

EL VALOR TEOLÓGICO-EPISTEMOLÓGICO
DEL DESEO HUMANO DE DIOS EN *DE VITA MOYSIS*
DE SAN GREGORIO DE NISA
(LA ἐπιθυμία ENTRE ONTOLOGÍA, TEOLOGÍA
Y ESPIRITUALIDAD)

[THE THEOLOGICAL-EPISTEMOLOGICAL VALUE
OF HUMAN DESIRE FOR GOD IN *DE VITA MOYSIS*
BY SAINT GREGORY OF NYSSA (ἐπιθυμία AMONG
ONTOLOGY, THEOLOGY AND SPIRITUALITY)]

ROBERT WOŹNIAK

SUMARIO: 1. DOS PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS DEL CONCEPTO DEL DESEO EN *DE VITA MOYSIS*: ENTRE INFINITO Y FINITO. 1.1. *Dios es infinito: el fundamento teo-lógico del concepto de deseo.* 1.2. *El hombre como un ser diastemático: la finitud humana y el misterio de la afinidad, el fundamento antropológico del concepto del deseo.* 2. EL MISTERIO DEL DESEO Y LA TEOLOGÍA: EL HOMBRE ENTRE «VER Y NO VER». 2.1. *El deseo (ἐπιθυμία) como dinamismo teológico-místico de la inteligencia.* 2.2. *El deseo (ἐπιθυμία) como condición del conocimiento.* 2.3. *El deseo (ἐπιθυμία) como re-conocimiento asintótico del misterio.* 3. LA CORRECCIÓN CRISTOLÓGICA. 4. CONCLUSIÓN: FE-TEOLOGÍA-DESEO.

Resumen: El artículo tiene por objeto el examen de la gnoseología teológica nisenense desde el punto de vista de su teoría del deseo. La base de la investigación es la concepción fundamental de teología tal como se encuentra en el texto de *De Vita Moysis*. La presentación de los resultados de la investigación se hace con base en la constatación de unos presupuestos dogmáticos del Niseno, p. ej. su concepción de la infinitud divina y su antropología dinámica. Al final se constata que para Gregorio el «deseo» es un concepto sumamente teológico que refleja en sí todos los grandes rasgos de la teología del gran Niseno. Además se hace claro que el deseo es una de las

Abstract: The aim of the article is the examination of the theological epistemology of Gregory of Nyssa from the perspective of his theory of desire. The base for research is the fundamental conception of the nature of theology as it is expressed in *The Life of Moses*. The research results are presented on the base of some of Gregory's theological hypotheses and principles, e.g. his idea of the divine infinity and dynamic anthropology. In the light of these hypotheses it is clear that for Gregory desire is a radically theological concept that reflects all of the most important features of his theology. Desire is the *conditio sine qua non* of

condiciones del verdadero conocimiento de Dios: se puede conocer a Dios sólo deseándole a él. Eso revela un fuerte acento espiritual-subjetivo en la concepción de la teología de Gregorio.

Palabras clave: Teología del siglo IV, Gregorio de Nisa, Deseo de Dios.

true human knowledge of God: one can know God only by desiring him. In fact his theology has an important spiritual-subjective dimension which is constitutive of its own nature.

Keywords: IV century theology, Gregory of Nyssa, Desire of God.

Las líneas que siguen quieren expresar mi profunda gratitud a un hombre que ha sido en mi camino personal y teológico un gran maestro. Don Lucas Francisco Mateo-Seco es un hombre de la Iglesia y de una teología profundísima, siempre en servicio de los hombres y mujeres contemporáneos. Una fe viva y siempre abierta, un intelecto apasionado en la búsqueda de la verdad, un corazón lleno de amor y simpatía. Don Lucas, muchas gracias por su paciencia, su saber teológico y su ejemplo personal de hacer en la caridad una teología verdadera.

El estudio presente es un intento de acercamiento al tema del deseo humano de Dios en *De Vita Moysis* (VM) de Gregorio de Nisa.

He aquí los dos objetivos principales de mi investigación: el objetivo analítico consiste en analizar el concepto de deseo en VM de manera que desvele la visión nisena de Dios y del hombre en su mutua relación. El intento analítico está acompañado por un intento demostrativo: esbozar una anatomía teológica de la realidad del deseo humano de Dios, intentar mostrar qué lugar puede ocupar el deseo en la teología.

En lo que concierne a la metodología del presente trabajo, se ha de tener en cuenta que VM no es un tratado teológico-fundamental sobre el conocimiento de Dios, ni tampoco sobre el deseo. Por eso, no se pueden encontrar en esta obra unas indicaciones de tipo sistemático acerca del tema de nuestra investigación. Esto no significa que no haya una teoría del conocimiento teológico subyacente a la estructura y contenido de VM. Para sacarla a la luz hay que detenerse en los textos que tratan sobre el conocimiento humano de Dios en su vinculación con el deseo para, posteriormente, intentar esbozar sobre esta base una sistematización del tema. De todo esto resulta que la visión que se presenta aquí no pretende ser una solución definitiva del tema, sino más bien un acercamiento interpretativo a un problema serio e importante. Por estas mis-

mas razones no es nuestro propósito investigar los problemas conectados —por así decirlo— con la vieja cuestión acerca de la genealogía del deseo humano de Dios.

Gregorio dispone de dos palabras para describir la realidad del deseo humano: ὄρεξις y ἐπιθυμία. A lo largo del trabajo nos interesará el segundo concepto que, según el *Thesaurus Linguae Graecae*, aparece en el texto de VM 44 veces. El uso que Gregorio hace de esta palabra es bastante complejo. La palabra griega ἐπιθυμία significa filológicamente deseo o anhelo. El significado teológico-ascético de ἐπιθυμία tiene dos variantes fundamentales: ἐπιθυμία puede designar la orientación del hombre hacia la virtud y hacia Dios, y también hacia las pasiones desordenadas. Nos ocuparemos del primer caso, es decir, cuando ἐπιθυμία hace referencia a la relación entre el hombre y Dios.

Hay que advertir que el concepto de ἐπιθυμία alcanza su elaboración especulativa especialmente en las homilías al *Cantar de los Cantares* (aparece 76 veces), que según la datación de J. Daniélou preceden a VM (que fue escrito alrededor de 392)¹. Por su parte, M. Laird², en un interesante artículo, esbozó la teoría nisena del deseo tal como se encuentra en las homilías sobre el Cantar. La investigación de Laird le llevó a la constatación de la existencia en este texto de una firme e importante relación entre el deseo y el discurso apofático³. Teniendo en cuenta su aportación, intentaremos esbozar el concepto de esa relación en VM.

Mi investigación consta de cuatro partes. En la primera se estudiarán los presupuestos teológicos de la visión nisena de Dios y del hombre. El segundo paso consistirá en desvelar la relación que se da —a la luz de los presupuestos enumerados— entre el deseo y el conocimiento

1. J. DANIÉLOU, «Introduction», en GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse* (SC 1), Cerf, Paris 1968, 15.

2. Cfr. M. LAIRD, «Under Solomon's Tutelage: The Education of Desire in the Homilies on the Song of Songs», en S. COAKLEY (ed.), *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Blackwell, Oxford-Malden 2003, 77-95.

3. M. LAIRD, cit., 77: «I will suggest that, while Gregory, like Origen, sees all the Solomonic books contributing to the training of desire to long for God, the pedagogy of the Song of Songs focuses, unlike Origen, on exposing desire to the apophatic. Here we will see Solomon's tutelage reveal a Trinitarian strategy that attracts and inflames desire to long for the Beloved who remains, however, beyond the bride's grasp. Through exposure to paradoxes which exercise the soul, this noetic-erotic grasp is enabled to release its controlling grip and find itself in apophatic union with the Beloved».

de Dios. El paso tercero estará marcado por la consideración de la importante matización cristológica de dicha relación. El apartado último estará dedicado a una síntesis hecha dentro de un horizonte más amplio de la posible aportación de Gregorio a la teoría teológica del conocimiento.

1. DOS PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS DEL CONCEPTO DEL DESEO EN *DE VITA MOYSIS*: ENTRE INFINITO Y FINITO

San Gregorio de Nisa es uno de esos escritores cristianos que nos han dejado una visión completa del mundo desde la perspectiva de la teología cristiana apoyada en el horizonte filosófico de la Antigüedad tardía. Su genialidad consiste en la unificación de la ontología y la espiritualidad. La vida espiritual del cristiano es, en cierto sentido, la otra cara de la ontología teológica de Gregorio: la verdad teórica o filosófico-teológica sobre Dios y el hombre llena su comprensión de la praxis humana. Precisamente por eso, para comprender la teoría gregoriana del deseo, hay que esbozar previamente su comprensión del problema de la esencia divina y de la naturaleza humana. El deseo, en los escritos de Gregorio, es una noción que se desvela en un espacio hermenéutico construido en la interdependencia entre la verdad sobre Dios y la verdad sobre el hombre.

1.1. *Dios es infinito: el fundamento teo-lógico del concepto de deseo*

La idea de la infinitud divina estaba bastante difundida en la filosofía antigua ya mucho antes del comienzo de la teología cristiana⁴. Así por ejemplo, ya la comprensión del mundo que encontramos en la filosofía presocrática se caracteriza por estar edificada a partir del concepto de la infinitud (*apeiron*). El primer principio del universo y de la existencia (*arche*) es absolutamente infinito y, en cuanto tal, absolutamente inabarcable por la razón (*aoriston*).

4. W. PANNENBERG, «Unendlichkeit», en J. RITTER-K. GRÜNDER-G. GABRIEL (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, xi, Schwabe, Basel 2004, 140-141.

Aunque San Gregorio de Nisa no es el primer teólogo que utiliza ese concepto⁵, su idea de la infinitud divina tiene aspectos innovadores⁶. En primer lugar, Gregorio no excluye a Dios de la esfera de los seres como lo hizo Plotino: al revés, el Dios de Gregorio es, en cuanto infinito, un ser supremo y óptimo. Por otro lado, Gregorio inserta el concepto de infinitud en la elaboración de la prueba de la distinción entre Dios y el mundo. Siendo Dios el ser, está al mismo tiempo separado (*diasteme*)⁷ de los seres creados en virtud de su infinitud⁸; Dios vive más allá del mundo y siempre es mayor de lo que se puede imaginar, pensar o desear⁹. La misma noción de la infinitud sirve a Gregorio para demostrar la inmanencia de Dios como también su absoluta y verdadera trascendencia¹⁰.

A la hora de tratar sobre esta infinitud divina, el Niseno anota:

«La Divinidad, por propia naturaleza, es inabarcable, pues no está circunscrita por ningún límite. Pues si se pensase la Divinidad con algún límite, sería necesario considerar juntamente con el límite lo que está más allá (de ese límite). En efecto, lo que está limitado termina ciertamente en alguna cosa, como el aire es el límite de los animales terrestres, y el agua el límite de los acuáticos. Y puesto que el pez está rodeado por el agua por todas partes, y el pájaro por el aire, y el medio del agua en el caso de los acuáticos y el del aire en el caso del pájaro es la señal del límite en el punto extremo que abarca al pájaro o al pez al cual delimitan el agua o el aire, así necesariamente, si se piensa la Divinidad dentro de un límite, es necesario que esté abarcada por algo heterogéneo a su na-

5. J. WARREN SMITH, *Passion and paradise. Human and divine emotion in the thought of Gregory of Nyssa* (Herder and Herder Book), Crossroad, New York 2004, 129.

6. J. WARREN SMITH, cit., 127; cfr. también J.E. HENNESSY, *The Background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa* (disertación no publicada), Fordham University, New York 1963.

7. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Presence and Thought. An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa* (Communio Books), Ignatius Press, San Francisco 1995, 27.

8. Cfr. B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse* (Ouvertures, 12), Culture et Vérité, Namur 1994, 214.

9. H.U. VON BALTHASAR, *Teológica*, III, *El Espíritu de la Verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998, 237 (nota 25).

10. J. WARREN SMITH, cit., 133: «Nyssen breaks with Plotinus in two respects. First, the infinite God is not beyond being (à la Plotinus), but as the great I AM God is infinite Being. Second, Nyssen derives a distinctly Christian conception of *diastema* from the Plotinian concept of divine infinity in order to be faithful to the depiction of God in Exodus as supreme Being yet at the same time as transcendent Being. Thus form God's infinity, Nyssen articulates an account of the Creator-creature distinction central to Christian thought».

turalaza, y la lógica demuestra que el continente es mayor que el contenido. (...) Siendo evidentemente menor la naturaleza de lo contenido que la de lo que lo contiene, se sigue la superioridad de lo más vasto. Por tanto, quien encierra a la Divinidad en un límite establece que la belleza está dominada por su contrario. Pero esto es absurdo. No se pensará, pues, ningún límite de la naturaleza infinita»¹¹.

Ya por su propia naturaleza, Dios es siempre más grande. Careciendo de todos los límites, Dios excede a todo, es el ser supremo y trascendente no abarcado por nada. Por propia definición, la divinidad no puede ser encerrada en nada. Dios en su infinitud lo trasciende todo.

Precisamente por eso, la imposibilidad de conocer a Dios —subrayada tanto en el debate con Eunomio— es fundamental¹². La perfección de Dios se vincula estrechamente con el concepto de la divina incompreensibilidad. El conocimiento humano de Dios podría ser uno de los límites de lo infinito. Por eso, Gregorio opta por la imposibilidad de conocer a Dios como es (especialmente de conocer su esencia). El fundamento de esa solución lo saca Gregorio de su primer presupuesto acerca de la divinidad, es decir, de la realidad de la infinitud divina. La perfección de Dios, en cuanto «producto» de su infinitud, lo hace impenetrable.

¿Qué significa esta impenetrabilidad de Dios? A primera vista, parece introducir un fuerte momento negativo: Dios es inalcanzable. De hecho, esta negatividad no es solamente privativa o separativa. Como apunta Mühlenberg, el Dios de Gregorio aunque es incompreensible (*unerkennbar*) no es impensable (*undenkbar*)¹³. La infinitud de Dios, aunque no puede ser agotada y comprendida perfectamente, puede ser pensada.

En realidad no sólo puede ser pensada, sino también participada. Según von Balthasar, Gregorio es el primer pensador griego que considera la incompreensibilidad divina no tanto como signo de su lejanía, sino como signo de su absoluta perfección¹⁴. Así, de la consideración del

11. VM II, 236 y 238 (L.F. MATEO-SECO [ed.], *Gregorio de Nisa, La vida de Moisés*, Ciudad Nueva, Madrid 1993, 206-207).

12. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1966, 200.

13. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes*, 201.

14. H.U. VON BALTHASAR, *Presence and Thought*, 94.

significado de la infinitud, Gregorio deduce los demás atributos de Dios y, en especial, su absoluta perfección.

«Quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que él es la virtud perfecta»¹⁵.

Gregorio, al proseguir su propio discurso, afirma a continuación que la verdadera perfección no está circunscrita por límite alguno¹⁶. El Niseno une los conceptos de infinitud y de perfección: la verdadera perfección es infinita, es decir, divina. El hombre —aunque no puede abarcar esta perfección infinita— está invitado a buscarla y participar de ella. De este modo, la infinitud divina recobra un nuevo sentido: aunque no es posible conocer a Dios como es, se puede participar de la perfección de su infinitud. El hombre no puede agotar intelectualmente el misterio divino; no obstante, puede pensar y participar en él¹⁷.

En esa perspectiva Gregorio da un paso más, y vincula la noción de la infinitud divina —en cuanto a su perfección— con el concepto de bondad. El Niseno identifica el primer ser con la bondad simple y, finalmente, con la divinidad misma. Para el Niseno el ser que es verdaderamente bueno tiene que ser infinito: la infinitud se inscribe en el corazón mismo de la verdadera bondad¹⁸.

«El Bien en sentido primero y propio, aquello cuya esencia es la Bondad, eso mismo es la Divinidad. Ésta es llamada con propiedad —y es realmente— todo aquello que implica su esencia. Puesto que ya se ha demostrado que la virtud no tiene más límites que el vicio, y se ha demostrado también que en la Divinidad no cabe lo que le es contrario, se concluye consecuentemente que la naturaleza divina es infinita e ilimitada»¹⁹.

Dios es la bondad suprema y, en cuanto tal, es infinito. La ausencia de límites de la naturaleza divina tiene su punto de correspondencia

15. VM I, 7 (L.F. MATEO-SECO, 68).

16. VM I, 8 (L.F. MATEO-SECO, 68).

17. Aquí radica todo el problema de la diferencia entre la fe (*pistis*) y el conocimiento (*gnosis*) —diferencia muy importante en Gregorio—. Por medio de ella se revela una característica importantísima del sistema metafísico de Gregorio, es decir, su distinción entre lo creado y lo Increado. Sobre las relaciones entre fe y conocimiento cfr. B. POTIER, *Dieu et le Christ*, 214-215.

18. T. BÖHM, *Theoria-Unendlichkeit-Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa* (Suppl. Vig. Christ., 35), Brill, Leiden-New York-Köln 1996, 54.

19. VM I, 7 (L.F. MATEO-SECO, 67-68).

en la suma bondad de Dios. La naturaleza de Dios es infinita e ilimitada. Dios es ser en su propia naturaleza²⁰.

La bondad de la naturaleza de Dios está acompañada por su suma belleza: se afirma —escribe Gregorio— que la Divinidad es la Belleza esencial. Precisamente por eso, al estar más allá de todo, Dios puede entrar libremente en relación con la criatura. Su grandeza no lo limita sino que —en cuanto bondad— le abre a lo finito. Aquí —en esa infinitud concebida como perfección, bondad y belleza— surge la posibilidad de desear a Dios por parte del hombre.

1.2. *El hombre como un ser diastemático: la finitud humana y el misterio de la afinidad, el fundamento antropológico del concepto del deseo*

¿Quién es el hombre para Gregorio de Nisa? La pregunta formulada de este modo parece ser bastante difícil, sobre todo, a causa de su extrema complejidad²¹. Parece que, en contraste con la infinitud divina, el hombre debería de caracterizarse por la finitud. Sin embargo, la antropología de VM es mucho más rica.

En cierto sentido, como afirma T.P. Verghese, para Gregorio el Único y el cosmos son totalmente continuos («the One and the cosmos are totally continuous»)²². La historia del mundo está inscrita por Dios mismo en el eterno evento del amor trinitario. En su estudio sobre la teología de la historia en Gregorio, G. Maspero llega a la conclusión de que Gregorio pensaba la historia como «divinizada» o «deificada». La historia del cosmos tiene carácter sumamente teológico: la teología de la historia conduce a la comprensión de la historia como un acontecimiento teológico²³. Esta continuidad entre Dios y el cosmos acontece es-

20. VM I (cit. de H.U. VON BALTHASAR, *Presence and Thought*, 27).

21. Cfr. el importantísimo estudio de J. ZACHHUBER, *Human nature in Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden-New York 2000.

22. T.P. VERGHESE, «Diasthema and Diastasis in Gregory of Nyssa: introduction to a concept and the posing of a problem», en H. DÖRRIE-M. ALTENBURGER-U. SCHRAMM (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Brill, Leiden-New York-Köln 1976, 248.

23. G. MASPERO, «Teología de la historia en San Gregorio de Nisa», en *Excerpta ex Dissertationibus de Sacra Theologia*, Universidad de Navarra, Pamplona 2004.

pecialmente en el caso del hombre creado como icono del Dios vivo. Entre el hombre y Dios existe un tipo de estrecha relación de afinidad. Podemos decir que la absoluta infinitud de la vida divina tiene su punto de referencia en la finitud humana. El infinito misterio del amor trinitario al llegar al mundo se revela como la bondad suprema y, en cuanto tal, como último destino (*telos*) del hombre. De ello resulta que el hombre no es comprensible sin Dios. El horizonte último, la patria eterna del hombre, es el misterio del Dios vivo.

Hemos de recordar aquí que el hombre es un ser llamado a la perfección. El motivo de la perfección es el fundamento de toda la especulación nisena en VM y, en realidad, es el tema de esta obra. Primero se trata del ser de Dios, que es perfectísimo y fuente de toda la perfección creada. Dios es perfecto en cuanto ilimitado; su perfección —como hemos destacado— carece de límites.

La perfección del hombre consiste en la participación en la infinitud divina²⁴. El hombre es un ser finito que está destinado a Dios infinito. La infinitud divina forma parte del horizonte absoluto de la definición del hombre. Por eso, comprender la infinitud divina forma parte de la única vía de acceso al misterio del ser humano²⁵. Aquí surge lo que J. Daniélou llamó en su tiempo la *epectasis*²⁶. El espíritu humano tiene una posibilidad de infinitud, es apto para la infinitud. Esta aptitud tiene que ser comprendida en el horizonte de un camino infinito de perfeccionamiento. Si Dios es verdaderamente infinito y, al mismo tiempo, es el *telos* del hombre, las capacidades humanas tienen que ser infinitas: la virtud humana no tiene límites²⁷.

«En todas las cosas pertenecientes al orden sensible, la perfección está circunscrita por algunos límites, como sucede con la cantidad continua o discontinua. En efecto, todo aquello que se puede medir cuantitativamente se encuentra en límites bien definidos, y todo el que considera un

24. VM I. 7 (L.F. MATEO-SECO, 68): «Por tanto, quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta. En efecto, la participación en el Bien por naturaleza es completamente deseable para quienes lo conocen y, además, el Bien es ilimitado; síguese, pues, necesariamente que el deseo de quien busca participar en él es coextensivo con aquello que es ilimitado, y no se detiene jamás».

25. J. WARREN SMITH, cit., 134.

26. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1954, 298 ss.

27. T. BÖHM, cit., 54.

modo o el número diez sabe bien que, para esas cosas, la perfección consiste en tener un comienzo y un fin. En cambio, con respecto a la virtud, hemos aprendido del Apóstol que el único límite de la perfección consiste en no tener límite. Aquel divino Apóstol, grande y elevado de pensamiento, corriendo siempre por el camino de la virtud, jamás cesó de tender hacia adelante, pues le parecía peligroso detenerse en la carrera. ¿Por qué? Porque todo bien, por propia naturaleza, carece de límites, y sólo es limitado por la presencia de su contrario, como la vida es limitada por la muerte y la luz por la tiniebla; en general, todo aquello que es bien tiene su término en aquello que es considerado lo opuesto del bien. Así como el final de la vida es el comienzo de la muerte, así también el pararse en la carrera hacia la virtud es el principio de la carrera hacia el vicio»²⁸.

De aquí surge la modificación metafísica en la definición del hombre y sus capacidades que Gregorio hace respecto a la metafísica y a la antropología aristotélicas. Gregorio rechaza la metafísica aristotélica en cuanto estática, e introduce su concepto del infinito dinamismo como la última e importantísima característica del ser humano²⁹. El universo nisenso es sumamente dinámico. Ese dinamismo encuentra su cima en el misterio del hombre que, al ser un ser espiritual-material, es la síntesis del universo³⁰.

En esa perspectiva es interesante observar el cambio que Gregorio hace en su cita del texto de Mt 5, 48. Es allí donde Jesús invita a sus discípulos a ser santos como lo es el Padre celestial. Citando el mandamiento de Jesús, el Niseno cambia el imperativo del verbo ser (*ésesthe*; sed perfectos)³¹ en el verbo volverse (*gínesthe*; haceos perfectos)³², que subraya todavía más su concepción de la vida cristiana perfecta como un dinamismo, un permanente itinerario, una permanente subida³³. Para

28. VM I. 5 (L.F. MATEO-SECO, 65-67).

29. Mejor dicho: se trata de una purificación de la filosofía, cfr. VM I. 37-41 (L.F. MATEO-SECO, 119-121).

30. H.U. VON BALTHASAR, cit.

31. Mt 5, 48: Ἐσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ Πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειος ἐστίν.

32. VM I. 9 (L.F. MATEO-SECO, 68): «Οὐ μὴν ἐπειδὴ καθόλου τό ζητούμενον ἀληπτον ὁ λόγος ὑπέδειξεν, ἀμελητέον ἂν εἶη τῆς ἐντολῆς τοῦ Κυρίου ἢ φησι: Γίνεσθε τέλειοι ὡς ὁ Πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειος ἐστίν. Ἐπὶ γάρ τῷ τῆ φύσει καλῶν, κἂν μὴ τοῦ παντὸς τυχεῖν δυνατὸν ἦ, τὸ καὶ μὴ τοῦ μέρους ἀποτύχειν κέρδος ἄ εἰη μέγας τοῖς γε νοῦν ἔχουσιν» (SC 1,50).

33. J. NAUMOWICZ, «Wstęp», en Św. GRZEGORZ Z NYSSY, *O násładowaniu Boga* (Biblioteka patrystyczna), Kraków 2001, 7-43.

Gregorio, la verdadera perfección consiste en el crecimiento sin fin: «la verdadera perfección —escribe San Gregorio— nunca está quieta, sino que siempre va creciendo hacia lo mejor: la perfección no está limitada por ningún límite»³⁴.

La lógica interna de la estructura de VM está marcada por el camino que Moisés tiene que recorrer para poder encontrarse con Dios. La vida es el camino de perfeccionamiento. La metáfora del camino expresa aquí bien la naturaleza humana: el hombre es un buscador que no puede tranquilizarse sin encontrar lo que está buscando. El comienzo de su caminar es la inquietud de un ser finito que encuentra en sí un dinamismo que le empuja hacia lo infinito.

Todo esto tiene un valor fuertemente existencial. La estrategia nisena de presentación de su propia visión antropológica es clara: la vida de Moisés en sus concretos pasos se convierte en el fundamento de la meditación teológica. Moisés es el modelo de la vida espiritual³⁵. Hay un contraste entre las dos partes de VM. La primera, más descriptiva o factográfica, recuerda los hechos concretos de la vida de Moisés y es una descripción *sui generis* fenomenológico-histórica de su vida. La segunda es una meditación profunda, un intento de encontrar en los hechos un significado espiritual y teológico. Lo que se quiere poner de relieve aquí es que Gregorio percibe como posible esbozar una teoría antropológico-espiritual a partir de la historia de un hombre. El Niseno narra la vida de Moisés para interpretarla posteriormente a la luz de la fe. VM no tiene la forma de una biografía, sino de un relato histórico de la secuencia de pasos por medio de los cuales Moisés se acerca a Dios. Lo importante es la conexión entre el acercamiento a Dios y la vida en cuanto historia, es decir, en cuanto secuencia de hechos concretos. La historia de la vida, es decir la vida vista como un proceso, como un dinamismo continuo, es la *materia prima* del teólogo niseno.

De este modo lo que es simple, eterno y actual en Dios está ofrecido al hombre a lo largo del proceso de crecimiento. Dios es la infinitud actual; el hombre está invitado a participar en ella. Esta participa-

34. Cfr. *De perfectione* 89 (PG 46).

35. VM I. 15 (L.F. MATEO-SECO, 71).

ción es, en su propia esencia, la forma de ser infinito en potencia. Aquí de nuevo surge la afinidad misteriosa entre Dios y el hombre. Este último vive en el espacio y en el tiempo (es un ser diastemático³⁶); Dios vive en la eternidad y es omnipresente. ¿Se trata aquí sólo de una contraposición, o de una imagen revertida? A mi modesto modo de ver, no. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Para Gregorio esta imagen se realiza en el hombre en cuanto diferente de Dios. La *diastasis* entre lo creado y el Creador es irreversible. No obstante, el hombre, en cuanto diferente y finito, tiene una capacidad de progresar infinitamente hacia el misterio de Dios. La lógica de Gregorio es inquebrantable: el hombre finito y limitado en cuanto creado a la imagen de Dios está hecho para encontrar a Dios en cuanto infinito. En la finitud del hombre resplandece toda la infinitud de Dios en cuanto la más alta posibilidad del hombre. La finitud del hombre es apta para un progreso infinito. La diferencia entre Dios y el hombre se mantiene (infinito-finito); al mismo tiempo se salvaguarda la afinidad entre la criatura y su Creador. El punto de la conexión es la idea de la infinitud: Dios es infinito en acto, el hombre en potencia; la perfección de Dios es siempre actual y perfecta, la del hombre siempre está en el *status nascendi*.

Lo mismo pasa con el conocimiento humano de Dios. Lo divino es incomprensible; no obstante, puede ser pensado. El pensar a Dios es una aventura infinita; el hombre nunca puede llegar a su fin. El misterio de Dios en cuanto infinito siempre precede al hombre y permanece en la eternidad infinita; el proceso de pensar en Dios se concibe aquí como un proceso sin término³⁷.

El carácter diastemático del ser humano de ningún modo puede ser interpretado en categorías dialécticas. No existe ningún tipo de *con-cursus* entre lo humano y lo divino. Lo diastemático ha de ser comprendido en cuanto icono de lo eterno. Un icono que no sólo representa lo infinito de un modo u otro, sino que sobre todo tiende hacia lo infinito. Es precisamente aquí donde se abre antropológicamente el espacio para hablar sobre el deseo humano de Dios en Gregorio.

36. G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo. L'Ad Ablabium di Gregorio di Nisa* (Contributi di teologia, 42), Citta Nuova, Roma 2004, 121.

37. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, cit., 152 ss.

2. EL MISTERIO DEL DESEO Y LA TEOLOGÍA: EL HOMBRE ENTRE «VER Y NO VER»

No resulta difícil anotar que esa dimensión antropológica del misterio del deseo humano de Dios es una fuerte afirmación sobre la relación que existe entre Dios y el hombre. De hecho, la realidad del deseo humano del infinito es un momento teológico-gnoseológico: el hombre al desear revela en ese acto suyo la verdad sobre el objeto de su deseo. El hombre que desea a Dios es «revelación» de la infinitud divina en cuanto suma perfección, belleza y bondad; es icono finito del infinito. En este sentido, la teología nisena se encuentra unida a su antropología: el hombre, en su estructura interna marcada sumamente por la dirección hacia lo infinito (deseo), es una palabra sobre Dios. Se podría decir incluso que el hombre, en cuanto criatura que desea a Dios, es un ser teológico: en su ser refleja el sumo misterio que traspassa todo. El misterio de Dios infinito resplandece en la persona humana que, deseando, se dirige a su Creador³⁸.

2.1. *El deseo (ἐπιθυμία) como dinamismo teológico-místico de la inteligencia*

El objetivo del dinamismo del deseo es conocer y entrar en unión mística con el misterio de Dios que —como se ha dicho— es objeto del anhelo humano. La VM es un relato de un itinerario místico-iniciático: el hombre, al subir a la montaña de la *theognosia*, aspira a un tipo del conocimiento (gnosis) de Dios. Este conocimiento —que es paradigmático para la teología— tiene el carácter de una cierta experiencia del misterio, que es particular e involucra todas las facultades del alma. Para Gregorio la noción del deseo es crucial para comprender este conocimiento.

Lo fundamental en VM es la correlación ente lo positivo y lo negativo en el concepto del deseo de Dios. Se trata del deseo en cuanto un proceso infinito que empuja a ir-siempre-más-allá de lo que se había recibido y adonde se ha llegado ya. De este modo, el deseo aparece bajo la

38. El eco de esa concepción se notará después en las interpretaciones de Santo Tomás hechas por K. Rahner.

especie de una cuasi-dialéctica entre el cumplimiento y su ausencia. Esta cuasi-dialéctica es un mecanismo que refleja en sí la naturaleza del objeto del deseo (misterio de Dios en cuanto infinito) y su sujeto (el hombre como ser finito). El hombre puede saciarse, pero nunca del todo; lo que le espera es siempre más grande, está siempre más allá, y se revela como un horizonte de un futuro absoluto.

Así, la teología de Gregorio desvela un doble mecanismo del deseo: saciar y herir. Es aquí donde se esconde la verdadera profundidad del pensamiento niseno. Nuestro autor sabe perfectamente compaginar la verdad sobre Dios y la verdad sobre el hombre. Su teología no es un pesimismo apofático que mantiene la imposibilidad de acercamiento humano al misterio de Dios: el hombre puede verdaderamente saciarse bebiendo del misterio el agua viva. Al mismo tiempo, Gregorio, en su teoría del proceso espiritual infinito, corrige los errores de aquellos que pueden pensar que el misterio de Dios es una transparencia total. Dios, aunque accesible en Cristo, no es agotable por la mente humana. No es posible —como pensaba Eunomio apoyándose en los estoicos— encerrar el misterio divino en la mano de un niño³⁹. Ningún concepto y ninguna palabra pueden acercarnos a este misterio de manera exhaustiva. Nuestro lenguaje es sólo un sistema de signos que marcan la dirección, más que desvelar el núcleo del misterio en cuanto esencialmente escondido (también es su revelación)⁴⁰.

La verdad de la teología en cuanto discurso se encuentra, para Gregorio, en esta dialéctica entre un optimismo gnoseológico y el sentimiento de la imposibilidad de tener un acceso absoluto a Dios (lo que Douglas llama con Vattimo pensamiento débil). Aquí nace el humanismo de Gregorio: por un lado el hombre no está encerrado en su incapacidad; por otro, es consciente de que nunca llegará a conocer de modo

39. H.U. VON BALTHASAR, *Presence and Thought*, cit., 91-92.

40. En realidad, toda la discusión teológica con Eunomio es un debate sobre el lenguaje teológico, un debate que se proponía como su objetivo primero dar respuesta a la pregunta sobre las posibilidades del acceso del lenguaje humano al misterio de Dios. En relación con este tema se puede considerar un trabajo de S. DOUGLAS, *Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy* (American University Studies), Peter Lang, New York-Washington-Bren-Frankfurt am Main-Berlin-Brussels-Vienna-Oxford 2005, 4-26. Cfr. también la reinterpretación de la comprensión del debate teológico del siglo IV, en L. AYRES, *Nicaea and its Legacy*, Oxford University Press, Oxford 2004.

tan absoluto como él es conocido. En esta cuasi-dialéctica se revela la propia estructura del ser humano: su capacidad de peregrinar hacia Dios sin ningún término. En esta visión, el hombre no está encerrado ni por su pequeñez ni por su grandeza. Existiendo entre lo finito y lo infinito, entre estar saciado y tener sed, el hombre vive la plenitud de su libertad al ir siempre más allá, hasta Dios mismo. No le pueden parar ni la sed ni la saciedad, sólo su propia libertad puede decidir el cambio de dirección.

Al no poder agotar el misterio de Dios en las palabras e ideas humanas, el hombre siempre puede acercarse más a este misterio infinito. De hecho el hombre sabe más sobre Dios cuando se encuentra en el espacio de la cuasi-dialéctica ya mencionada, es decir, cuando ve y no ve.

«[Moisés] abandonando todo lo que es visible, no sólo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver, marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra, con el trabajo intenso de la inteligencia, en lo invisible e incomprendible, y allí ve a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprendibilidad como por una tiniebla. ...Así pues, cuando Moisés se hace mayor en el conocimiento, confiesa que ve a Dios en la tiniebla, esto es, que conoce ahora que la Divinidad, por su propia naturaleza, es aquello que supera todo conocimiento y toda comprensión»⁴¹.

La verdadera teología y el conocimiento de Dios consisten en saber que Dios es siempre más grande en virtud de su propia naturaleza infinita. Por eso la afirmación socrática del Niseno según la cual conocer a Dios es ver y no ver, conocer como desconocido, tiene un carácter metódico y constituye el manifiesto teológico con el que Gregorio desvela su propio concepto de teología. La Teología (ver, conocer, comprender) se relaciona sustancialmente y antes que nada con no ver y no conocer, y es una entrada meditativa en la invisibilidad de Dios. El teólogo puede ver (comprender) sólo cuando no ve y no comprende. Se puede interpretar eso con von Balthasar, quien afirma que el conocimiento humano es verdadero sólo cuando renuncia a dominar sobre su objeto⁴². Una renuncia de este tipo refleja la propia naturaleza del deseo, que nunca es estático:

41. VM II. 163 (L.F. MATEO-SECO, 171).

42. H.U. VON BALTHASAR, *Presence and Thought*, cit., 93.

no se trata de tener, comprender, saciarse, sino de ir-siempre-más-allá. Como el deseo del Infinito nunca llega a su fin, tampoco la teología (conocimiento de Dios) llega nunca a la plena comprensión del misterio.

Por supuesto, tratamos de una teología sapiencial o contemplativa. La VM no es un tratado de teoría del conocimiento teológico; no obstante, desvela los fundamentos de la teología y del conocimiento en la teología. La *theognosia* de que se trata en VM es un conocimiento místico, dado por Dios al hombre que desea. Este conocimiento es en realidad la forma del amor. El amor es una fuerza que lleva a un conocimiento cada vez más grande⁴³. El deseo no es otra cosa que una forma del amor (*eros*) y, por eso, teología no debe ser otra cosa que una participación intelectual en el misterio. Gregorio no conoce una teología desvinculada del amor y del deseo.

2.2. *El deseo (ἐπιθυμία) como condición del conocimiento*

Gregorio conecta explícitamente el principio del conocimiento teológico «ver y no ver» con la realidad del deseo humano de Dios.

«Dios no se hubiese mostrado a sí mismo a su siervo, si la visión hubiese sido tal que detuviese el deseo (ἐπιθυμίαν) del que veía...»⁴⁴.

Es interesante subrayar que Gregorio trata el problema del conocimiento (indicado por las palabras *ver* y *visión*) utilizando el concepto de deseo. Tenemos aquí una prueba explícita de que el deseo es necesario para la visión verdadera de Dios. En el texto citado se pone de relieve que la revelación de Dios a Moisés no hubiese sido efectiva y verdadera en el caso de que interrumpiera el anhelo humano. Sin deseo no hay *theognosia*.

2.3. *El deseo (ἐπιθυμία) como re-conocimiento asintótico del misterio*

Gregorio continúa su meditación acerca del conocimiento de Dios y el deseo humano afirmando lo que sigue:

43. M.-B. VON STRITZKY, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 37), Aschendorff, Münster 1973, 84.

44. VM II. 233 (L.F. MATEO-SECO, 205).

«En esto consiste ver verdaderamente a Dios: en que quien lo ve no se sacia jamás en su deseo (ἐπιθυμία)»⁴⁵.

«Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la saciedad del deseo (ἐπιθυμία)»⁴⁶.

El deseo humano es una parte esencial del conocimiento de Dios, de tal manera que un conocimiento que se detenga es evidentemente falso. En el texto segundo, la relación entre conocimiento y deseo es aún más clara: conocer a Dios es no encontrar nunca la saciedad de su deseo. La afirmación nisena no deja ninguna duda de que, para nuestro autor, conocer a Dios es desearlo. Dicho de otro modo, es el deseo el que sustituye al conocimiento, o mejor dicho, es este conocimiento. Sólo deseando a Dios se le puede conocer, sólo se conoce a Dios deseándolo. Por supuesto, esta afirmación encuentra su horizonte significativo y hermenéutico en lo que hemos escrito antes a propósito de la relación entre Dios y el hombre, entre la naturaleza divina en cuanto infinita y la del hombre en cuanto icono —en su finitud— de la infinitud divina.

Para describir el carácter de este conocimiento nuevo y adecuado de lo divino se podría decir que el deseo es un conocimiento verdadero de Dios, aunque tenga carácter apofático y asintótico. El fundamento es la veracidad de ese conocimiento. El hombre, deseando a Dios, verdaderamente lo conoce y lo ve. Este conocimiento y esta visión, al ser siempre el conocimiento del Infinito y la visión del Invisible, es apofático y acontece en la oscuridad (tiniebla). Por otro lado, el conocimiento de Dios en el deseo es un proceso infinito por medio del cual el hombre se acerca al misterio infinita y asintóticamente. Al tratar con la infinitud el deseo es insaciable. El hombre pasa de un conocimiento al otro sin parar nunca en su peregrinación, en su acercamiento infinito al Infinito. Para Gregorio el deseo es potencialmente coextensivo con la infinitud. Se nota aquí un cambio en la comprensión del deseo que no se vincula ya más con la saciedad (como su objeto), sino más bien con un proceso de profundización infinita⁴⁷. Dios no concede a Moisés la visión completa, porque eso significaría el fin del deseo, es decir, el fin de la misma visión. La acción reveladora de Dios consiste aquí en suscitar cada vez

45. VM II. 233 (L.F. MATEO-SECO, 205).

46. VM II. 239 (L.F. MATEO-SECO, 207).

47. J.L. CHRÉTIEN, *Le regard de l'amour*, Desclée de Brouwer, Paris 2000, 248-249.

un deseo más grande, en profundizar bondadosamente la capacidad de Moisés.

Se suele decir que el deseo nace de la pobreza o de la falta. Este mito platónico mantiene su verdad también para Gregorio, con tan sólo una advertencia o pequeña matización. Es importantísimo subrayar que Gregorio ve el deseo como un resultado no sólo de la falta, sino también —y quizás sobre todo— de la saciedad. El deseo despierta al apoyarse en la experiencia y el conocimiento previos.

«Gracias a lo ya conseguido, Moisés desea no renunciar a lo que está arriba y torna incesante su impulso hacia las cosas de arriba, renovando siempre con lo ya conseguido la tensión hacia el vuelo. En efecto, el obrar de la virtud alimenta su fuerza en el cansancio, ya que su tensión no disminuye por el esfuerzo, sino que aumenta»⁴⁸.

La propia naturaleza del verdadero conocimiento de Dios es de este tipo que nunca sacia del todo al hombre, sino que más bien suscita un deseo más grande⁴⁹. «Para Gregorio —escribe Mateo-Seco—, el deseo de Dios lleva consigo la gozosa paradoja de que la satisfacción del deseo agranda la capacidad para un nuevo deseo y, por lo tanto, en la medida en que sacia el deseo lo aumenta»⁵⁰. Gregorio nunca piensa en el conocimiento de Dios en categorías meramente negativas. Su acento puesto en la incomprendibilidad de Dios se comprende adecuadamente sólo al darse cuenta de que esta imposibilidad de conocer a Dios nace no tanto de la pobreza y la finitud del hombre en cuanto algo absoluto, sino de la consideración del misterio infinito de Dios, es decir, de la absoluta riqueza y sobreabundancia. La cuasi-dialéctica en que vive el deseo humano nace de la abundancia del objeto que eterna y perfectamente trasciende de modo infinito al hombre. La vivencia de esa abundancia es a

48. VM II. 226 (L.F. MATEO-SECO, 202).

49. Una perspectiva muy parecida se encuentra en la filosofía del deseo de E. Levinas. Cfr. su *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye ²1965, p.ej. 4: «Les désirs que l'on peut satisfaire, ne ressemblent au désir métaphysique que dans les déceptions de la satisfaction ou dans l'exaspération de la non satisfaction et du désir, qui constitue la volupté même. Le désir métaphysique a une autre intention, il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté-le Désire ne le comble pas, mais le creuse».

50. L.F. MATEO-SECO, *La theognosia. Contemplación de Dios en la tiniebla según San Gregorio de Nisa*, en Actas del Simposio Internacional de Teología en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma 2005 (en preparación).

lo que llega Moisés en su vejez cuando se da cuenta (¡conoce!) que la Divinidad, por su propia naturaleza, es aquello que supera todo conocimiento y toda comprensión. En esta vivencia —en cuanto abierta en la misma estructura cuasi-dialéctica del deseo— consiste el verdadero conocimiento humano de Dios.

Gregorio pone más relieve en el valor positivo del ver. En un cierto sentido, toda la aventura teológica (que en realidad es la misma que la espiritual) comienza en lo que es visible y, en cuanto tal, ya ha sido el objeto de la propia experiencia. El fin del itinerario es comprender que todo lo visible tiene escondido en sus entrañas lo invisible. La invisibilidad es el aura de lo visible, y lo visible existe para ser una huella y antorcha del viaje hacia lo invisible.

«Este sentimiento (del alma que siempre desea más) me parece el propio de un alma poseída por la pasión del amor hacia la Belleza esencial: la esperanza no cesa de atraer desde la belleza que se ha visto hacia lo que está más allá, encendiendo siempre en lo que ya se ha conseguido el deseo (*ἐπιθυμία*) hacia lo que aún está por conseguir. De donde se sigue que el amante apasionado de la Belleza, recibiendo siempre las cosas visibles como imagen de lo que desea, anhela saciarse con el modelo originario de esa imagen»⁵¹.

Salvaguardando la absoluta distinción metafísica entre Dios (invisible) y el mundo (visible), podemos decir que, en la teoría del conocimiento del Niseno, no existe ningún tipo de contraposición, ruptura o contradicción entre lo visible y lo invisible. Al constituir dos diferentes órdenes del ser (trascendente y contingente), éstos existen misteriosamente para sí. La subida de Moisés a la montaña de la *theognosia*, el conocimiento de Dios, es un movimiento espiritual dentro del mundo y dentro de la visibilidad de este mundo. Por supuesto, la persona de Cristo es crucial para ese movimiento. Volveremos a este tema dentro de poco.

Dado el carácter cuasi-dialéctico del deseo humano, podemos afirmar que, aunque el anhelo humano es un momento fuerte de desvelamiento de la verdad sobre Dios y sobre el hombre, este desvelamiento no es total ni mucho menos. En realidad, en el deseo humano de Dios, se abre una perspectiva infinita. Esto acontece precisamente cuando el

51. VM II. 231 (L.F. MATEO-SECO 204).

hombre —por medio de su anhelo de ir siempre más allá— descubre que Dios está a la vez cerca y más allá. La «revelación» que acontece en el deseo es el desvelamiento de un horizonte divino absoluto. En su deseo, el hombre llega al descubrimiento de que Dios está siempre más allá y, por eso, hay que ir siempre más allá para conocerlo y encontrarlo en la «tiniebla luminosa». Pues el deseo humano no agota el misterio divino, sino que apunta a este misterio en cuanto un siempre-más-allá. Este siempre-más-allá se desvela en el deseo humano como la meta del hombre.

Así, el deseo puede desempeñar un doble papel: identificar (y en ningún caso comprender o agotar) el misterio, y suscitar-prolongar el interés existencial por este misterio. En ambos casos el deseo humano de Dios se inscribe en el mismo fundamento de cualquier verdadero discurso humano sobre Dios, es decir, de cualquier verdadera teología.

La importancia del deseo en la teología de Gregorio informa sobre el carácter espiritual de su comprensión del quehacer teológico. No hay que olvidar las palabras de von Balthasar: que «er (Gregorio) will nicht denken, sondern lieben»⁵². Al mismo tiempo, Daniélou habla del primado «de la charité sur la gnose qui fonde le primat de la mystique de l'amour sur celle de la connaissance»⁵³. Precisamente por eso, la teología nisena está abierta a lo práctico⁵⁴.

3. LA CORRECCIÓN CRISTOLÓGICA

Como se puede notar, lo que hemos descubierto en las entrañas de la teología nisena del deseo se apoya en un presupuesto fundamental que es la cuasi-dialéctica entre la infinitud divina y la finitud humana. Esta dialéctica decide sobre la fragilidad de cualquier conocimiento humano de Dios. Cada acto humano de conocimiento de Dios es siempre parcial e incompleto, acontece en «la tiniebla». El momento apofático es dominante, aunque no necesariamente significa una opción metodológica por el silencio.

52. H.U. VON BALTHASAR, *Gregor von Nyssa, der versiegelte Quell, Auslegung des Hohen Liedes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1954, 11.

53. J. DANIELOU, *Platonisme*, cit., 206.

54. L.F. MATEO-SECO, «Introducción», en GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, cit., 40.

En realidad, al leer lo anterior, alguien podría preguntarse: ¿no falta en la visión nisena una corrección cristológica de su presupuesto mayor? Pues el cristianismo se apoya en el evento de Cristo, es decir, en esta voluntaria salida de Dios de su propia infinitud para —no dejando de ser Él mismo— convertirse con todas las consecuencias de este acto en uno de nosotros. Por eso, la afirmación de la absoluta infinitud divina, ¿puede ser el primer presupuesto de una teoría del conocimiento teológico? Dicho de otro modo: ¿cuál es el lugar de Cristo en relación con el conocimiento de Dios y el deseo?

Para responder a esta pregunta, vamos a considerar la lectura espiritual-alegórica que el Niseno hace de los fragmentos bíblicos que cuentan los hechos vinculados con la piedra. Para Gregorio, el símbolo de la piedra que aparece durante el viaje del pueblo de Israel hacia la tierra prometida es unívoco y apunta a la persona de Cristo. Consideremos el primer texto:

«Pasando por alto las etapas intermedias, recordaré en mi discurso el prodigio de la roca, cuya naturaleza dura y sólida se convirtió en bebida para los que tenían sed, disolviéndose su dureza en la blandura del agua. No hay ninguna dificultad en adaptar la continuación del relato a la consideración espiritual. Aquel que ha abandonado en el agua al egipcio muerto, y ha sido endulzado con el leño, y ha gozado de las fuentes apostólicas reposando a la sombra de las palmeras, ése también se ha hecho ya capaz de recibir a Dios. Pues la piedra, como lo dice el Apóstol, es Cristo, seca y resistente para quienes no creen; pero si alguien acerca el bastón de la fe, se convierte en bebida para los sedientos y fluye dentro de quienes la reciben. Pues dice: Yo y mi Padre vendremos y haremos morada en él»⁵⁵.

Se trata aquí de una magistral exégesis espiritual. El momento central es la experiencia de la sed del ser humano que —mediante la fe— puede ser saciada en Cristo. La sed humana desempeña aquí el papel ilustrativo del misterio del deseo. Durante el difícil viaje por el interior del desierto, el hombre se encuentra en una situación de sed, y desea el agua. Así, encontramos de nuevo los motivos principales de VM, es decir, la peregrinación y el deseo. Estos motivos encuentran su contrapeso en el misterioso evento de la roca de la que los israelitas bebieron el agua.

55. VM II. 135-136 (L.F. MATEO-SECO, 158).

Para Gregorio, esta roca simboliza a Cristo. En Él y sólo en Él el deseo suscitado por la peregrinación puede ser aliviado.

Esta meditación bíblica nos sitúa frente a una verdad muy querida por Gregorio. Se trata del papel de la persona de Cristo en el conocimiento de Dios. Es verdad que Gregorio es un pensador apofático. No obstante, es verdad también que, en su teología, reconoce y subraya el papel decisivo del misterio de la Encarnación. La misteriosa oscuridad contemplativa está alumbrada siempre por el misterio de Cristo. En Él resplandece toda la verdad sobre Dios, en Él esta verdad se hace tangible y visible (encarnada). Esto no significa que el misterio deje de ser misterioso o una oscuridad oscura. Más bien, en Cristo, el misterio se hace presente y se dona al hombre en cuanto misterio. El evento de Cristo no aniquila el misterio sino que lo convierte en algo existencial y cercano. Precisamente es en Cristo donde el viajero puede ver y no ver al mismo tiempo, sacia su sed y desea más: ve a Dios como invisible.

Cristo es la visibilidad de Dios invisible. Si el deseo nace —como lo hemos explicado antes— de la abundancia de la visibilidad (lo que Marion llamaría *surcroît*, exceso), esta abundancia tiene como nombre a Cristo. La teología de Gregorio no es un apofatismo pesimista, sino una teología de la gloria revelada en la faz de Cristo. Él es la fuente de agua viva. En Cristo, la imposibilidad de conocer a Dios, de verlo, encuentra su límite y, aunque la teología no puede agotar el misterio de la encarnación, puede descubrir en este misterio el momento de la venida definitiva de Dios en la historia. Anota Mateo-Seco: «la importancia que Gregorio otorga a las teofanías en el itinerario espiritual de Moisés son una prueba más que suficiente de que la mística de la tiniebla y la fuerte percepción de la trascendencia divina han de ser redimensionadas con lo que escribe el mismo Gregorio sobre la iniciativa divina en el hecho de hacerse accesible al hombre, de manifestarse a él. La mística de la tiniebla ha de ser redimensionada, sobre todo, desde el lugar que Cristo ocupa en el itinerario espiritual en la enseñanza de Gregorio»⁵⁶. No se trata, pues, de una mística conceptual, sino cristológica y, por eso, sumamente histórico-salvífica. «La mística de la tiniebla nisena, hermosa y radical, no es una mística tenebrosa o equivocista (Dios concebido como lo otro o como lo to-

56. L.F. MATEO-SECO, *Theognosia*, cit.

talmente inalcanzable), sino una mística de la luz que envuelve al hombre al mismo tiempo que lo trasciende. Es una tiniebla llena de luz»⁵⁷. Como se ha dicho, el itinerario místico conduce al alma por el mundo y por lo visible. La cumbre de esta visibilidad reveladora es la persona de Cristo, el Verbo Encarnado, la *tienda* que abraza el universo⁵⁸. La consideración de Cristo como una tienda, a la vez creada e increada, es muy querida al Niseno. Es así porque le evoca el misterio de la Encarnación, el misterio de la venida de Dios infinito al mundo de los hombres.

El cristocentrismo en VM encuentra su máxima expresión en el comentario niseno a la tercera teofanía:

«La carrera es quietud. Colócate —dice— sobre la peña. Esto es lo más paradójico de todo: cómo la quietud es lo mismo que el movimiento. En efecto, quien corre no está quieto, y quien está quieto no marcha hacia arriba; aquí, en cambio, el permanecer estable se origina por caminar hacia arriba. Esto quiere decir que, cuanto más sólida y firmemente se mantiene uno en el bien, tanto más consume la carrera de la virtud. [...] Si alguien, como dice el salmo, saca sus pies del cieno del abismo, y los coloca sobre la piedra (la piedra es Cristo, virtud perfecta), cuanto más firme e inamovible se hace en el bien conforme al consejo de San Pablo, tanto más veloz corre su carrera, sirviéndose de la estabilidad como de alas: en su marcha hacia arriba, el corazón, por su seguridad en el bien, le sirve de alas. Así pues (Dios), al mostrar a Moisés el lugar, lo excita a la carrera. Al prometerle estabilidad sobre la piedra, le muestra la forma de correr este certamen divino»⁵⁹.

Este discurso sobre la cuasi-dialéctica entre quietud y movimiento es muy semejante a lo que hemos dicho antes sobre la cuasi-dialéctica entre deseo y saciedad en el itinerario de Moisés. La interpretación nisena ahora desvela la centralidad de Cristo para ambas cuasi-dialécticas. En Él, el hombre entra en un misterioso estado de quietud-movimiento, en Él desea y gusta a la vez. Afirma Mateo-Seco: «Estabilidad y firmeza en el mismo correr. He aquí la clave de la perfección en la virtud: quietud y progreso. He aquí la paradoja cuya solución es Cristo, en quien se ha de fundamentar toda la vida espiritual. No hay otra forma de acercarse a Dios —de correr en el certamen divino— que permanecer en Cristo, recibiendo de él la estabilidad en la carrera y la fuerza pa-

57. L.F. MATEO-SECO, *Theognosia*, cit.

58. VM II. 174 (L.F. MATEO-SECO, 176).

59. VM II. 243-244 (L.F. MATEO-SECO, 208-209).

ra correr, pues —concluye Gregorio— quien ha alcanzado algún bien, ése ciertamente está en Cristo, el cual contiene todo bien»⁶⁰.

Podemos concluir diciendo que la meditación de Gregorio sobre el deseo humano de Dios tiene una importante dimensión cristológica. Esta dimensión se halla en la misma base del discurso niseno. Hay que recordar, según lo que hemos demostrado, que los grados supremos de conocimiento de Dios en la vida de Moisés coinciden con el conocimiento profético de Cristo (asimismo acontece en la teología de sus homilías sobre el Cantar, donde el conocimiento de Dios se refiere especialmente al conocimiento del Verbo y a la percepción de su presencia⁶¹). En Cristo, el Dios infinito se hace finito; Él, que no puede ser captado por ningún tipo de pensamiento humano, habla el lenguaje humano. Es en la luz que es Cristo donde el deseo humano se inflama y llega a su cumplimiento queriendo ir siempre más allá.

Cristo desempeña también un papel de educador del deseo: si uno quiere ver a Dios tiene que seguir a Cristo⁶². Esta afirmación completa una anterior según la cual ver a Dios es no encontrar nunca saciado su deseo. Parece que estas dos afirmaciones se requieren mutuamente: ver (conocer, *theognosia*) a Dios es desearlo y seguir a Cristo. ¿Estos dos modos de conocer a Dios se relacionan de alguna manera? Para dar respuesta a esta pregunta tenemos que salir de VM. Laird afirma que, cuando en las homilías sobre el Cantar Gregorio habla de Salomón, piensa en Cristo. Salomón, según Gregorio, escribe su Cantar para educar al hombre en el deseo. La interpretación de Gregorio es aquí clara: «es el Verbo Encarnado quien enseña al alma a desear la belleza y bondad de Dios presentándole imágenes atractivas y seductoras». Según Laird, los efectos de esa estimulación por medio del encuentro con el Verbo están descritos en el lenguaje del fuego⁶³. Este fuego es, definitivamente, el Espíritu Santo que es enviado por el Verbo⁶⁴. De esta manera, siguiendo a Cristo, se sigue al dador del fuego, del Espíritu Santo, es decir, al dador del deseo.

60. L.F. MATEO-SECO, «Introducción», cit., 38-39.

61. L.F. MATEO-SECO, *Theognosia*, cit.

62. VM II. 251-252 (L.F. MATEO-SECO, 212-213).

63. M. LAIRD, «Under Solomon's Tutelage», cit., 82.

64. Sobre las implicaciones trinitarias y simbolismo de imagen del fuego, cfr. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1983, 326.

4. CONCLUSIÓN: FE-TEOLOGÍA-DESEO

Así hemos llegado a la consideración de la estrecha relación existente entre conocimiento de Dios, deseo, vida espiritual y antropología nisena. Ahora es el momento de hacer unas observaciones al margen de la teología de Gregorio y preguntarnos por la importancia de su proyecto teológico en la situación contemporánea marcada tan fuertemente por la separación entre teología y vida espiritual. Pues sus convicciones —a mi modesto modo de entender— pueden servir a la teología también hoy. Especialmente me vienen a la mente en este contexto dos cuestiones fundamentales.

a) Unidad entre deseo personal, fe y teología. La tradición cristiana ha unido ya hace mucho tiempo en un organismo viviente la fe y la teología, de tal manera que la teología es concebida como una función imprescindible de la fe. La teología es una fe en búsqueda de la comprensión del misterio revelado. Es una búsqueda apasionada por medio de la cual la razón humana pretende comprender ese modo distinto de actuar que se llama fe.

La fe siempre ha sido un objeto que atraía la inteligencia humana. Reside en el hombre creyente una fuerza que le empuja hacia la exploración de las razones que llevan a este consentimiento existencial y racional: *amor meus pondus meus*, diría Agustín. Es así, no por razón de una incertidumbre que amenaza a la propia fe, sino por una certeza acerca del carácter excepcional de esta fe. La grandeza de la realidad con que nos confronta la fe (recordemos las palabras del Aquinate, *actus fidei non terminatur ad anuntiabilem, sed ad rem*⁶⁵) lleva al hombre a la adoración y, posteriormente, de la adoración al deseo. Por su parte, el deseo lleva a la teología y, en cierto sentido, la hace posible. De hecho la existencia del fenómeno de la teología desvela un anhelo que habita en el corazón del hombre. Este deseo se expresa en la teología, que —por citar a G. Ward— es *desiderium quaerens intellectum*⁶⁶. En esta búsqueda entra el hombre en su totalidad. El hombre —como afirma E. Fromm— es una búsqueda del sentido⁶⁷, un deseo del sentido.

65. SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh, II-IIae q. 1, a. 2, ad 2.

66. G. WARD, *Theology and modern critical theory*, Macmillan Press, London 2000, 168.

67. Cfr. E. FROMM, *El hombre en la búsqueda del sentido*, Herder, Barcelona 2004.

De este modo la teología no es sólo algo meramente racional. La teología es también una aventura del deseo. La interpretación racionalista de la teología fue un gravísimo reduccionismo que llevó a la teología y a la fe a la situación difícil de un discurso apartado de la realidad eclesial y existencial. El logos de que trata, y en que se funda la teología, no es un logos de Kant encerrado en sí mismo, prisionero de su propia grandeza. En realidad este logos es la razón que desea. En este tipo de teología, el teólogo realiza su tarea como una parte esencial de su propia vida de fe sumergida en la esperanza de un pueblo que llamamos Iglesia.

La teología es una realidad dentro de la Iglesia, que es la comunión de los que peregrinan hacia el Señor deseando estar con Él. Es una comunión en que se entrecruzan el amor, la fe, la esperanza, el deseo y la inteligencia, y donde la razón se hace creyente y la fe racional. Eso no convierte a la teología en un irracionalismo, sino que lleva al descubrimiento por la razón del valor de lo que a primera vista parece ser algo privado de razón.

En la historia de la teología podemos encontrar muchos ejemplos de teólogos que piensan deseando y desean pensando: los grandes Padres de la Iglesia, pasando por Anselmo, Buenaventura, Santo Tomás de Aquino hasta Edith Stein, Theresa de Lisieux (sic!), Josemaría Escrivá de Balaguer y muchos otros. La teología para ellos es una aventura existencial que abraza todo el espectro de la vida humana. Son ellos los que nos han dejado una huella inolvidable de cómo debe ser nuestra teología.

En este sentido hablar de la teología como de una empresa puramente objetiva es una grave falta de comprensión de la misma. El teólogo, al querer ser objetivo y fiel a la verdad de Dios, ha de dejar al misterio penetrar primero en las profundidades de su corazón. El compromiso existencial de un teólogo es crucial.

b) La teología como camino hacia Dios. Lo que se ha dicho sobre la unidad entre el deseo personal y la teología es una afirmación fundada en la convicción de que la teología forma parte del camino del hombre hacia Dios. La fe necesita de la teología para ser racional. Precisamente por eso, la vida eclesial tiene que estar impregnada por la teología, es decir, por este esfuerzo del intelecto que desea creer de modo plenamente humano. No hay Iglesia sin la fe que piensa, que intenta siempre de nuevo dar razones de su creer ante el hombre de cada tiempo.

Se trata aquí de la necesidad de una renovada comprensión de la importancia de la teología para la vida eclesial. La teología no es una tarea marginal y contingente para el crecimiento de la comunión eclesial. Con esto quiero decir que pienso que la Iglesia que se comprende a sí misma como Pueblo en camino hacia Dios, en cada momento de su existencia en-el-camino, necesita de la teología no sólo como una mera repetición, sino como una búsqueda del sentido de la palabra revelada en el horizonte del tiempo que cambia. Si afirmamos que la teología forma parte del camino del hombre en la Iglesia hacia el último misterio de Dios, también la teología tiene que peregrinar, es decir, tiene que intentar comprender siempre de nuevo la cultura de su tiempo y entrar en un diálogo profundo con ella. En esa tarea suya, la teología espera la ayuda y comprensión del Magisterio.

Hoy de nuevo necesitamos tener teólogos santos y, por otro lado, atender a las hermosas palabras de J.L. Marion pronunciadas en la Catedral de Nuestra Señora en París con ocasión de las grandes conferencias cuaresmales en el año 2005: «Chrétiens, n'ayez pas peur, soyez rationnels. Et vous, qui ne croyez pas au Christ, soyez raisonnables, n'ayez pas peur de sa grande raison!»⁶⁸. Se podría complementar diciendo: «Creyentes, no tengáis miedo de desear al Dios revelado en Cristo. Sólo así se le puede comprender y pensar».

Dr. Robert WOŹNIAK
Facultad de Teología
Pontificia Academia de Teología
CRACOVIA

68. J.L. MARION, «La foi et la raison», en *Dialogue entre la foi chrétienne et la pensée contemporaine*, Parole et Silence, Paris 2005, 30.