

EL ESPÍRITU, LA CRUZ Y LA UNIDAD:  
συνδέω, σύνδεσμος Y συνδεδετικός  
EN GREGORIO DE NISA

[SPIRIT, CROSS AND UNITY: συνδέω, σύνδεσμος AND συνδεδετικός  
IN GREGORY OF NYSSA]

GIULIO MASPERO

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. FUENTES FILOSÓFICAS. 3. FUENTES ESCRITURÍSTICAS. 4. EL NISENO. 5. LA CRUZ. 6. LOS SANTOS. 7. LA VIRGINIDAD. 8. EL ESPÍRITU. 9. CONCLUSIÓN.

*Resumen:* El análisis de los usos nisenos del verbo συνδέω con sus derivados pone de relieve la originalidad de la obra de Gregorio de Nisa, que acude a esa terminología para indicar realidades teológicamente fundamentales, como la Cruz de Cristo (σύνδεσμος) y el Espíritu Santo (συνδεδετικός). Él reconoce la misma intimidad divina como fuente de toda unidad y armonía: éstas dejan de ser entendidas como fruto de la necesidad natural, según el esquema de Platón, a cuyas obras el Niseno claramente alude; en cambio la posibilidad del ascenso humano es precedida y fundamentada por el libre movimiento descendente de Dios.

*Palabras clave:* Unidad, Cruz, Espíritu Santo.

*Abstract:* Analysis of the use of the word συνδέω together with its derivatives emphasizes the originality of the works of Gregory of Nyssa, who uses that terminology to indicate basic theological truths, such as the Christ's Cross (σύνδεσμος) and the Holy Spirit (συνδεδετικός). He recognizes the divine intimacy as the source of all unity and harmony; these are no longer taken as mere fruit of natural necessity, as in the scheme of Plato, to whose works St. Gregory clearly refers; rather the possibility of human ascent is preceded by and based on the free descendent movement of God.

*Keywords:* Unity, Cross, Holy Spirit.

## 1. INTRODUCCIÓN

En sus profundos estudios trinitarios, el prof. Mateo-Seco se ha detenido recientemente sobre la relación entre unidad y Espíritu Santo en el pensamiento de Gregorio de Nisa<sup>1</sup>. Aquel trabajo influyó hondamente en mis investigaciones, en particular porque ponía en evidencia la relevancia de la definición nisena de la tercera Persona de la Santísima Trinidad como *vínculo de la unidad* (συνδετικὸν τῆς ἐνότητος)<sup>2</sup>. Puesto que, desde el primer momento, en la persona del prof. Mateo-Seco me han llamado la atención su amor a la unidad y su capacidad de crear armonía, tanto en el nivel del pensamiento teológico como en el ámbito humano, me ha parecido apropiado para el homenaje de un discípulo a su maestro profundizar en el estudio de la terminología que aparece en ese texto de Gregorio. En concreto, se ofrece aquí un análisis del papel jugado en la obra nisena por el verbo συνδέω y sus derivados, que se presentan como medio eficaz para mostrar la originalidad y la especificidad del pensamiento niseno en su conjunto.

## 2. FUENTES FILOSÓFICAS

En el ámbito de la familia terminológica de συνδέω el representante más común y más relevante desde el punto de vista filosófico e histórico-teológico es el substantivo σύνδεσμος, esto es, el medio que une entre sí una o más realidades. La gama semántica del término es muy amplia y abarca desde los sentidos relativos a cadena y lazo, hasta la acepción gramática de conjunción, pasando por el sentido fisiológico de coyuntura y articulación. Muchas veces es utilizado como sinónimo de δεσμός, que es más antiguo y aparece ya en Homero<sup>3</sup>. Fundamental para la historia del verbo συνδέω y sus derivados es su empleo en las obras de Platón, que los utiliza en su cosmología para explicar la formación del mundo a partir del ejemplar y la consiguiente unidad del universo. El

1. L.F. MATEO-SECO, «La unidad y la gloria», en J. CHAPA (ed.), *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*, Pamplona 2003, 179-198.

2. *In Canticum canticorum*, GNO VI, 467, 5.

3. Cfr. G. FITZER, «σύνδεσμος», en TWNT VII, 854-857.

*Timeo* expresa un principio básico del platonismo, que postula la necesidad de un vínculo para que se manifiesten la proporción, la armonía y la belleza:

Mas no es posible (οὐ δυνατόν) que dos realidades se unan (συνίστασθαι) de forma bella (καλῶς) por sí solas, sin una tercera. En efecto es necesario (δεῖ) que haya un vínculo (δεσμὸν) en el medio (ἐν μέσῳ) que las junte (συναγωγόν) recíprocamente. Pero el más bello de todos los vínculos (δεσμῶν) es aquel que puede transformar en una cosa sola (ἐν ποιῆ) a sí mismo y a las realidades que une (τὰ συνδούμενα): la proporción (ἀναλογία), por su naturaleza, ha hecho posible que eso se realizara de la forma más bella (κάλλιστα)<sup>4</sup>.

Aparecen aquí términos que serán fundamentales para el neoplatonismo: el verbo συνδέω se coloca al lado de μέσον y δεσμός como clave para superar el dualismo metafísico. Destaca inmediatamente la categoría de necesidad, evidenciada por las expresiones οὐ δυνατόν y δεῖ.

Así, para Platón, la luz que encuentran las almas en su subida hacia lo alto, que como un arco iris une la tierra y el cielo, es el vínculo del firmamento (τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ)<sup>5</sup>. Todo es leído desde la perspectiva del conocimiento y de la necesidad, porque la luz reenvía al bien. Por eso, en el *Fedón*, Sócrates dice a Cebete que hay que pasarse a la segunda navegación, porque la primera —la obra de los filósofos naturalistas— no ha producido resultados satisfactorios: ellos creen que es Atlante quien da unidad al universo, mientras que ese papel es jugado por el bien y lo apropiado (τὸ ἀγαθὸν καὶ δεόν)<sup>6</sup>.

Ese bien debe llegar a tener una manifestación incluso social, en la construcción del estado ideal, porque el sumo bien de la república platónica es lo que le da unidad y la hace una (μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν συνδῆ τε καὶ ποιῆ μίαν)<sup>7</sup>. La idea fundamental es la identificación del uno con el bien y del mal con la multiplicidad<sup>8</sup>. Por eso el papel de la ley es ayudar a conservar unida la ciudad, fortaleciendo su vínculo con los dioses (νόμος ὁ βοηθῶν ἔστω τῷ τῆς πόλεως συνδέσμῳ μετὰ θεῶν)<sup>9</sup>,

4. PLATÓN, *Timeo*, 31.b.8-c.4 (J. Burnet).

5. IDEM, *República*, 616.c.2.

6. IDEM, *Fedón*, 99.c.6.

7. IDEM, *República*, 462.b.4.

8. Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991, 344-349.

9. PLATÓN, *Leyes*, 921.c.4.

puesto que quien rompe los contratos y se aleja de la justicia ofende a los dioses mismos.

En Aristóteles la terminología relativa al verbo συνδέω no juega un papel tan metafísico como en Platón: está presente sobre todo en el sentido fisiológico y gramatical. A nivel social, destaca la afirmación de que el hijo es el vínculo entre el padre y la madre (σύνδεσμος δὲ τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι)<sup>10</sup>. En la *Metafísica* el término aparece en la discusión de la unidad de la definición: se afirma que se trata de una unidad que deriva del hecho de ser la definición de *una* cosa, distinta de la unidad de la Iliada, que es por conexión (συνδέσμων)<sup>11</sup>. En el mismo contexto, Aristóteles, refutando la idea de participación de los platónicos, cita la opinión de aquellos que piensan que la vida es la unión del alma con el cuerpo (σύνδεσμον ψυχῆς σώματι τὸ ζῆν)<sup>12</sup>.

La importancia de la terminología en examen ha sido estudiada específicamente por W. Jaeger, que ha subrayado el papel de Posidonio en la síntesis entre Platón y Aristóteles para la transmisión de esa tradición filosófica que llegó hasta Gregorio<sup>13</sup>.

### 3. FUENTES ESCRITURÍSTICAS

La versión de los Setenta del Antiguo Testamento no presenta ninguna peculiaridad en el uso del verbo συνδέω y de sus derivados: no aparecen ni con valor cosmológico ni con valor filosófico. Por ejemplo, en Jr 11, 9, σύνδεσμος es utilizado en el sentido de conspiración de los hombres de Judas, y en Is 58, 6, el mismo término aparece en la invitación a desatar los lazos de maldad (λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας). Sólo destaca en 3 Re 14, 24, la rara acepción del mismo vocablo en el sentido de prostitución cultual.

Distinto es el panorama en el Nuevo Testamento, donde el término se encuentra cinco veces: si no hay novedad en Heb 3, 13, donde el

10. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1162.a.27.

11. Cfr. *ibid.*, 1045.a.13.

12. *Ibid.*, 1045.b.11.

13. W. JAEGER, *Nemesios von Emesa*, Berlin 1914, 96-137. El segundo capítulo de este libro se titula *Syndemos* y permite apreciar las interacciones entre la terminología relativa a συνδέω y términos como μεθόριος y ἀρμονία, tan importantes en la filosofía estoica.

participio perfecto medio-pasivo indica a los reclusos, en Hch 8, 23, donde el sustantivo σύνδεσμος aparece como referencia a los lazos de maldad de Is 58, 6, y en Col 2, 19, donde es utilizado en sentido fisiológico, bien distinta es la aportación de Ef 4, 3 y de Col 3, 14.

Los dos últimos pasajes piden ser analizados conjuntamente, porque el contexto es el mismo: ambos son exhortaciones del Apóstol que invita a ser humildes y a quererse mutuamente, soportándose y perdonándose uno a otro por amor, para conservar la unidad y la paz, siendo un solo cuerpo. En ambos textos el vínculo es puesto en relación con el amor, con la paz y con la unidad del Cuerpo de Cristo, para expresar la vocación cristiana.

En Ef 4, 1-6 se dice: «Os exhorto (Παρακαλώ), pues, yo, preso (δέσμιος) por el Señor, a que viváis de una manera digna de la vocación con que habéis sido llamados (τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε), con toda humildad, mansedumbre y paciencia, soportándoos unos a otros por amor (ἐν ἀγάπῃ), poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz (τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης). Un solo Cuerpo (ἓν σῶμα) y un solo Espíritu, como una es la esperanza a la que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos (ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν)». Como Pablo está en cadenas por Cristo, y lo está por amor, los cristianos deben someterse el uno al otro en el amor, para ser un solo cuerpo en la unidad del Espíritu por el vínculo de la paz.

En Col 3, 13-15 el texto traza el mismo trayecto: «Como el Señor os perdonó, perdonaos también vosotros. Y por encima de todo esto (ἐπὶ πᾶσιν), revestíos del amor (ἀγάπην), que es el vínculo de la perfección (ὃ ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος). Y que la paz (εἰρήνη) de Cristo presida vuestros corazones, pues a ella habéis sido llamados (ἐκλήθητε) formando un solo Cuerpo (ἐν ἐνὶ σώματι)».

G. Fitzer subraya cómo Ef 4, 3 y Col 3, 14 podrían recordar el uso platónico de σύνδεσμος, en cuanto la multiplicidad es superada y llevada a la unidad, pero se trata de una similitud meramente formal, porque Pablo pasa del ámbito cosmológico al ámbito soteriológico<sup>14</sup>.

14. Cfr. G. FITZER, «σύνδεσμος», en TWNT VII, 857.

De hecho, lo que destaca en los pasajes paulinos es que la unidad nace de la libertad y de la sumisión voluntaria: Pablo se ha dejado encadenar por Cristo y los cristianos deben servirse recíprocamente, respondiendo así a la llamada divina. La necesidad no está presente en ningún lado y la visión cosmológica de Platón deja paso a la libertad de la filiación. La tensión se resuelve en la paz, porque la unidad del cuerpo se fundamenta en la libre donación de Dios que en Cristo llama al hombre y apela a su respuesta. La unidad baja de lo alto, desde el Padre, por el Espíritu que hace a los fieles un solo cuerpo en Cristo. La lectura conjunta de los dos textos permite identificar así el *vínculo* de la unidad con el ἀγάπη y el πνεῦμα que baja del Cielo y está realmente presente en los cristianos, poniéndoles en condición de responder libremente. El mismo hecho de que se trate de dos exhortaciones (παρακαλῶ) recuerda al Espíritu Paráclito, que hace libres.

#### 4. EL NISENO

Gregorio de Nisa, en sus usos de la terminología relativa a συνδέω, refleja las características de sus fuentes filosóficas, científicas y bíblicas. El verbo y los sustantivos aparecen poco más de cincuenta veces en sus escritos.

La mayoría de las apariciones se refieren al ámbito fisiológico y agrícola: muy común es el sustantivo σύνδεσμος en el sentido de conexión física, como en el caso de los nervios o del cuello<sup>15</sup>, a veces en un contexto explícito que subraya la unidad<sup>16</sup> y la armonía<sup>17</sup>; parecido es el uso referido a la espiga y al crecimiento de las plantas<sup>18</sup>. En sentido más bien mecánico aparece el verbo<sup>19</sup> o algunos sustantivos derivados de la raíz, como en el juntarse de las aguas (τῆς συνδέσεως γινομένης), en la *Apologia in hexaameron*<sup>20</sup> y las συνδετικάί, cadenillas de las vestidu-

15. Cfr. *Contra Eunomium* I, GNO I, 141, 11; III, GNO II, 197, 26; *In Ecclesiam*, GNO V, 329, 13; *De hominis opificio*, PG 44, 244A.

16. Cfr. *In canticum canticorum*, GNO VI, 233, 19.

17. Cfr. *Contra Eunomium* III, GNO II, 239, 5.

18. Cfr. *De mortuis*, GNO IX, 50, 18; *In sanctum Pascha*, GNO IX, 260, 12; *De anima et resurrectione* PG 46, 153, 31B.

19. Cfr. *Contra usurarios*, GNO IX, 200, 1 e *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*, GNO IX, 116,5.

20. Cfr. *Apologia in hexaameron*, PG 44, 112A.

ras sacerdotales de Moisés<sup>21</sup>. El verbo, sobre todo utilizado en forma pasiva o media, cobra sentido negativo, referido a las ataduras del mal<sup>22</sup> o a la pesadez de la materia<sup>23</sup>. En este mismo sentido es utilizada la expresión *σύνδεσις τις καὶ κοινωνία* en la *Oratio catechetica*, para indicar el vínculo común entre el cuerpo y el alma por la participación de ambos en los afectos pecaminosos, vínculo que se refleja en una analogía entre la muerte del alma y la del cuerpo<sup>24</sup>.

Los usos nisenos sitúan la terminología, con su sentido genérico, en un contexto claramente teológico<sup>25</sup>: eso es evidente en la acepción retórico-gramatical de *σύνδεσμος*, entendido como conjunción, que de su valor genérico<sup>26</sup> pasa a ser reconocido como fundamental para expresar la coordinación de las tres Personas de la Trinidad, en cuanto el *καί* une sus nombres<sup>27</sup>: la conjunción pasa a ser clave en la discusión de la analogía social de la Trinidad, en cuanto Gregorio niega la subordinación del Espíritu Santo justo porque el *καί* une también su nombre a los de la primeras dos Personas, de la misma forma como une los nombres de Pablo y Silvano y Timoteo, eso es, tres hombres<sup>28</sup>.

Así la armonía cosmológica es insertada en el ámbito teológico en base al principio de que toda unión y toda concordia tienen su origen en Dios. De hecho, la terminología estudiada aparece a menudo cuando se habla de armonía, también en el nivel físico<sup>29</sup>.

En el contexto personal, la terminología expresa la concordia de la familia en la paz<sup>30</sup> y la comprensión recíproca que entre los hombres se

21. Cfr. *De vita Moysis*, II, 189, 11 (SC 1bis, 92). En II, 200, 2 (96) aparece el verbo en el mismo contexto.

22. Cfr. *De beatitudinibus*, GNO VII/2, 167, 5.

23. Cfr. *De hominis opificio* PG 44, 233B; *In Canticum canticorum*, GNO VI, 459, 1 y 15, 6.

24. Cfr. *Oratio catechetica* VIII, 68, GNO III/4, 33.

25. Por contrario, el sustantivo *δεσμός* y el verbo *δέω* no cobran valor teológico (cfr. voces correspondientes en F. MANN, *Lexicon Gregorianum*, II, 275 y 286).

26. Cfr. *Contra Eunomium* II, GNO II, 295, 15 y 258, 5-6.

27. Cfr. *Ad Graecos*, GNO III/1 19, 10.14.17, 20, 3.8.12. El mismo tema está presente tanto en Basilio (*Epistula* 210, 4, 22-26; Y. Courtonne), como en Dídimo, que releva en el *καί* el signo del *σύνδεσμον τῆς φύσεως* de la Trinidad (*De trinitate*, VII, 7, 1.13-14; I. Seiler).

28. Cfr. *Contra Eunomium* I, GNO I, 86, 6.

29. Cfr. *De hominis opificio* PG 44, 241C; *Contra Eunomium* III, GNO II, 144, 23 e *In sanctum pascha*, GNO IX, 252, 10, en contexto escatológico.

30. Cfr. *De beatitudinibus*, GNO VII/2, 159, 10.

fundamenta en la comunión del idioma<sup>31</sup>. En este ámbito el σύνδεσμος es principalmente el *vínculo del amor* (τῆς ἀγάπης ὁ σύνδεσμος) que genera la misma paz<sup>32</sup>: esta expresión se presenta como síntesis de las dos expresiones en Ef 4, 3 y en Col 3, 14. Eso se nota en la VII homilía del *In Canticum canticorum*, donde Gregorio define a Pablo como cuello del cuerpo místico, que lleva como Cabeza a Cristo, el cual da unidad a todos los miembros: en este contexto se retoma Ef 4, 3 definiendo ese cuello primero *vínculo de la paz*<sup>33</sup> y después explicitando cómo Pablo consiguió *armonizar a todos los hombres en un solo cuerpo por el vínculo de la paz y del amor* (τοὺς πάντας εἰς ἓν σῶμα συνήρμοσε τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ἀγάπης)<sup>34</sup>. Significativamente, el cuello puede ser vínculo porque es capaz de girarse para mirar a los que están al lado y, al mismo tiempo, de levantarse para mirar lo que está en lo alto<sup>35</sup>: el cuello combina el movimiento horizontal y el movimiento vertical, expresando en sí la libertad que caracteriza al ser humano, que, justo porque puede reconocerse hijo de Dios, puede también querer a sus hermanos, identificándose con ellos en la Paternidad común. En este sentido la piedad juega un papel fundamental: se trata de una intensificación del amor (ἐπίτασις δὲ ἀγάπης ὁ ἔλεος)<sup>36</sup> que se revela como *padre de la buena voluntad, prenda del amor, vínculo de toda amable disposición* (εὐνοίας πατήρ, ἀγάπης ἐνέχυρον, σύνδεσμος πάσης φιλικῆς διαθέσεως)<sup>37</sup>, así que todos los problemas desaparecerían si hubiese piedad recíproca entre todos.

Por lo tanto, la terminología relativa a συνδέω es puesta en relación por el Niseno con el amor y con la comunión, tanto que, en la *Epistula* 17, escribiendo a los presbíteros de Nicomedia, después de la muerte de Patricio, obispo de esa diócesis, que tenía estrechas relaciones con la sede de Nisa, Gregorio se refiere a la comunión eclesial, afirmando que un

31. Cfr. *Contra Eunomium* II, GNO II, 300, 12.

32. Cfr. *De deitate adversus Evagrium*, GNO IX, 334, 12.

33. Cfr. *In Canticum canticorum*, GNO VI, 235, 11. Gregorio utiliza la misma cita en *ibid.*, 202, 8. Entre los textos donde aparece la terminología estudiada, se cuenta también una cita de Is 58, 6-7 en el *De beneficentia*, GNO IX, 96, 14.

34. Cfr. *In Canticum canticorum*, GNO VI, 236, 5-6. La expresión τῆς ἀγάπης καὶ τῆς εἰρήνης σύνδεσμος aparece ya en Basilio (*Homiliae super Psalmos*, PG 29, 384C).

35. Cfr. *In Canticum canticorum*, GNO VI, 236, 6-8.

36. Cfr. *De beatitudinibus*, GNO VII/2, 127, 7.

37. *Ibid.*, 128, 15-16.



obispo anterior de Nicomedia, Eufrasio, había unido (συνδήσαντος) por el vínculo del amor (τῆ ἀγάπῃ) su sede a la de Gregorio, que humildemente se define a sí mismo *pequeñez*<sup>38</sup>.

## 5. LA CRUZ

Este enfoque se enmarca en el conjunto de la teología del Niseno, que tiene como fundamento la afirmación de la radical distinción entre el mundo creado y la Trinidad: la profundización de la reflexión trinitaria, impulsada por la discusión con los semiarrianos, exigió a Gregorio el rechazo de cualquier jerarquía ontológica entre lo temporal y lo eterno. Las tres Personas divinas agotan el ámbito de lo eterno y son un único Dios en su consustancialidad: esta afirmación tan radical pide que la relación entre Dios y el mundo sea expresada en una forma distinta con respecto a la cadena de diversos órdenes ontológicos neoplatónicos. Así el Niseno, después de haber distinguido con tanta fuerza lo divino de lo creado, reconoce al mismo tiempo la creación misma como manifestación de la acción y de la presencia de Dios, afirmando que *la habilidad y la potencia divina fue puesta en la naturaleza de los seres como vínculo y fundamento de las realidades que han empezado a ser* (Σύνδεσμος δέ τις καὶ βεβαιότης τῶν γεγεννημένων ἢ θεία τέχνη καὶ δύναμις τῆ φύσει τῶν ὄντων ἐναπετέθη)<sup>39</sup>. El cambio con respecto a la visión platónica es radical, porque ahora es la misma *voluntad* divina —es decir la libertad divina— la que es materia y fundamento de las realidades creadas, como se afirma en el *Tunc et ipse*<sup>40</sup>. El cosmos mismo debe su unidad al σύνδεσμος de la potencia divina, de forma que la creación es explicada exclusivamente por la acción de Dios, no sólo como acontecimiento inicial y fundador de la realidad de los seres, sino también como mantenimiento en el ser. El hilo rojo del σύνδεσμος muestra, así, cómo las dimensiones de la creación y de la soteriología son para el Niseno inseparables.

38. Sobre las circunstancias históricas de esa carta de Gregorio, véase P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse. Lettres*, Paris 1990, SC 363, 39-40.

39. *De hominis opificio*, PG 44, 128C.

40. «τὸ θεῖον θέλημα ὕλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων ἐγένετο» (*Tunc et ipse*, GNO III/2, 11, 6-7).

Eso es especialmente evidente cuando Gregorio medita sobre la razón de la cruz: al buscar el sentido del *tiene que* en la frase *el Hijo del Hombre tiene que sufrir* (Lc 9, 22) el Niseno afirma que este sólo puede alcanzarse investigando el modo elegido libremente por Dios para su muerte. Comentando Ef 3, 18-19 (*para que podáis comprender con todos los santos cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad; y conocer en suma el amor de Cristo, que excede todo conocimiento, para que seáis colmados de toda la plenitud de Dios*), Gregorio afirma que Pablo interpreta la cruz como manifestación y revelación de la potencia y providencia divina, que son poseídas por Cristo y permean el universo. Las cuatro dimensiones citadas en Efesios son leídas como afirmación de que nada en el mundo queda fuera del poder de la naturaleza divina, ni lo que está en los cielos, ni lo que está bajo la tierra, ni lo que está en los límites extremos de aquello que existe<sup>41</sup>. En este contexto la cruz es presentada como el *σύνδεσμος* que da unidad al universo:

La demostración de lo dicho se da mediante lo que pasa en tu alma con tu concepción de Dios. Mira arriba al cielo y piensa con tu intelecto en las profundidades de abajo, extiende la mente hasta los lados y los extremos de la estructura del universo y considera cuál es la potencia que da unidad (*συνέχουσα*) a todo esto, siendo como un vínculo del universo (*τις σύνδεσμος τοῦ παντός γινομένη*). Y verás cómo la figura de la cruz, que se despliega desde las alturas hasta las profundidades y que se extiende en horizontal hasta los límites extremos, se graba por sí sola en tu mente por el concepto de potencia divina<sup>42</sup>.

La unidad del universo es reconducida a la potencia divina y la cruz es presentada como figura de esa potencia. El hombre, con su inteligencia, puede descubrir que la misma percepción de la unidad de lo creado ya le lleva a reconocer la misma figura grabada en su interioridad, en su capacidad intelectual.

Así, Gregorio ve también en las cuatro dimensiones citadas por Sal 138, 7-9 una referencia a las cuatro dimensiones del cosmos, en cuanto el hombre no puede alejarse de la presencia de Dios, ni subiendo a las alturas del cielo, ni escondiéndose en la profundidad de la tierra, ni cruzando de oriente a occidente:

41. Cfr. *De tridui spatio*, 300, 8-301, 1.

42. *Ibid.*, 301, 1-10.

¿Ves cómo dibuja con sus palabras la figura de la cruz? Dice: Tú eres Aquel que lo permea todo, haciéndose vínculo (σύνδεσμος) de todo y abarcando en sí todo límite extremo: Tú estás en lo alto, Tú estás presente abajo, sobre un extremo está Tu mano y sobre el otro Tu diestra gobierna<sup>43</sup>.

La cruz une todo el universo y toda la historia<sup>44</sup>. El tema es fundamentalmente judeo-cristiano<sup>45</sup> y Gregorio depende aquí directamente de Ireneo<sup>46</sup>. Pero es interesante añadir que ya en la cosmología platónica estaba presente la imagen de la cruz inscrita en el universo (*Timeo*, 34.ab y 36.bc), representada por la letra griega *chi* (χ), compuesta por el cruzarse de la órbita terrestre con la órbita elíptica del gran círculo que rodea el globo de la tierra y sobre el cual corre el aparente movimiento del sol. Esta cruz sería el símbolo de la divinidad del Demiurgo y de la frontera entre el mundo de los planetas y el mundo de las estrellas. Justino<sup>47</sup> había interpretado la imagen en sentido cristiano como signo de la potencia divina del Hijo de Dios, en relación al episodio de la serpiente de bronce en Jn 3, 14. También Ireneo<sup>48</sup> cita en la *Demonstratio* el texto de *Timeo*, 36.bc y Atanasio<sup>49</sup> conecta la figura de la cruz a la revelación de la divinidad y potencia de Cristo mediante Jn 12, 32.

Gregorio se coloca en esta línea, que une la componente judeo-cristiana y las intuiciones platónicas. Esto se nota especialmente en el *Contra Eunomium* III, donde el verbo συνδέω vuelve a aparecer en el contexto de la cruz cósmica, esta vez acompañado por otra alusión platónica, que añade a la visión histórica del *De tridui spatio* una lectura profundamente ontológica:

43. *Ibid.*, 301, 17-302, 2.

44. H. Drobner, en su análisis magistral de los textos nisenos relativos a la cruz cósmica, subraya la presencia en ellos de terminología mística (cfr. H.R. DROBNER, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982, 150-151).

45. Cfr. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958, 303-315 e IDEM, «*Le symbolisme cosmique de la croix chez Grégoire de Nyssa*», MD 75 (1963) 23-36.

46. Cfr. D.L. BALÁS, «The Meaning of the "Cross"», en A. SPIRA-C. KLOCK (eds.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa: Translation and Commentary*, Cambridge 1981, 314-315, y G.B. LADNER, «St. Gregory of Nyssa and St. Augustine in the Symbolism of the Cross», en *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend*, Princeton 1955, 90, n. 17.

47. JUSTINO, *Apologia prima* 55, 1-6; Th. EQUES DE OTTO, *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, Wiesbaden 1969-1971, 150.

48. Cfr. J. DANIELOU, *Théologie du...*, cit., 310.

49. Cfr. ATANASIO, *De incarnatione* 25, SC 199 (C. KANNENGISSER - 1973) 254-255.

Es propio de la Divinidad permearlo todo y ser coextensiva con la naturaleza de los seres en todas sus partes, porque no es posible que algo permanezca en el ser, si no permanece en lo que es. Pero el Ser que es de forma propia y primaria es la naturaleza divina y la persistencia de los seres obliga a creer que necesariamente la naturaleza divina está en cada uno de ellos. Eso lo aprendemos mediante la cruz, cuya figura se divide en cuatro partes, así que se cuentan cuatro brazos empezando por el centro (μέσου) que en sí los junta (συνάπτεται): Aquel que fue tendido sobre la cruz en el momento (καιρῷ) de la economía de la muerte es Aquel que da unidad en sí al universo (ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων) y que lo armoniza, llevando las diversas naturalezas de los seres a una única conspiración (σύμπνοιαν) y armonía<sup>50</sup>.

El hecho histórico de la muerte de cruz revela que sólo en Cristo es posible volver a la unidad, sólo en Cristo es posible llegar a ser verdaderamente. El texto alude al *Simposio* de Platón (202.e), cuando la sacerdotisa Diotima de Mantinea revela a Sócrates que Eros no es un dios, sino un demon, nacido de Penia, personificación de la pobreza, y de Poros, dios del artificio y de la abundancia, que siempre consigue lo que busca: por eso Eros es un ser intermedio entre un dios y un mortal (μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ), con el poder de interpretar y llevar (διαπορθμεῦον) a los dioses las oraciones y los sacrificios de los mortales, devolviendo después las recompensas a los hombres de parte de los dioses<sup>51</sup>. Él, estando en el medio (ἐν μέσῳ) entre mortales e inmortales, los completa (συμπληροῖ) y da unidad en sí al universo (ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδέεσθαι)<sup>52</sup>.

En el texto de Gregorio es Cristo quien, en su humanidad y en su Persona, como único Mediador entre Dios y los hombres, une el universo (ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων). El mismo verbo es utilizado en forma activa, subrayando el paso a la dimensión personal: la mediación demoníaca del Eros filósofo, ser intermedio entre el mal y el bien, entre los dioses y los mortales, se substituye por la mediación de Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre.

La comparación de los textos es esencial para comprender la diferencia radical de las concepciones cristiana y platónica: al ἐν μέσῳ δὲ ὄν

50. *Oratio catechetica*, 32, 49-61: GNO III/4, 79-80.

51. La identidad de los padres de Eros revela el carácter esencialmente necesario de su mediación y el concepto de participación platónico.

52. Cfr. PLATÓN, *Simposio*, 202e, 1-7.

ἀμφοτέρων συμπληροῖ (202.e.6), referido a Eros que está entre los dioses y los mortales y los complementa, se corresponde el ὡς ἐκ τοῦ μέσον, καθ' ὃ πρὸς ἑαυτὸν συνάπτεται (32, 56-7), referido al centro de la cruz que une a sí los cuatro brazos de la cruz, imagen de las cuatro dimensiones del universo. El μέσος de Platón es un nivel ontológico intermedio, mientras que el μέσος de Gregorio no es ningún μεταξύ, sino un lugar dentro del universo y de la historia, un μέσος con un καιρός. El mismo recurso a la forma verbal συμπληροῖ hace referencia a un vacío que es rellenado, mientras συνάπτεται es absolutamente físico y horizontal.

Pero, al mismo tiempo, el μέσος niseno es inmediatamente identificado con Cristo, perfecto hombre, que a la vez es perfecto Dios, es decir, la misma naturaleza divina. Otra frase revela lo esencial de este paralelo: en 203.a.1-2, Platón afirma tajantemente que *un dios no se mezcla con un hombre* (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται), mientras que Gregorio, en 32, 43-4, abre su discusión sobre el sentido del misterio de la cruz con la afirmación de que en el evangelio no se encuentra nada que *no se muestre como verdadera mezcla de lo divino y de lo humano* (ὃ οὐχὶ πάντως μίξις τις ἐμφαίνεται τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ ἀνθρώπινον). Al μείγνυται platónico corresponde el sustantivo μίξις niseno<sup>53</sup>, que cumple aquí el papel de negación absoluta de la concepción platónica que subyace en el transfondo terminológico del texto. Gregorio alude al *Simposio* para mostrar su diferencia radical con la visión filosófica de Platón, dejando caer algunas citas implícitas para apoyarse al mismo tiempo sobre algunas profundas intuiciones de la misma tradición platónica.

La diferencia esencial es la visión cosmológica, porque la distinción de los dos niveles ontológicos mortales-inmortales, que caracteriza el *Simposio* y que se unifica en la figura intermedia de Eros, es sustituida por la distinción intramundana de lo que está en lo alto y lo que está abajo,

53. Sobre el valor de este término en la cristología nisena, véanse: J.R. BOUCHET, «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez San Grégoire de Nysse», *RThom* 68 (1968) 533-582; L.F. MATEO-SECO, «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa», *ScrTh* 35 (2003) 89-112 e IDEM, «Cristologia e Linguaggio in Gregorio di Nissa», en C. MORESCHINI-G. MENESTRINA (eds.), *Lingua e teologia nel cristianesimo greco*, Trento 11-12 dicembre 1997, Brescia 1999, 227-249; G. MASPERO, «La cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Costantinopla», *ScrTh* 36 (2004) 359-373.

junto con las dimensiones horizontales. Esas dimensiones son inmediatamente explicitadas como regiones celestiales, infernales y confines del mundo (32, 62-5), para mostrar su pertenencia al único orden de la creación. Precisamente esta proyección de los distintos órdenes ontológicos platónicos sobre el único orden de la creación permite a Gregorio presentar la unidad del cosmos como signo de la presencia de lo Divino, que está en el mundo, pero viene a él *desde fuera* como fundamento del mundo mismo. La unidad y la armonía revelan, así, la potencia divina de Cristo, que devuelve al cosmos la unidad perdida por el pecado. El descenso de Dios permite superar la multiplicidad de los niveles cosmológicos, reconociéndolos como una unidad a la luz de la potencia divina que baja de lo alto.

El ser creado es presentado en su radical dependencia de la naturaleza divina como un único orden ontológico, que comprende los seres celestiales, infernales y humanos. Gregorio revela aquí la profunda unidad de su teología de la creación y de su soteriología: precisamente la descripción de la cruz y de la Humanidad de Cristo como *σύνδεσμος* del mundo pone la libertad del Hijo como fundamento del mismo ser del universo y del acto creador. Al leer este texto hay que tener en cuenta, de hecho, que las discusiones con Eunomio giran esencialmente alrededor de la afirmación de que la libre obediencia del Hijo al Padre no es prueba de su inferioridad, sino más bien de lo contrario, es decir de su igualdad de naturaleza con Él. Todo el cambio se debe al reconocimiento de la pura capacidad de don como signo distintivo de la divinidad<sup>54</sup>. Así, la comparación del texto del *Simposio* con el texto de la *Oratio catechetica* pone de relieve cómo la pasividad de la atracción del Eros platónico se sustituye por la actividad del amor de Dios, que lo abarca todo. Del amor pasivo, constituido por la atracción hacia lo que es bello y bueno, se pasa al amor *activo*, que dona y hace bellos y buenos aquellos a los que se dona.

La potencia de Dios, *σύνδεσμος* de todo lo que es, fluye y se manifiesta a través de la Humanidad de Cristo, dando unidad (*συνδέων*) a todo el universo. Por eso, la misma historia de Jesús, su vida y su muerte, revelan la divinidad del Hijo, de forma que la cruz del resucitado pasa a ser el centro y la fuente de toda teología:

54. Cfr. G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Roma 2004, 156-163.

Por eso, me parece que la divina voz del Evangelio se dirige a proclamar la existencia de Aquel por el cual todo ha sido constituido y que es más eterno de lo que está bajo su poder y que, mediante la figura de la cruz, indica, como en un enigma y en un espejo, su potencia que tiene cuidado de todos los seres. Por eso dice que era necesario que el Hijo del Hombre no sólo muriera, sino que fuera crucificado, de modo que, para los más perspicaces, la cruz se convirtiera en teólogo (θεολόγος), porque proclama en su figura el omnipotente dominio de Aquel que sobre ella ha sido mostrado y que es todo en todos<sup>55</sup>.

El sentido de la cruz sería, entonces, que ésta se convirtiera en θεολόγος, proclamando en su fuerza unificadora la divinidad de Cristo, como segunda persona de la Trinidad e Hijo del Padre.

## 6. LOS SANTOS

Para Gregorio ser θεολόγος no quiere decir otra cosa que revelar en la historia y en la realidad material la presencia de la potencia divina, que lleva todo a la armonía: por eso la cruz es a la vez θεολόγος y σύνδεσμος. En este sentido también los santos juegan un papel semejante al de la cruz, porque manifiestan la acción de Dios en sus vidas, de las cuales manan concordia y amor. Eso se ve en la muerte de Macrina<sup>56</sup>, cuando el Niseno relata las lamentaciones de las vírgenes que vivían con ella: su dolor le parecía razonable a Gregorio, pues no lamentaban la ruptura de un lazo de sangre, sino que gritaban porque había desaparecido aquella que les ayudaba en la relación con Dios, aquella que era lámpara para sus ojos, luz para conducir sus almas, seguridad de sus vidas, sello de la incorruptibilidad y vínculo de su concordia (ὁ σύνδεσμος τῆς ὁμοφροσύνης)<sup>57</sup>. Con ella incluso la noche les parecía a las vírgenes llena de luz, mientras que con su muerte el día se convierte en tinieblas.

El ámbito de los santos manifiesta la proximidad del término σύνδεσμος con μεθόριος, otra palabra extremadamente importante en

55. *De tridui spatio*, 303, 2-12.

56. Cfr. *Vita Macrinae*, 26, 17-29: SC 178, 230-232.

57. Gregorio de Nazianzo llama a Basilio *vínculo* (δεσμός) *de una paz bellísima* (SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Epitaphia*, 119, PG 38, 72A).

la ontología neoplatónica<sup>58</sup>. Como *σύνδεσμος* es siempre referida al mismo nivel ontológico, así *μεθόριος* no es utilizada por el Niseno para indicar la frontera entre órdenes ontológicos distintos. Él rechaza a la vez la continuidad admitida por los estoicos entre materia y espíritu, y la continuidad afirmada por los platónicos entre el mundo espiritual y el mundo divino<sup>59</sup>. Para evitar la subordinación tanto de la segunda como de la tercera Persona de la Santísima Trinidad, Gregorio niega cualquier posibilidad de existencia de una naturaleza intermedia entre lo humano y lo divino, entre lo creado y lo increado<sup>60</sup>. De la misma forma, rechaza contra Apolinar la atribución del término *μεθόριος* al Verbo encarnado<sup>61</sup>, reconociendo en la concepción filoniana del Logos como frontera una fuente inspiradora de los mismos arrianos<sup>62</sup>. En la visión de Gregorio, la necesidad ontológica se sustituye por el valor de la libertad, puesto que el hombre es identificado con su libertad<sup>63</sup> y es considerado *μεθόριος* en cuanto llamado, por la imagen divina impresa en su ser, a querer el bien y lo espiritual, alejándose de la nada, eso es del mal y de la caducidad<sup>64</sup>.

Esta referencia a la libertad es esencial también para comprender el papel de *σύνδεσμος* en el pensamiento niseno, porque la unidad debe ser leída como manifestación de la potencia divina justo porque no hay pluralidad de niveles ontológicos conectados de forma necesaria. Dicho de otra forma, la mediación de Cristo es acto de amor sólo porque es libre y su cruz manifiesta su divinidad justo porque el tiempo y lo eterno no están unidos de por sí.

En este contexto los santos, como Macrina, son llamados *σύνδεσμος* según la misma gramática teológica por la cual Gregorio llama a Moisés *μεθόριος*, en cuanto que aquel que ha llegado a las alturas de la perfección se encuentra en cierto modo en la frontera de la naturaleza mutable y de la naturaleza inmutable (*ὁ γὰρ ἐν τούτῳ τῷ ὑψηλῷ γενόμενος μεθόριος*

58. Cfr. J. DANÉLOU, «La notion de confins (methorios) chez Grégoire de Nysse», RSR 49 (1961) 161-187.

59. Cfr. IDEM, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 124-125.

60. Cfr. *Adversus Macedonianos*, GNO III/1, 104, 9.

61. Cfr. *Antirrheticus*, GNO III/1, 133, 17.

62. Cfr. *Contra Eunomium* III, GNO II, 168, 17 e 217, 22.

63. Cfr. G. DAL TOSO, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa. Analisi semiótico-linguistica e prospettive antropologiche*, Frankfurt a.M. 1998.

64. Cfr. *De beatitudinibus*, GNO VII/2, 164, 16-17.



τρόπον τινα τῆς τρεπτῆς τε καὶ ἀτρέπτου φύσεως ἴσταται) actuando como mediador (μεσιτεύει) entre los hombres y Dios<sup>65</sup>. Se trata de la divinización del hombre, que llega a participar sobrenaturalmente de la vida divina. J. Daniélou reconoce en este texto niseno otra alusión al *Simposio* platónico: «Es evidente que en Gregorio hay una alusión al Simposio y una trasposición a Moisés de lo que Platón decía de los démones»<sup>66</sup>. De hecho, como Eros transmitía (διαπορθμεύειν) a los dioses las plegarias de los hombres y a los hombres las órdenes de los dioses, así Moisés presenta a Dios las súplicas de los pecadores y transmite (διαπορθμεύων) la gracia a los que la necesitan<sup>67</sup>. El arte sacerdotal (ἡ τῶν ἱερέων τέχνη) del Eros platónico<sup>68</sup>, fundado en la constitución cosmológica del demon, se transforma cristianamente en la mediación sacerdotal del santo, que identifica su voluntad con la voluntad del Padre, en la unión con el Hijo encarnado. Todo se fundamenta en la libertad, que constituye la filiación, y en el amor.

Para Platón la filosofía estaba caracterizada por una dimensión esencialmente religiosa y *erótica*, donde este adjetivo debe ser leído en sentido socrático: de hecho, en el Simposio la sacerdotisa Diotima enseña a Sócrates las cosas de amor (ἐμὲ τὰ ἐρωτικὰ ἐδίδαξεν)<sup>69</sup> y Sócrates mismo afirma ser experto de cosas de amor<sup>70</sup> y no tener otra sabiduría que esa<sup>71</sup>. Así, Eros es filósofo<sup>72</sup> y el hombre llega a su perfección haciéndose filósofo y hombre *erótico*. La grandeza del hombre está, para Platón, en la capacidad de buscar, de investigar, de preguntar y aspirar al Bien. Por eso, en el *Crátilo*, discutiendo la etimología de los nombres *démones*, *héroes* y *hombres*, se dice que todo hombre es demoníaco, porque el primer término (δαίμονας) deriva del hecho de que los démones son sabios y tienen experiencia (δαήμονες), de forma que un hombre bueno, cuando muere, consigue un gran destino y honor (μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν), transformándose en un demon y siendo llamado así por su sabiduría. Entonces «todo hombre que tiene conocimiento (δαήμονα) y es bueno, tan-

65. *In inscriptiones Psalmorum*, GNO V, 45, 7-9.

66. J. DANIELOU, *L'Être et le Temps...*, cit., 132.

67. *In inscriptiones Psalmorum*, GNO V, 45, 9-12.

68. PLATÓN, *Simposio*, 202.e.8.

69. Cfr. *ibid.*, 201.d.5.

70. Cfr. *ibid.*, 198.d.1-2.

71. Cfr. *ibid.*, 177.d.7-8.

72. Cfr. *ibid.*, 204.ab.

to vivo como muerto, es demoníaco (δαιμόνιον) y es correctamente llamado *demon* (δαίμονα)»<sup>73</sup>. Sócrates, que es hombre y sabe que el término *hombre* (ἄνθρωπος) deriva de la posibilidad de reflexionar sobre lo que se ha visto (ἀναθρών ἃ ὄπωπε), aspira a ser un demon, esto es, un mediador entre los hombres y los dioses; aspira a esa esfera intermedia entre lo divino y lo mortal, donde se sitúan también los héroes, semidioses nacidos del amor de un dios y de una mortal o de una diosa y un mortal: su mismo nombre (ἥρωες) no es otra cosa, para Sócrates, que una modificación del nombre del amor (παρὰ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα) o deriva del hecho de que los héroes eran sabios y expertos en el investigar (ἔρωτᾶν ἱκανοί)<sup>74</sup>. Así, para Platón, la misión del filósofo no es otra que la de ser mediador entre los hombres y el Bien: su tarea consiste en suscitar preguntas y estimular el deseo.

La diferencia esencial entre la visión platónica y la cristiana es la ausencia en la primera de toda dimensión descendente. Es el hombre el que tiene que aspirar al Bien con sus fuerzas, subiendo la escalera de la perfección. Para Gregorio, en cambio, el papel mediador de Moisés y de los santos es posible sólo por el descenso de Dios y en la mediación cristológica. La definición de hombre es dada en Cristo y, en este sentido es un don. Se nota aquí claramente como el movimiento *erótico* de Platón se fundamenta en el deseo de poseer, es decir el deseo de poseer lo que queda al alcance, porque los niveles ontológicos están conectados entre sí y el conocimiento permite subir hacia la cumbre; mientras que, en el movimiento niseno, todo se fundamenta en la libertad del puro don que Dios hace de sí mismo al hombre en Cristo. La realidad misma no es otra cosa, para Gregorio, que el fruto del amor y de la libre voluntad del Padre, que no abandona su criatura, sino que envía al Hijo para rescatar al hombre, que, por el pecado, se ha alejado de su identidad, de su ser.

El verdadero hombre es el santo, aquel que vive en unión con Dios y es transparente a la acción divina hasta el punto que los mismos deseos de su corazón están conformados a lo que caracteriza la naturaleza divina. La santidad es, así, atributo divino que, por la participación y la imitación de la vida de Cristo, pasa a ser atributo del hombre verdadero.

73. IDEM, *Crátilo*, 398.c.2-4.

74. Cfr. *ibid.*, 397.d-399.c.

## 7. LA VIRGINIDAD

Esta *communicatio idiomatum*, que en el movimiento descendente de la absolutamente gratuita donación que Dios hace de sí mismo, abre al santo la participación a lo que supera su naturaleza, es especialmente evidente en el caso de la virginidad:

Entonces, la potencia de la virginidad es tan grande que se encuentra en los cielos junto al Padre de los espíritus (cfr. Heb 12, 9), y sigue danzando con las potencias hipercósmicas y alcanza la salvación del hombre, acercando a Dios en sí hasta la comunión con la vida (βίου) humana y dando alas (πτεροῦσα) al hombre para el deseo (ἐπιθυμίαν) de las realidades celestiales, haciéndose vínculo (σύνδεσμός) de la familiaridad (οἰκειώσεως) humana con Dios y conduciendo por su mediación a la armonía dos realidades que, por naturaleza, están recíprocamente tan alejadas<sup>75</sup>.

El texto muestra cómo, para Gregorio, el mismo deseo del bien divino es un don, un don que le viene al hombre desde lo alto y que manifiesta la presencia totalmente gratuita de lo divino en la vida del hombre. Se podría pensar en una referencia a una vida semejante a la de los ángeles, viendo en el pensamiento niseno una transposición cristiana de los démones platónicos. Pero no se puede olvidar que en la teología de Gregorio la virginidad juega el papel de un atributo divino. Ella caracteriza la generación eterna del Hijo de parte del Padre, y no es otra cosa que un sinónimo de la incorruptibilidad y de la pureza, propiedades esenciales de la naturaleza divina, de modo que es contemplada también en la misma Persona del Espíritu<sup>76</sup>. En este sentido, la virginidad, para el Niseno, mana desde dentro de la Trinidad misma y cobra un valor trascendente, en cuanto pertenece propiamente sólo a Dios, que la dona a los hombres y, en primer lugar, a María<sup>77</sup>. En la generación virginal de Cristo, se manifiesta, de hecho, la virginidad como potencia<sup>78</sup>, y se reve-

75. *De Virginitate*, 2, 3, 1-2, 3, 10; SC 119, 270.

76. Cfr. *ibid.*, 2, 1, 1-11; SC 119, 262-264.

77. Cfr. L.F. MATEO-SECO, «La mariología de San Gregorio de Nisa», *ScrTh* 10 (1978) 409-466; M. GORDILLO, «La virginidad trascendente de María Madre de Dios en San Gregorio de Nisa y en la antigua tradición de la Iglesia», *Estudios marianos* 21 (1960) 117-155; G. MASPERO, «El Misterio de la Virgen Toda Limpia en Gregorio de Nisa», *Scripta de Maria*, II-1 (2004) 183-205.

78. *Refutatio Confessionis Eunomii*, 57, 1-4; GNO II, 335, 17-20.

la que Dios ha unido en su Hijo el Cielo a la tierra. Aquí la concepción está bien lejos de una depreciación de cuño neoplatónico de la procreación y de la sexualidad humana, como ha demostrado el prof. Mateo-Seco<sup>79</sup>; más bien se descubre con toda su fuerza la profunda comprensión metafísica de la teoría de la participación por parte del Niseno.

Estas consideraciones iluminan el uso del término σύνδεσμος en el *De Virginitate*, aunque a primera vista podría parecer otra cosa: de hecho, el tema de las alas se remonta al *Fedro* de Platón, donde se dice que el alma humana es semejante a un carro con dos caballos, uno bello y bueno, y el otro todo lo contrario, por lo cual conducir el carro no es sencillo. Es evidente cómo esta representación del alma recuerda a Eros, y a la estructura del σύνδεσμος como μεταξύ. Cuando el alma es perfecta, tiene alas y puede liberarse hacia lo alto, pero, cuando las pierde, se une a lo material y da lugar a los mortales<sup>80</sup>. La potencia del ala es lo que más participa lo divino dentro de lo corporal, porque permite subir<sup>81</sup>. Todo se enmarca en la concepción *erótica* de la filosofía, porque Platón afirma que propiamente sólo el alma del filósofo tiene alas (δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια), en cuanto siempre tiene presente en su memoria aquellas realidades por las cuales un dios es divino<sup>82</sup>.

W. Jaeger saca del texto del *De Virginitate* estas consecuencias: «En vez de asumir un *hiatus* absoluto entre Dios y el mundo, esta visión considera al hombre como un estadio intermedio y a su espíritu como vínculo (σύνδεσμος) entre lo divino y el mundo animal. La idea subyacente es la interpretación del mundo como una escala ascendente del ser que lleva hacia lo alto hasta la naturaleza divina»<sup>83</sup>. Los textos de otras obras nisenas analizados hasta ahora bastarían para contradecir esta valoración, que deja de lado la dimensión descendente del pensamiento niseniano, y no tiene en cuenta el valor de la libertad divina y humana.

Pero, además, en el mismo *De Virginitate* se presenta una visión distinta de la trazada por W. Jaeger: cuando en el capítulo XI vuelve a

79. Cfr. L.F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978, 416-421.

80. Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 246.ac.

81. Cfr. *ibid.*, 246.d.

82. Cfr. *ibid.*, 249.c. 4-6.

83. W. JAEGER, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1965, 26.

aparecer el tema de las alas, el Niseno declara tajantemente que el único vehículo (ἐν ὄχημα) para que el alma humana vuelva a volar a lo alto es la imitación de aquella paloma que baja en vuelo (καταπτώσεως)<sup>84</sup> y que la Escritura indica como símbolo de la potencia del Espíritu (τὴν τοῦ πνεύματος δύναμιν)<sup>85</sup>. Por esta imitación, el hombre es elevado por las alas por encima del mundo entero y no encuentra otro objeto digno de deseo (ἐπιθυμίας) que la misma Belleza, de forma que él se hace bello acercándose a lo Bello (αὐτὸς καλὸς τῷ καλῷ προσπελάσας), llegando a ser brillante y luminoso por la participación (ἐν τῇ μετουσίᾳ) de la luz verdadera<sup>86</sup>. La inteligencia humana sería como las estrellas fugaces, que por la física de la época eran consideradas soplos incandescentes introducidos en la región etérea por la fuerza de algunos vientos, las cuales, por la pureza del éter, se hacían luminosas al subir hacia lo alto. Del mismo modo, la purificación de la potencia del Espíritu hace luminosa la mente del hombre, que resplandece como por transparencia y se transforma en luz<sup>87</sup>.

El final del capítulo XI del *De Virginitate* muestra cómo la explicación de todo eso se basa siempre en el descenso de Dios, porque el ascenso que podría recordar el platonismo se fundamenta en la *kenosis* de Dios: así el hombre podría ser comparado a un espejo, que refleja sobre su superficie los rayos del sol, produciendo en el punto de contacto otro rayo, siempre que la superficie esté limpia. Por eso, los hombres deben subir por encima de las tinieblas terrenales purificándose y haciéndose cada vez más luminosos al acercarse a la *luz verdadera* (τῷ ἀληθινῷ φωτὶ) de Cristo. Y este movimiento, que corresponde propiamente al momento ascético, se apoya en el descenso de Cristo, como se nota por la repetición inmediata, en forma de cita de Jn 1, 9, de la expresión *luz verdadera*, acompañada por el brillar *en las tinieblas* de Jn 1, 5. El τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν es como un puente —un σύνδεσμος— entre la visión ya compartida por la tradición platónica<sup>88</sup> y lo propio cristiano, de modo que éste se presenta como realización definitiva y cumplimiento de las

84. M. Aubineau ve en este verbo una alusión al bautismo en el Jordán, según el paralelo en el *Canticum*, GNO VI, 468, 13 (cfr. SC 119, 388, n. 1).

85. *De Virginitate*, XI, 4, 6-10: SC 119, 386-388.

86. Cfr. *ibid.*, 4, 15-19: 388.

87. Cfr. *ibid.*, 4, 20-34: 390.

88. La expresión aparece en el *Fedro* (109.e.7).

aspiraciones de aquélla. Por eso, Gregorio afirma que, si la Luz verdadera brilla en las tinieblas y baja hasta nosotros, nosotros mismos pasamos a ser luz, según lo que dijo Cristo a sus discípulos (cfr. Jn 12, 36.46), con la condición de que la costra de ningún vicio oscurezca en el corazón la gracia de nuestra luz<sup>89</sup>.

Gregorio alude aquí a su reinterpretación del mito platónico de la caverna: se diferencia de la visión platónica, presentada en el VII libro de la República, no sólo porque lee la oscuridad en el sentido de la naturaleza caída y no como referencia a la vida material y corporal, sino sobre todo por la referencia explícita al texto de Jn 1, 5. De hecho, después de su visita a Jerusalén en el 382, donde pudo ver la gruta de Belén, el Niseno empezó a poner de relieve la inversión del movimiento<sup>90</sup>: no es el alma que tiene que huir de las tinieblas para llegar a la luz, sino es la luz que baja a la caverna para transformar en luceros a los que estaban en las tinieblas<sup>91</sup>.

## 8. EL ESPÍRITU

Gregorio utiliza un vocabulario platónico, pero la substancia y el contenido de su doctrina es radicalmente distinto y esencialmente cristiano: el elemento nuevo es el hecho de que la belleza misma ha bajado a la tierra. En la XV homilía de su comentario al *Cantar de los Cantares*, el Niseno interpreta la belleza de la esposa sobre el trasfondo de Flp 2, 7 y de 2 Cor 8, 9, textos que aluden a la *kenosis* del Hijo de Dios que se encarna para dar la vida divina al hombre. En este contexto, dice que la esposa acogió (χωρήσασα) en sí misma aquel que no puede ser abarcado (ἀχώρητον), dejando que Dios habitara en ella, de forma que fue he-

89. *De Virginitate*, XI, 4, 35-47: 392.

90. Véase, para la primera fase, *De mortuis* (GNO IX, 37-38), *In inscriptiones Psalmorum* (GNO V, 151-154) y *De beatitudinibus* (GNO VII/2, 102-105); y para la segunda, *In diem natalem* (GNO XI/2, 256-258), *Epistula 3* (GNO VIII/2, 20), *In sanctum Stephanum I* (GNO XI/1, 75).

91. Sobre el tema de la caverna, véase: W. BLUM, «Eine Verbindung der zwei Höhlengleichnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa», *VigChr* 28 (1974) 43-49; J. DANIELOU, «La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse», *StPatr* 7 (1966) 159-169; IDEM, *L'Être et le Temps...*, cit., 165-174; IDEM, «Le Symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse», en A. STUIBER-A. HERMANN, *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, 43-51.

cha bella con la misma belleza del Rey. Así la esposa pasa a ser la misma Jerusalén celestial, porque en ella habita Dios<sup>92</sup>. El tema es el mismo del final del capítulo XI del *De Virginitate*.

Ese principio sirve a Gregorio para comentar el texto de Cant 6, 5, donde, según la versión de los LXX, la esposa pide al esposo que aparte de ella sus ojos, porque estos le han dado a ella las alas (ἀνεπτέρωσαν). El Niseno no aplica esta palabra al alma pura, sino a la esposa<sup>93</sup>. Las referencias escriturísticas a las alas en Sal 16, 8; Sal 90, 4 y Dt 32, 11, junto con las palabras de Cristo sobre Jerusalén, cuyos hijos el Señor quiso reunir como una gallina hace con sus pollitos (Mt 23, 37), son interpretadas como afirmación del hecho de que la naturaleza divina tiene alas, así como la naturaleza humana, en cuanto ésta ha sido creada según la imagen y la semejanza de la primera<sup>94</sup>. Pero las alas deben ser interpretadas en base a un concepto conforme a la naturaleza divina, eso es, como símbolo de su potencia, de su beatitud y de su incorruptibilidad, cualidades que el hombre ha perdido por el pecado original, cuando se ha alejado de Dios y se ha despojado de las alas. Sólo por la gracia de Dios el hombre puede recobrar sus alas, por medio de la santidad (δι' ὁσιότητος) y de la justicia<sup>95</sup>. Todo hombre, entonces, como la esposa del Cántico, vuelve a su estado primigenio tan pronto como Dios lo mira con sus ojos llenos de amor (τοῖς τῆς φιλανθρωπίας ὀφθαλμοῖς), recobrando las alas (ἀνεπτερώθημεν) perdidas<sup>96</sup>. Y todo este juego de miradas se cumple en la vuelta al don de esas alas que caracterizan a la paloma (περιστερᾶς), así que el hombre puede volver a volar y a descansar, el mismo descanso que disfrutó Dios después de los seis días de la creación<sup>97</sup>.

La referencia a la paloma permite a Gregorio desarrollar más adelante en la misma homilía la fundamentación pneumatológica de los rasgos de los santos y de la unidad que de ellos mana. En su comentario al *única es mi paloma, mi perfecta* de Cant 6, 9, el Niseno lee ese texto a la luz de las palabras de Cristo recogidas en Jn 17:

92. Cfr. *In Canticum canticorum*, GNO VI, 444, 11-16.

93. Cfr. *ibid.*, 446, 14-16.

94. Cfr. *ibid.*, 448, 2-5.

95. Cfr. *ibid.*, 448, 5-16.

96. Cfr. *ibid.*, 449, 1-3.

97. Cfr. *ibid.*, 449, 19-450, 3.

De hecho, cuando Él, mediante la bendición, deja a los apóstoles toda su potencia, al mismo tiempo, por las palabras dirigidas al Padre, les da a los santos los otros bienes y añade el más grande de los bienes: que ellos no estuvieran nunca más divididos en muchas facciones en el juicio sobre lo bello por la diferencia de las elecciones, sino que todos fuesen una cosa sola conaturados (συμφύενας) a Él que es el único y solo Bien, de modo que todos, en la unidad del Espíritu Santo, como dice el Apóstol (cfr. Ef 4, 3-4), fueran un solo cuerpo, estando unidos por el vínculo de la paz (τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης), y un solo espíritu, por la única esperanza a la que han sido llamados<sup>98</sup>.

La armonía y unidad que se perciben cuando se está con los santos son fruto de la misma bendición de Cristo, que les hace vivir una única vida con Él, siendo un solo cuerpo por el vínculo del Espíritu. La cita de Efesios recibe aquí una lectura teológica en sentido estricto, como se deduce por la continuación del texto, que puede considerarse un vértice de la doctrina trinitaria de Gregorio<sup>99</sup>:

Es mejor citar textualmente las mismas palabras divinas del Evangelio: «para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17, 21). Y el vínculo de esa unidad es la gloria (τὸ δὲ συνδετικὸν τῆς ἐνότητος ταύτης ἡ δόξα ἐστίν). Pero ninguna persona prudente, si considera las palabras del Señor, podría oponerse a que se llame «gloria» al Espíritu Santo. De hecho, Él dice: «Yo les he dado la gloria que tú me diste» (Jn 17, 22). En efecto entregó verdaderamente aquella gloria a los discípulos, diciéndoles «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20, 22). Él, habiendo abrazado la naturaleza humana, recibió esa gloria que ya poseía desde siempre, desde antes que el mundo fuera (cfr. Jn 17, 5). Y, puesto que esa naturaleza humana fue glorificada por el Espíritu, la comunicación de la gloria del Espíritu se da sobre todo aquello que pertenece a la misma naturaleza (ἐπὶ πάν τὸ συγγενές), empezando por los discípulos. Por eso dice: «Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno» (Jn 17, 22-23)<sup>100</sup>.

98. *Ibid.*, 466, 13-467, 2.

99. Cfr. G. MASPERO, *La Trinità...*, cit., 305-309, que se basa en el estudio del texto nisenso, presentado por el prof. Mateo-Seco en su artículo «La unidad y la gloria», ya citado al comienzo de este trabajo.

100. *In Canticum canticorum*, GNO VI, 467, 2-17.



Gregorio presenta como fundamento de la unidad de los discípulos la unidad pericorética que caracteriza la inmanencia trinitaria. La gloria es leída pneumatológicamente sobre el trasfondo de Ef 4, 3 (τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης) y Col 3, 14 (τὴν ἀγάπην, ὃ ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος), que permiten leer el συνδετικόν como equivalente al σύνδεσμος y como su fundamentación inmanente<sup>101</sup>. La unidad económica mana desde dentro de la Trinidad misma, y precisamente de la tercera Persona, cuya característica personal es justo el *llevar a la unidad*<sup>102</sup>. Dice, en efecto, Gregorio en el *Contra Eunomium*, apoyándose en la indicación del Espíritu Santo como Espíritu del Padre (Rom 8, 11) y Espíritu del Hijo (Gal 4, 6):

El Espíritu Santo, que en la naturaleza increada está en comunión (κοινωνίαν) con el Padre y con el Hijo, no obstante se distingue a su vez por sus rasgos propios. Rasgo y marca suya más propia es no ser nada de lo que la razón contempla propiamente en el Padre y en el Hijo: su propiedad distintiva con respecto a las otras Personas no consiste en el ser de modo no generado (ἀγεννήτως), ni de modo unigénito (μονογενῶς), sino en el ser de modo tal que forma un todo (εἶναι δὲ ὅλως). Está unido al Padre por el ser increado, pero a su vez se distingue de Él por el no ser Padre como Él. Estando unido al Hijo por la naturaleza increada y por el hecho que recibe la causa de la existencia del Dios del universo, es a su vez distinguido de Éste por la peculiaridad de no subsistir hipostáticamente (ὑποστῆναι) como Unigénito del Padre y por el hecho de que es manifestado por el mismo Hijo (δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι). Ade-

101. Atanasio parece ser el primero que utiliza la expresión σύνδεσμος τῆς ἀγάπης, justo comentando Jn 17, 22 (*Orationes tres contra Arianos*, PG 26, 368B). La misma expresión es también puesta en relación con la santidad y el Espíritu, cuando afirma: Πλὴν οὔτε αὐτοὶ οἱ ἄγιοι ἀλλήλοις ποτὲ ἀντιπολεμοῦσι γινώσκοντες τὸν τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος σύνδεσμον (*Quaestiones ad Antiochum ducem*, PG 28, 673A).

102. Puede ser interesante observar que en el contexto de la teología neoplatónica de Proclo, en el siglo V, la luz es definida vínculo (συνδετικόν) que da unidad a los seres inteligibles, en cuanto trae su existencia del Uno (PROCLUSO, *Theologia Platonica*, III, 17, 2-4; H.D. Saffrey-L.G. Westerink). El mismo término es aplicado a Eros, porque «donde existe en el mismo tiempo unidad y distinción entre los seres hace su aparición el amor como mediador, porque el amor es el vínculo (συνδετικός) de los seres separados, que une lo que precede y lo que sigue, y que convierte a los seres de segundo rango al primer rango, que eleva a la perfección a los menos perfectos» (IDEM, *In Platonis Alcibiadem*, 53, 3-7; L.G. Westerink). Fuente del texto son los Oráculos Caldáicos, donde Eros es llamado συνδετικόν (*Oracula Chaldaica*, 44, 3; É. des Places), hecho que testimonia la conexión de la terminología estudiada con el tema del Simposio de Eros como demon en el medio neoplatónico recibido también por Gregorio.

más, puesto que la creación subsiste (ὑποστάσης) por medio del Unigénito (διὰ τοῦ μονογενοῦς), para que no se piense que el Espíritu tenga algo en común con ésta, en cuanto es manifestado por el Hijo (διὰ τοῦ υἱοῦ), Él se distingue de la creación porque es invariable, inmutable y sin necesidad alguna de bien exterior<sup>103</sup>.

Gregorio está claramente caracterizando las tres Personas en su especificidad inmanente, como se deduce por el final del texto, que aclara la diferencia entre el Espíritu y la creación. En esta discusión, lo propio personal de la tercera Persona es identificado con su modo de ser el único Dios de modo tal que forma un todo (εἶναι δὲ ὅλως), es decir, que lleva a la unidad, mientras que el ἀγεννήτως caracteriza al Padre y μονογενῶς distingue al Hijo.

## 9. CONCLUSIÓN

El examen de la terminología relativa a συνδέω permite vislumbrar la originalidad de la teología nicensa, que es como un σύνδεσμος ella misma, en cuanto muestra toda la novedad del mensaje cristiano, proponiendo las enseñanzas de Pablo en una forma que alude a Platón. La diferencia substancial entre los dos es expresada en un lenguaje que explica el valor de las intuiciones platónicas.

Así, para Gregorio la acción del vínculo se desarrolla exclusivamente en un único nivel ontológico, sea la Trinidad o el cosmos, porque no existe intermediario natural entre lo eterno y lo temporal. Pero justo esa separación radical permite leer la unidad del cosmos mismo como reflejo del libre descenso de Dios, que crea y salva gratuitamente. La unidad mana desde dentro la Trinidad misma, desde su íntima estructura personal, en cuanto la propiedad personal de la tercera Persona es llevar a la unidad. En este sentido, la unidad misma del cosmos revela la potencia y el amor divino, pues la unidad viene de la santidad y sólo de ella, como se averigua en la armonía y en la paz que difunden a su alrededor los santos. Se trata de una magnífica visión que sustituye el deseo y el dualismo platónicos por la Trinidad y la Persona del Espíritu, que en Cristo nos eleva. El amor-deseo del Eros platónico más que ser susti-

103. *Contra Eunomium* I, GNO I, 108, 7-109, 5.

tuido por el amor-don cristiano, es purificado y presentado como posible, sólo por la libre donación divina que fundamenta la bondad de todo lo que existe. Sólo el don activo de la gloria puede mover esa atracción que caracteriza el deseo humano hacia el Bien, liberándolo en su graciosa infinitud de la esclavitud del esfuerzo constante por llenar el propio vacío.

La visión nisena es, así, profundamente unitaria y atrevida, tanto que la misma terminología sirve para indicar las cadenas que atan los prisioneros, las conexiones fisiológicas del cuerpo humano, la Cruz de Cristo y el Espíritu Santo: el amor y la libertad de Dios se hacen cadena en la Cruz de Cristo, que une el cielo y la tierra, revelando la acción de ese Espíritu Santo, que en su Persona es la unidad misma de la Trinidad. Por eso el valor de la santidad, de la cruz y de la unidad, es lo más valioso que he aprendido del prof. Mateo-Seco, verdadero σύνδεσμος y verdadero θεολόγος.

Giulio MASPERO  
Facultad de Teología  
Pontificia Universidad de la Santa Cruz  
ROMA