a la humanidad mortal, tal como lo celebra la presente gracia en su dimensión pasada y futura. Se pone a descubierto, de esta manera, un adentrarse cada vez mayor del hombre en sí mismo bajo la conducción de Cristo, el “legislador pneumático”.

Afirma Gregorio:

“la divinidad, de hecho, ha ensalzado la bajeza por la gracia⁷³ [y luego argumenta:] “Quien se manifiesta en la cruz es llamado ‘Señor de la gloria’, desde que la gracia implicada en estos nombres es trasmutada de lo divino a lo humano por la mezcla de Su naturaleza con la naturaleza, que es baja...⁷⁴”.

Y precisa:

“los dones de Dios son irrevocables... el aniquilamiento de la muerte, la fuerza de la corrupción, viene a ser ineficaz... porque lo que sucede al

⁷¹ ECCL 423,11.

⁷² IN SANC PASC 1.

⁷³ THEOPH 9.

⁷⁴ II EUN 139,27.

cuerpo y alma de Cristo, es beneficio y gracia común a nuestra naturaleza⁷⁵.

Lo anterior, de ningún modo, significa una adición de gracia a lo que Él es, sino una relación total de la divinidad con la naturaleza humana:

“Siendo lo que era: Dios y Palabra y Vida y Luz y Gracia y Verdad, Señor Jesucristo, todos nombres, que resaltan lo divino, llegó a ser en el hombre, que asumió, lo que no era nada de esto; llegó a ser Señor Jesucristo, según la enseñanza de Pedro, no en el sentido, que la divinidad aumentó en algo; no por alguna adición de gracia, respecto de la divinidad (porque la naturaleza de la divinidad se conoce como no carente de ningún bien), sino llevando la naturaleza humana a aquella participación en la divinidad, que designan los términos Cristo y Señor⁷⁶.”

Lo cual implica, para Gregorio, una relación estrecha con el Espíritu Santo:

“Con la aplicación de la unción se produce el paso de un estado inferior de la vida común a la sublimidad del reinado. El que fue dignado con esta gracia, recibió después de la unción otro nombre, en lugar de un nombre propio del hombre común el nombre de Ungido del Señor... el hecho, de que lleva el nombre Cristo, esto es, el Ungido, lo que indica una relación inseparable e inmediata con el Espíritu Santo...⁷⁷.”

Esta relación Cristo en cuanto el Ungido la comparte con los hombres, a quienes dignifica como “cristianos” al constituirse en “legislador pneumático” para el camino al *ὄυτου*, con la gracia del sacerdocio. Estos son aquellos, que se dejan sacar los velos carnales, es decir, mueren a sí mismos; están capacitados por la gracia del sacerdocio para la libre plática con Dios. Son adornados con la gracia de las virtudes y así: “les devuelve la gracia del paraíso, por lo cual se introducen en el santuario interno⁷⁸.”

Para Gregorio, la resurrección adquiere una singular importancia, en cuanto lleva a máxima plenitud la realidad del hombre en su dimensión corporal material, merced a la vuelta al origen, a la gracia originaria:

“la gracia de la resurrección no anuncia otra cosa que la restauración de aquéllos, que ya murieron en el estado originario”. “Pues la gracia espe-

⁷⁵ ANTIRH 153,14.

⁷⁶ II EUN 142,17.

⁷⁷ EUST 2,3.

⁷⁸ OR DOM 2.

rada por nosotros es una esperanza de la vida originaria, que hace retornar a los expulsados del paraíso, nuevamente, por allá⁷⁹.

Y este merecimiento es por Cristo, quien, al llegar a ser el primer nacido entre nosotros, nos restauró, de nuevo, en la gracia, que teníamos en el comienzo. De ahí, que esta "gracia de la resurrección" relacionada con el *bautismo* y su triple inmersión señala, con los tres nombres y los tres días, las coordinadas existenciales transfiguradas del ser humano, en cuanto a su existencia pasada, futura y presente. Gregorio especifica lo propio del Padre, Hijo y Espíritu Santo, tanto a nivel de creación como de santificación para concluir: "de todos se recibe una y la misma gracia"⁸⁰.

Sin duda, es decisiva la vuelta al origen, lo cual no significa identidad total entre origen y fin. Hay un "más" y "una gloria mayor" de la resurrección respecto de la creación. Ello, sobre todo, debido a la misma naturaleza del bien siempre mayor; pero, también, a la modalidad peculiar de la existencia humana, que madura, gracias a su experiencia adquirida a través del tiempo.

El Niseno argumenta, a la luz de la doctrina de la Iglesia, con el ejemplo de la semilla, por cuyo milagro es anunciado el misterio de la resurrección⁸¹,

"ya que el poder divino en su fuerza desbordante no sólo devuelve aquélla a la disolución, sino agrega todavía algo más grande y hermoso, por lo cual la naturaleza recibe una forma mayor... Por la resurrección, el hombre se transforma en una gloria mayor, a la vez, que la meta de nuestra esperanza no es otra cosa, sino lo que era en el principio, pues como en el principio la espiga no proviene de la semilla, sino la semilla viene de la espiga, y luego crece a partir de la semilla, así el ejemplo muestra, consecuente y claramente, que toda nuestra felicidad proveniente de la resurrección volverá a la primera gracia"⁸².

Y pregunta, de modo sugestivo:

"¿Era lenta la gracia? ¿Se realiza tan gran bien por largos caminos? ¿Quieres reconocer la superioridad de la fuerza en lo realizado en tan poco tiempo? Es importante, además, que el retorno sea libre, para lo cual su cuerpo le es un instrumento dócil, indispensable: "pues por un acto libre el ser humano se ensalza sobre lo irracional y así mejorado por

⁷⁹ OP HOM 17.

⁸⁰ DIEM LUM 228,22.

⁸¹ Cf. 1Co 15,35ss.

⁸² AN ET RES 156,45.

el fuego purificador desea el bien y realiza espontáneamente el retorno a la gracia originaria destinada a la humanidad⁸³.

El Niseno se detiene en este aspecto por su importancia y afirma que:

“la gracia del futuro se asegura con la praxis⁸⁴. [Y, sin embargo, enfatiza:] “pienso que podemos suponer para nosotros que, cuando hemos traspasado el límite del mal y alcanzado la última sombra del pecado, recibiremos nuevamente una vida en la luz, porque la naturaleza del bien, comparada con la extensión del mal, trasciende mil veces a éste”. “Retornará, entonces el paraíso. Aquel árbol, que también es el árbol de la vida será recuperado, y la gracia de la imagen y la dignidad originaria se recibe regalada de nuevo... pero la esperanza está fija en otro reino, cuyo ser es inefable⁸⁵.”

Lo que, según Gregorio, en último término explica el “más”. Sin embargo, no es una mera experiencia temporal, por muy kairótica que sea, ni la naturaleza propia del bien en sí, sino la persona de Cristo:

“aunque Él en nuestra naturaleza, por su propia ley, se vio movido a la separación del cuerpo y alma, Dios juntó de nuevo las partes separadas con su potencia divina, ajustando aquello que estaba separado en una unidad incomparable, y esto es la resurrección, la vuelta de lo que estaba unido, conjuntándose un elemento con otro con el fin de que la gracia primera del hombre pudiera reanimarse y de nuevo pudiéramos regresar a la vida eterna, después que haya desaparecido la maldad, como sucede al líquido, que al romperse el vaso se derrama y desaparece, porque no hay recipiente⁸⁶.”

La gracia del Resucitado, significa, entonces, el ascenso de la persona de Cristo a la gloria, según su humanidad, por la cual, empero, la naturaleza humana se muere a sí misma; es decir, su libertad interior se niega al mal. La inversión, que aquí se produce entre el ascenso de la persona única de Cristo, después del ascenso y descenso de los muchos cristianos, que se asemejan a Él en la ascensión gloriosa, se hace definitivamente permeable en el misterio central, que, según Gregorio, enuncia el título de “mediador”.

⁸³ MORT 57,1.

⁸⁴ OP HOM 22.

⁸⁵ OP HOM 20.

⁸⁶ OR CAT 16,62.

c. Jesucristo

En réplica contra Eunomio, Gregorio afirma y explicita lo que significa, en definitiva, que: “Uno solo es el ‘mediador’ entre Dios y los hombres, el hombre Jesús Cristo” y no se cansa en insistir:

“Por este título de mediador se revela todo el sentido del misterio”. Según Gregorio, esto debe ser así, porque Dios es uno y la naturaleza humana es una en cuanto *θουραμα*. Este vocativo sintetiza, en consecuencia: “la gracia, que enuncia Jn 20,17, tal como Jesús la da a conocer por medio de la mujer, no de modo divino, sino según aquella manera, en la cual compartió con nosotros”⁸⁷.

Aquí resulta llamativo, que la ascensión y el descenso de la antropología gregoriana confluyen en la llegada al *αδουτου*, desde donde irrumpe el núcleo de la gracia. De hecho, el misterio del “mediador” revela una gracia única e inefable, cuya causa no puede ser un mero hombre⁸⁸, sino, tan sólo el Único Hijo muy amado:

“quien por Sí mismo nuevamente une la humanidad con Dios. Tras haber acercado nuestra naturaleza a la relación más estrecha con el Padre, mediante la pureza, el hombre nuevo creado según Dios, en el cual habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad, llevó consigo a esta misma gracia a toda la naturaleza, que participa en su cuerpo”⁸⁹.

El Niseno interpreta con frecuencia el origen propio del Hijo único, su generación eterna del Padre, como enseñado por el mismo Espíritu Santo:

“a causa de la excesiva gracia amorosa del Espíritu Santo tan ordenado, que la concepción divina concerniente al Hijo Unigénito nos alcance de muchas maneras y así se implante en nosotros, agrega las restantes maneras: la de la Palabra de la mente”⁹⁰.

Precisa, luego, esta filiación eterna:

“La Iglesia cree, que el verdadero Padre es el Padre del propio Hijo, como dice el apóstol, y no de otro, pues lo escribió en una de sus epístolas: “Quién nos separará de su propio Hijo -Rm 8,32 -distinguiéndole por el agregado “propio” *ιδεου* aquellos, que son con todos dignos de la adopción de hijo por gracia y no por naturaleza”⁹¹.

⁸⁷ REF EUN 374.

⁸⁸ II EUN 134,14.

⁸⁹ II EUN 348,17.

⁹⁰ REF EUN 351,26.

⁹¹ REF EUN 335,1.

Gregorio explicita esta verdad en diferentes contextos cual el núcleo propiamente tal de la gracia. En el anuncio pascual, pues,

“María puede revelar esta feliz Buena Nueva que el Señor deja proclamar por la mujer: que el hombre no es más esclavo, sino hijo. [Ve acentuada esta verdad en relación con el texto]: “Tú los has amado, como me amaste a mí”⁹².

Y continúa:

“si el Padre ama al Hijo, nosotros todos nos encontramos en el Hijo, que por la fe en Él llegamos a ser Su Cuerpo, entonces Aquél, que ama a su propio Hijo, consecuentemente también ama el Cuerpo del Hijo como al Hijo. Pero nosotros somos Su Cuerpo”.

“La gracia del Espíritu Santo, por su parte, conduce a los que son dignos, hacia el bien. Gracias a Él la libertad se asemeja al misterio de la madera, que cambia el agua amarga en dulce para los sedientos, porque nos lleva a las doce fuentes”.

Esto hace irrumpir al Niseno en exclamaciones de gozo allí, donde interpreta la bienaventuranza: “felices los pacíficos” y confiesa, que le resulta difícil:

“encontrar expresiones de gratitud para agradecer a Dios tal gracia, ¿qué palabra, qué pensamiento, qué entusiasmo sería suficiente, para alabar tal sobreabundancia de gracia y glorificarla?” “El hombre trasciende mucho su naturaleza, cuando llega a ser de mortal inmortal, de corruptible, incorruptible, de hombre Dios. Pues quien fue tan elevado a ser hijo de Dios, debe obtener también la dignidad del Padre y la herencia paterna”. “¡Oh, liberalidad del Señor tan rico! ¡Oh mano abierta, oh brazo poderoso! ¡Qué inagotables son las gracias, que saca de sus tesoros, para dársenos! Por puro amor a los hombres eleva nuestra naturaleza, que por el pecado perdió su dignidad y honor, casi a su propia dignidad...”⁹³.

Esta es la corona de la gracia de la filiación divina⁹⁴, que Gregorio explicita en relación profunda con la unidad, en origen trinitario.

d. Un solo Cuerpo

Cristo llevó consigo hacia la misma gracia toda la naturaleza, que participa en Su cuerpo y es semejante a Él, porque lo que sucede

⁹² TUNC ET IPSE: Jn 17,23.

⁹³ BEAT 115, 12.14.

⁹⁴ BEAT 151,28.

al cuerpo y alma de Cristo, es beneficio y gracia común de nuestra naturaleza, de tal manera que todos sean uno como nosotros y no de otra manera.

Al final todo resplandecerá en la única belleza divina, a cuya semejanza hemos sido creados en el origen: “purificados por el fuego entrará todo el bien, la impericibilidad, la vida, el honor, la gracia, la doxa, la fuerza y todo lo que hay en Dios y también en su imagen, que es la naturaleza humana”⁹⁵. “No habrá cambio, ni distinción en la misma esencia de la luz y los hombres llegan a ser hijos de la luz y brillan como el sol, según la verdadera palabra del Señor. Esta ha prometido, que todos seremos perfectos en la unidad”. Lo cual equivale, a que una y misma gracia se manifestará en todos, tal como lo refleja también la estructura jerárquica pneumática. “Todo hombre comunicará al vecino su misma alegría y exultará por la belleza del otro y devuelve su exultación”. Al respecto, resulta iluminador cómo Gregorio interpreta los principales textos paulinos, Ga 2,19; Ga 6,14; 2Co 13,3, para ver que Pablo dice: “los éxitos evangélicos no son suyos, sino que lo atribuye a la gracia de Cristo, que habita en él.

Este es el punto culminante de los bienes: el *sometimiento* a Dios, que se realiza en Su cuerpo y se refiere a Él, quien efectuó la gracia del sometimiento. ¿Cómo sucede esto? Por el hecho, que “Yo estoy en ellos, no sólo yo, también tú, porque nosotros, yo y tú, somos uno y así serán reunidos, en uno que están confirmados en nosotros: nosotros somos este uno Jn 10,30. Esta gracia (de la unidad) el Niseno la caracteriza más claramente, cuando dice: “Tú los amaste como me amaste a mí”. Pues si el Padre ama al Hijo, pero nosotros somos en el Hijo; nosotros, quienes por la fe en Él llegamos a ser su Cuerpo, así ama Aquel, quien ama a su propio Hijo, consecuentemente también al cuerpo del Hijo con el Hijo, nosotros somos su cuerpo”⁹⁶. Tal sometimiento, si es *bello* le pertenece a Él, el único *Bien siempre mayor*, a quien se hace disponible y dócil y si es *bueno*, es producido por Él. Tal es el *misterio de la verdad*.

⁹⁵ AN ET RES 160,34.

⁹⁶ TUNC ET IPSE 23,9.

A modo de conclusión

La solución que Gregorio ofrece a la paradoja estudiada cabe entenderla a la luz de *relaciones totales*: el hombre se realiza, en cuanto hombre verdadero, tan sólo en una relación desproporcionada con Dios, siendo este verdadero Dios. Dicha polaridad requiere pensar un “*inesse*” perijorético de lo divino en lo humano y de lo humano en lo divino, a modo de los trascendentales que, como verdad, bondad y belleza, compenentran el ser desde un punto de identidad arquetípico infinito, que Gregorio ubica en la Trinidad, y hacia el cual el espíritu finito se proyecta por medio del dinamismo inherente de su ser, en cuanto deseo ilimitado y necesidad sempiterna del más allá. Este dinamismo propio del hombre, a su vez, no parte de cero, ni de sí mismo, sino del amor desbordante del Padre, Creador de todas las cosas. Como tal esta apertura le es dada, por cuanto la gracia no le es algo externo, agregado, sino *gracia connatural*, *κατα φύσιν*, creacional: la “gracia de la semejanza”, del origen, la “gracia primitiva”, la “primera”.

Pero la meta propiamente tal del hombre y de su autorrealización sobrepasa, de modo infinito, la naturaleza humana, en la medida en que consiste en la participación de la vida de Dios mismo en cuanto hijo. Siendo Dios el Bien siempre mayor, la gracia fluye del Padre como misterio fontal de la verdad, es administrada por el Hijo, la bondad por excelencia y llega a su consumación en el Espíritu, quien por ser la doxa, es la belleza de Dios. Como aquí las relaciones en cuanto opuestas se compenentran hasta tal punto, que subsisten en las personas divinas para la máxima unidad en la diversidad, es comprensible, con mayor desemejanza en la semejanza, la realización de lo humano en la unión con Dios en cuanto diverso, por medio de la “gracia de la filiación”, siempre desbordante *-υπερβολη-* para la naturaleza humana.

Ya que esta estructura “trinitaria” del ser, a nivel óntico y relacional, se revela en la polaridad por medio de la totalidad que se concreta en la singularidad y la singularidad, siempre se encuentra abierta a la totalidad, tal como puede apreciarse en los distintos niveles del ser creado, el “*nexo misterioso*” entre lo singular concreto, el rostro, y lo universal, el género, *es la gracia*. De ahí, entonces, la concreción “puntual”, personal de esta gracia, su rostro, a la vez que

su presencia envolvente, -μια χαρις-, que precede, acompaña y consuma todo en cuanto unidad, en la cual lo singular in-existe, a modo de la trinidad.

Que lo expuesto no es mera especulación, lo demuestra la “gracia por excelencia”: la persona de Cristo en relación con Su Cuerpo, la Iglesia, conformada ésta hasta en los detalles con Su Cabeza. Toda la base de la polaridad connatural y su interrelación con la gracia creacional a partir del nexo entre lo singular y lo universal alcanza su punto culminante en la “gracia del sometimiento”; sometimiento libre y gozo, no sólo porque responde a los deseos más profundos del ser humano, sino en cuanto desemboca de donde proviene: la liberalidad amorosa, desbordante, e ilimitado amor de Dios, quien como único límite tiene el no tener límite.

ANNELIESE MEIS