

## EL DESEO DE DIOS EN GREGORIO DE NISA<sup>1</sup>

Vivimos el tiempo del deseo<sup>2</sup>. Deseo multiforme que agita al alma humana. “Deseo de Dios que empuja a los hombres al desierto para buscar allí lo único necesario. Muchos antes que nosotros vivieron esta última búsqueda. Un escritor de Asia Menor de fines del siglo IV, Gregorio de Nisa, nos dejó una obra importante y propiamente original sobre este tema. Importante, porque influyó en muchas corrientes posteriores. Original, porque afirma que el deseo de Dios no tiene fin en la misma bienaventuranza. Antes de apreciar su valor, veamos cuáles son para Gregorio de Nisa las características del deseo de Dios en acción, como movimiento. Nos ubicaremos, entonces, en el objetivo global del autor, para resolver por último la alternativa que no dejará de plantearse: bienaventuranza o desesperación<sup>3</sup>.

### I. EL DESEO COMO MOVIMIENTO

#### 1. De la necesidad al deseo...

Estudiar el deseo como movimiento es partir de la distinción esencial entre necesidad y deseo. Gregorio nos da una idea interesante.

El movimiento se desarrolla siguiendo tres componentes: espacio, tiempo y cambio. No se reduce pues a la definición moderna según la cual hay movimiento cuando hay desplazamiento espacial considerado en función del tiempo. El movimiento afecta a lo que es movido, de tal manera que deviene otro, y, al devenir otro, deviene él mismo. Dicho de otra manera, el movimiento posee un valor positivo. Este rasgo propio de Gregorio es totalmente actual. Además, ordena toda su problemática del deseo. La perfección de la vida espiritual en general, y del deseo en particular, estará en el movimiento continuo, mientras que la de Dios reside en su inmutabilidad. A menudo insiste Gregorio en la oposición entre un Dios inmutable y una creación totalmente en devenir. La creación vive de su origen: nacida de un movimiento –el que constituye el pasaje del no ser al ser– subsiste en el movimiento.

La parte inferior de la creación, la materia, está compuesta por cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra, los que se metamorfosean los unos en los otros por un cambio de cualidades. Es decir que el movimiento de la materia es cíclico. Los deseos biológicos del hombre

---

<sup>1</sup> De *Lettre de Ligugé*, 1978, 187. Tradujo: Hna. Graciela Sufé, osb. Monasterio “Gozo de María” (San Antonio de Arredondo, Córdoba, Argentina).

<sup>2</sup> Alusión a un libro de Danis VASSE, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Le Seuil, 1969, 173 pp.

<sup>3</sup> La obra de Gregorio de Nisa se encuentra reunida en los tomos 44, 45 y 46 de la *Patrología griega* de MIGNE (PG). W. JAEGER y otros la presentan en edición crítica en Drill, Leyde: *Gregorii Nysseni opera* (GNO). Ya fueron publicados varios volúmenes. Nos referimos a esta última edición en este artículo, o, en su defecto, a la PG. Se citarán cuatro obras. Por orden cronológico: *La création de l'homme* (Op.; PG 44), las *Homélies sur l'Ecclésiaste* (Eccl., GNO V), las *Homélies sur le Cantique* (Cant.; GNO VI), *La vie de Moïse* (Mos.; GNO VII, I). Utilizaremos –a menudo modificadas– las traducciones existentes. La primera obra fue traducida por J. LAPLACE en la colección *Sources chrétiennes* (SC 6); la segunda no está traducida todavía; M. CANEVET publicó una traducción parcial de la tercera en *La colombe et la ténèbre*, Paris, Orante, 1967, 211 pp.; J. DANIELOU tradujo y anotó en su totalidad la cuarta (SC 1 bis). Se indicarán cada vez el capítulo (o la homilía) del libro y la página de la edición considerada. Cuando exista traducción, se mencionará la página después del nombre del autor. Sobre la obra espiritual de Gregorio de Nisa, señalemos: H. U. von BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse*, Paris, Beauchesne, 1942, XXVI-153 pp.; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse*, Paris, Aubier, 1944, 339 pp.; W. VOLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1955, XVI-295 pp.

reproducen ese movimiento. No pueden escapar al círculo infernal que los liga a sí mismos para siempre. Su plenitud es un vacío. A ese respecto es elocuente este pasaje de *La vie de Moïse*:

Los que buscan ávidamente esos goces representados por el fango, por más que se sacien, nunca pueden mantener lleno el receptáculo de sus placeres, sino que a medida que se llena, se vacía de nuevo<sup>4</sup>.

Para expresar una vez más este vacío de los deseos biológicos, Gregorio utiliza el símbolo de la tinaja perforada de *Pr* 23,27 (LXX), el de la rueda de molino que da vueltas en redondo, o en fin, el de la duna que se derrumba a medida que la pisamos. Los deseos biológicos constituyen lo que nuestro autor llama “túnicas de piel” (cf. *Gn* 3,21), las cuales representan no las pasiones sino la condición animal del hombre. Hoy, se habla de necesidad a este respecto. La esclavitud de los deseos biológicos consiste en decir que su plenitud es una real plenitud. Esa esclavitud son las pasiones. Pretenden encerrar al hombre en el círculo infernal de la necesidad, y ahí está su gran mentira. El movimiento del deseo es totalmente diferente. Sólo él arranca al hombre del círculo de la necesidad.

Mientras la necesidad, al hacer que el hombre vuelva sobre sí mismo, participa de un triste repliegue sobre sí; el deseo, al volverlo hacia Dios, desemboca en la total oblación de la persona. El doloroso despojamiento de sí mismo es prueba de auténtica libertad. Al círculo de la necesidad se opone el progreso del deseo. Este último se enraíza en la creación del hombre a imagen de Dios, tema querido para Gregorio quien lo aplica especialmente a la Esposa del *Cántico*:

El cielo no es imagen de Dios, ni la luna, ni el sol, ni la belleza de los astros, ni nada de lo que puede ser visto en la creación. Sólo tú fuiste hecha imagen de la naturaleza que trasciende toda inteligencia, semejanza de la belleza incorruptible, impronta de la verdadera divinidad, receptáculo de la bienaventuranza, sello de la verdadera luz<sup>5</sup>.

El hombre, obra del amor divino, fue salvado después de la caída. Dios, nuevamente por amor, restauró en él la imagen dando todo su sentido al deseo, porque el deseo del hombre librado a sí mismo es un movimiento imposible. A propósito de la duna de arena evocada más arriba, Gregorio señala que “hay un gasto de movimiento, pero ningún progreso en ese movimiento”<sup>6</sup>. Según la continuación del texto, para que haya progreso es necesario que afirme sus pies sobre la Roca, es decir, Cristo. El progreso del deseo depende ante todo de la adhesión a Cristo.

Progreso del deseo. El símbolo de la escalera constituye una hermosa ilustración:

Decimos del gran Moisés que, yendo siempre hacia adelante, no detiene su ascenso en ninguna parte ni se propone límite a su movimiento hacia las alturas, sino que habiendo puesto una vez el pie en la escalera “sobre la cual Dios estaba apoyado” –como dice Jacob (cf. *Gn* 28)–, no cesa de subir al escalón superior, continuando permanentemente su subida, porque cada escalón que ocupa en la altura, siempre desemboca en un más allá<sup>7</sup>.

Este texto recuerda el discurso de Diotimo en el *Banquete* de Platón. El amor o el deseo se eleva hacia la Belleza del modo como se usa una escalera. Pasa de la belleza física a la belleza moral, después a la belleza de las ciencias. Al fin, a la Belleza misma. Siempre en Platón, el deseo es la superación constante de dos contrarios. Nace, en efecto, de Recurso y de

---

<sup>4</sup> *Mos.* II,50/DANIÉLOU, 48.

<sup>5</sup> *Cant.* U 68/CANEVET, 34.

<sup>6</sup> *Mos.* II,118/DANIÉLOU, 110.

<sup>7</sup> *Mos.* II,113/DANIÉLOU, 105.

Pobreza, lo que en concreto significa que nuestra grandeza está constantemente refrenada por nuestra miseria.

Estos dos aspectos se vuelven a encontrar en Gregorio de Nisa. El deseo eleva al hombre hacia Dios por una purificación gradual invitándolo a dominar más y más las pasiones que lo tironean en todo sentido, y en cada etapa del movimiento hacia Dios se manifiestan plenitud y vacío. Plenitud por la grandeza del bien adquirido; vacío por la inferioridad de lo adquirido con relación a lo que se espera:

Cuando el Verbo ordena a la Esposa que devenga bella, aun cuando ya es bella, claramente nos hace pensar en la palabra del apóstol que exhorta a “la misma imagen” a “transformarse de gloria en gloria” (2 Co 3,18). Aunque lo que ha alcanzado y no cesa de manifestar siempre sea gloria, cualesquiera que sean su grandeza y su elevación, siempre parece inferior a lo que se espera<sup>8</sup>.

Es justamente porque existe ese vacío que el deseo puede crecer aún más. Ese vacío no es del mismo orden que el que sigue a la satisfacción de las pasiones que sólo deja amargura. El vacío del deseo es una plenitud que no cesa de abrir el corazón humano para que acoja a Dios.

## 2. *Lo infinito del deseo*

Para Gregorio el deseo de Dios es infinito. El hombre nunca cesará de desear a Dios, porque nunca agotará su riqueza. La perfección está en el progreso sin fin. Aunque esta tesis es original –sabemos que la concepción griega consideraba el movimiento como una imperfección– no deja de ser afirmada con fuerza y constancia:

Si el movimiento perpetuo conduce a un ser hacia el bien, nunca, debido a lo infinito de su objeto, ese movimiento cesará de llevarlo más adelante, porque nunca alcanzará el límite de lo que busca, y cuya aprehensión le permitiría detenerse<sup>9</sup>.

Lo infinito del deseo se encuentra en Plotino en quien también está fundamentado en lo infinito del objeto. Pero más importante es la confrontación con Ireneo, quien habitualmente se considera como una fuente de Gregorio. En él volvemos a encontrar asimismo la noción de trascendencia como fundamento de lo infinito del deseo. Gregorio es original en el hecho de que orquesta magistralmente lo que sus antecesores no hicieron más que esbozar.

Junto a esta infinitud del deseo, está la necesaria finitud del mal:

Cuando nuestra naturaleza tiende hacia su contrario (= el mal), una vez que ha recorrido la carrera del mal y que ha alcanzado el colmo de la medida del mal, en ese momento, como el movimiento perpetuo de su impulso no encuentra en su naturaleza ningún principio de detención, después que ha recorrido el intervalo del vicio, necesariamente vuelve su movimiento hacia el bien. En efecto, como el vicio no puede progresar hasta el infinito sino que necesariamente está contenido en sus límites, se sigue que al límite del mal sucede el pasaje al bien.

Así el movimiento perpetuo de nuestra naturaleza finalmente retoma otra vez su marcha hacia el bien<sup>10</sup>.

Para ilustrar la finitud del mal, Gregorio usa la imagen del cono de sombra que produce la

---

<sup>8</sup> *Cant.* V,160/CANEVET, 75.

<sup>9</sup> *Op.* XXI,201 B/LAPLACE, 180.

<sup>10</sup> *Op.* XXI,201 BC/LAPLACE, 180-181.

tierra al recibir la luz del sol. Finitud del mal: en esto nuestro autor edifica su doctrina de la *apocatastasis* o restauración al estado primitivo de todos los que han caído. En su brutalidad esta doctrina es condenable, y efectivamente fue condenada en el siglo VI por la Iglesia. Aquí nos preguntamos si este genuino optimismo con respecto al mal no tiene su obligado reverso en la tentación de desesperación que acecha al hombre de deseo al saber que no puede saciar su hambre. La pregunta permanece en pie, pero una primera respuesta se nos da en la alegoría de la flecha: el deseo es un movimiento inmóvil.

### 3. *Un movimiento inmóvil*

El texto de la alegoría de la flecha, demasiado extenso para ser citado aquí, se encuentra en la cuarta homilía sobre el Cántico<sup>11</sup>. Gregorio pudo inspirarse en Zenón de Elea. Este filósofo, discípulo de Parménides, adquirió renombre gracias a sus paradojas, entre ellas la de la flecha que vuela. Afirma que esa flecha no puede moverse; de esa forma quiere significar que el movimiento es imposible con el fin de preservar la inmutabilidad del ser. Pero sus demostraciones son erróneas en cuanto confunde el movimiento con el espacio recorrido. La perspectiva de Gregorio es radicalmente diferente. De hecho su alegoría es una doble metáfora y allí el alma está representada por la flecha o por la Esposa entre las manos del Esposo-arquero.

En un primer nivel conviene considerar al alma como flecha. La mano izquierda del arquero orienta la flecha hacia el blanco, mientras que la mano derecha la tensa hacia atrás de muesca en muesca. El arquero, es decir el Esposo, orienta al alma en su ascensión hacia Dios arrastrándola en su seguimiento. Aquí el deseo es movimiento.

En un segundo nivel el alma es Esposa. Es, por lo demás, lo que dice el Cantar (*Ct* 2,6). La mano izquierda del arquero sostiene la cabeza, y la mano derecha estrecha el resto del cuerpo. La Esposa descansa entre las manos del arquero. Disfruta de años de vida y de la prolongación de la existencia. Su parte son la riqueza de los bienes eternos y la gloria de Dios. Allí el deseo es reposo.

El deseo es a la vez movimiento y reposo: movimiento hacia Dios y reposo en Dios. Es un movimiento inmóvil. Esto no quiere decir, como en Zenón, que el movimiento es imposible, o que sólo es aparente, sino que el deseo es a la vez movimiento y estabilidad. A diferencia de la necesidad, el deseo es un movimiento que no agota sino que descansa; que no se agota, sino que se consolida. Todo el progreso del deseo nace de esta paradoja. Algunos años más tarde, Gregorio retoma este tema del movimiento inmóvil, no ya en forma alegórica sino directa, en *La vie de Moïse*<sup>12</sup>.

Al terminar esta primera aproximación se define el deseo como un movimiento progresivo, infinito e inmóvil. Como movimiento, diferencia al hombre de Dios. Como progreso, lo distingue del resto de la creación. Como infinito, manifiesta lo infinito de Dios. Como inmóvil, demuestra el goce de la plenitud. El deseo da cuentas de la vocación del hombre en su totalidad: con relación al Dios infinito, con relación al conjunto de la creación en el ejercicio de su libertad, y el abrazo de la plenitud.

Veamos ahora cómo se sitúa el deseo en el objetivo global de Gregorio.

## II. EL DESEO DE LO TRASCENDENTE

---

<sup>11</sup> *Cant.* IV,128-129/CANEVET, 60-61.

<sup>12</sup> *Mos.* II,118/DANIÉLOU, 110.

## 1. *La trascendencia de Dios*

Una intuición espiritual se inscribe en una historia. Para Gregorio de Nisa, esto es particularmente cierto. La extrema importancia que concede a la trascendencia de Dios en sus querellas contra el arrianismo intransigente de Eunomio por una parte, y por otra parte contra la herejía macedoniana, da como resultado su concepción del deseo de Dios como infinito.

Alrededor del año 360, el arrianismo había encontrado un nuevo vigor con Aecio y Eunomio, quienes dieron nacimiento a la secta anomiana que declaraba al Hijo desemejante del Padre. El Hijo, creado por el Padre pero al mismo tiempo creador de los otros seres, deviene simplemente un ser intermediario entre Dios y la creación. En cuanto a la herejía macedoniana, combate la divinidad del Espíritu; de ahí el calificativo de *pneumatomaca* (que combate al Espíritu) que recibió habitualmente. También el Espíritu sería sólo un ser entre Dios y la creación, e inferior al Hijo. Sabemos cómo el arrianismo, condenado en primer lugar en el Concilio de Nicea en el año 325, sólo fue vencido definitivamente –lo mismo que la tendencia macedoniana– en el primer Concilio de Constantinopla en el año 381.

Gregorio de Nisa se caracteriza por su rechazo a todo subordinacionismo, a toda zona intermediaria entre Dios trino y la creación, actitud que sus predecesores, en particular Orígenes, no habían asumido tan netamente.

La trascendencia de Dios es manifiesta. Lo propio de la creación es el estar encerrada en un intervalo (*diastêma*), es decir, en el espacio y en el tiempo. La vida humana es un camino desde el nacimiento a la muerte, o aún más, una tensión fecunda entre el pasado y el porvenir, la memoria y la esperanza. Citemos un pasaje de las *Homélies sur l'Ecclésiaste* donde Gregorio describe admirablemente la perplejidad del hombre frente a lo Trascendente:

Es como lo que ocurre a un hombre que se encuentra en la extremidad de un promontorio. En efecto, supongamos un peñasco Uso y abrupto. Se eleva desde abajo hacia arriba con una altura infinita, a pique y totalmente despojado. En lo alto, sobre la cima, se encuentra esta extremidad cuyo borde escarpado domina la boca de un abismo. Así, lo que verosímelmente experimenta el hombre que roza con la extremidad del pie el reborde que se inclina hacia el abismo y no encuentra ningún apoyo para su pie, ni ningún asidero para su mano; eso mismo –me parece– experimenta el alma cuando, en la búsqueda de lo que existe antes de los siglos, fuera del tiempo y del espacio, ha sobrepasado el suelo firme de lo que es espacial y temporal. Al no tener para agarrarse ni lugar ni tiempo, ni medida, ni ninguna otra cosa de ese tipo que pueda servir de asidero al pensamiento discursivo, resbala por todos lados en lo inaprensible. Presa de vértigo y desvalida, vuelve a lo que se le asemeja y se contenta con creer respecto de lo Trascendente que es diferente a todo lo que conoce<sup>13</sup>.

Este texto es una severa crítica del conocimiento, crítica que es kantiana anticipadamente, pero de inspiración platónica. La razón humana no puede conocer a Dios en lo que Él es. Sabrá cuanto más que existe, que es. Extraña afirmación: el conocimiento del hombre sólo se extiende al mundo donde vive, pero, ¡éste es un mundo de sueño! Dios, en efecto, es el único que es verdaderamente, en tanto que todos los otros seres no existen más que por participación de su divinidad. El vértigo es señal de la desesperación a la que es llevado el espíritu. Como en Kierkegaard, la desesperación y no la curiosidad es el comienzo de la verdadera sabiduría; aquí, de la verdadera mística; allá, de la filosofía.

Es pues muy importante comprender el fracaso del conocimiento cuando se trata de Dios. Exige una valorización del amor o del deseo en detrimento de la *gnosis*. El espíritu movido por la curiosidad, es invitado a la adoración, como dice Gregorio en otro lugar utilizando una

---

<sup>13</sup> *Eccl.* VIII,413-414.

imagen epicuriana, la de la burbuja de aire:

Así como un soplo de aire que surge de la tierra en el fondo del agua, no permanece en el fondo del lago, sino que haciéndose burbuja de aire se lanza hacia lo alto, hacia el elemento que le es afín, y cuando franquea la superficie del agua y se mezcla con el aire, en ese momento se detiene en su movimiento hacia lo alto; algo por el estilo le sucede al alma que escruta las cosas divinas: cuando desde las cosas de la tierra se tensiona a sí misma hacia el conocimiento de las cosas trascendentes, habiendo captado las maravillas de la actividad divina, no puede avanzar más lejos por medio de la curiosidad, sino que se contenta con admirar y venerar a aquel cuya existencia conoce sólo por su actividad<sup>14</sup>.

Como se habrá observado, los dos textos citados precedentemente, como también la alegoría de la flecha y el símbolo de la escalera considerados más arriba, son de factura semejante: una imagen elegida con cuidado sirve de soporte a un desarrollo espiritual. El proceder es corriente en Gregorio, e inclusive, sistematizado en las *Homélies sur le Cantique* y *La vie de Moïse*, de manera que logra una simbología abundante de carácter alegórico.

## 2. El símbolo, expresión del deseo

La aprehensión por medio de la inteligencia es sustituida por la de la fe:

Dejando toda la creación y sobrepasando todo lo que puede ser conocido en ella, renunciando a toda aproximación conceptual, encontré a aquel a quien amo por medio de la fe; y como tengo a quien encontré por la aprehensión de la fe, no lo dejaré escapar hasta que entre en mi habitación<sup>15</sup>.

La fe sirve de mediación entre el Dios trascendente y el hombre. En este último enciende el fuego del deseo y lo hace crecer hasta que arde con la única llama del Espíritu. De ese modo por la fe, el deseo une a aquel que busca con la naturaleza inaprensible. A partir de allí encuentra su expresión propia en el símbolo o signo de reconocimiento formado por las dos partes de un objeto quebrado que se vuelven a unir.

El símbolo supremo es la Cruz de Cristo por la cual la tabla rota de nuestra naturaleza, recobra su belleza primitiva. El intervalo en el que el hombre está situado en cierto modo llega a colmarse ya que la muerte desemboca en una nueva vida, que no conoce fin. La cruz manifiesta “la anchura y la longitud, la altura y la profundidad” (*Ef* 3,18) de Dios. Extendida entre el cielo y la tierra y reconciliando en su centro el pasado y el porvenir, dicho de otra manera, la memoria y la esperanza, gracias a la presencia del Crucificado vencedor de la muerte, la cruz es el nudo que devuelve al hombre a su vocación: reunir los címbalos de la creación que había separado el pecado creando una fractura, para que todos los seres no expresen más que un mismo sonido en una sinfonía renovada. El hombre de deseo reproduce en sí la armonía del mundo y toda su música.

Únicamente el símbolo es capaz de dar cuentas a la vez de la singularidad de la experiencia mística y de su más allá. “El llamado a las imágenes y a los símbolos proviene, no de una pobreza de sentido que no puede acceder al concepto, sino de su abundancia, que los términos ordinarios no pueden contener”<sup>16</sup>. El concepto, debido a su universalidad objetiva que lo limita, nunca dice la singularidad del más allá que caracteriza a la experiencia mística. O, para expresarla, está obligado a fijarse o contradecirse: tal es el caso de la *oximoron*, figura

---

<sup>14</sup> *Cant.* XII,334-335.

<sup>15</sup> *Cant.* VI,183/CANEVET, 90.

<sup>16</sup> C. A. BERNARD, *Symbolisme et expérience mystique*, p. 283, en: *Symbolisme et théologie. Sacramentum 2, Studia Anselmiana*, n° 64, Roma, S. Anselmo, 1974.

retórica que consiste en unir dos términos contradictorios en una misma expresión. Gregorio la emplea frecuentemente: el deseo es un movimiento inmóvil o una pasión impasible; el orgullo es un ascenso hacia abajo, el conocimiento de Dios es una tiniebla luminosa; al término de una alocada carrera, la Esposa del Cantar es invadida por una sobria embriaguez y después se duerme con un sueño vigilante. Mucho antes que Gregorio, Filón de Alejandría conocía este juego de pensamiento que tuvo mucho éxito en el siglo IV bajo la influencia de la Segunda Sofística. Más tarde lo volvemos a encontrar, especialmente en el Pseudo-Dionisio.

Por su integración en el lenguaje, la experiencia mística hace estallar al lenguaje. Integración, en el sentido que utiliza la gramática para decirse. Pero al mismo tiempo, estallido, porque expresa la imposibilidad de decirse. Ella invita a un más allá del discurso, por el discurso, en el mismo corazón del discurso. El símbolo es el soporte de un movimiento espiritual complejo. Es dinamismo creador que ilumina, suscita la adhesión y la transformación. Es el lugar del pasaje de lo que se desea hacia lo deseado. Remite a lo inagotable de la experiencia mística y luego él mismo es inagotable. “Contrariamente al concepto que agota la carga afectiva al suprimir la particularidad de la remisión a lo sensible, el símbolo lo intensifica”<sup>17</sup>. El deseo no puede prescindir del símbolo para expresar su aprehensión.

### 3. Una simbología de la tiniebla

Gregorio de Nisa acostumbra dividir la vida espiritual en tres etapas: el deslumbramiento, el claroscuro y la tiniebla:

En primer lugar Dios se manifiesta al gran Moisés en la luz; después Dios le habla en la nube; finalmente, después de haberse elevado más alto y arribado a una mayor perfección, Moisés lo contempla en la tiniebla<sup>18</sup>.

En *La vie de Moïse*, el deslumbramiento del comienzo está simbolizado por la zarza ardiente, el claroscuro por el camino en el desierto acompañado por la columna de nube o por el maná, y la tiniebla –que es la del Sinaí–, por las tablas rotas. El mismo tríptico se presenta de otra manera en las *Homélies sur le Cantique*, un poco anteriores: la Esposa es lavada de su negrura, enseguida se la asemeja a una gacela y a una paloma que descansa a la sombra del manzano; después la envuelve la noche divina.

Hubo un tiempo en que la Esposa estaba negra, oscurecida por las doctrinas tenebrosas bajo las luces oblicuas del sol que había secado a la semilla sin raíz arrojada en el terreno pedregoso por medio de las tentaciones. Es el tiempo en que, vencida por los que la atacaban, abandonó la guarda de su viña donde, al haber perdido el conocimiento de sí misma, apacentaba rebaños de machos cabríos en lugar de ovejas. Pero, cuando hubo renunciado al vicio y deseado acercar su boca a la fuente de luz para el beso místico, entonces, embellecida, la rodeó la luz de la verdad y el agua la lavó de la negrura de la ignorancia. Después de esto se la compara a una gacela por la rapidez de su carrera, y a una paloma por la prontitud de su vuelo. Como una gacela, atraviesa en su carrera todo el mundo de las cosas aprehensibles y manifiestas, y volando como una paloma, comienza a reposar gozosa a la sombra del manzano –el manzano reemplaza a la nube para designar lo que produce sombra–; y ahora la envuelve la nube divina en la cual se aproxima el Esposo, pero no aparece. En efecto, ¿Cómo podría aparecer en la noche aquel que no se ve?<sup>19</sup>.

Gregorio no es el primero en dividir la vida espiritual en tres etapas. El no hace más que

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 286-287.

<sup>18</sup> *Cant.* XI,322/CANEVET, 156.

<sup>19</sup> *Cant.*, XI,323-324/CANEVET, 156-157.

retomar por su cuenta la división origenista en ética, física y *epóptica*, división ilustrada por la sucesión de los tres libros de Salomón: Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares. Los místicos posteriores hablarán de vías purgativa, iluminativa y unitiva, en sentidos muy diferentes al de nuestro autor. Porque aquí es preciso ver claro que la luz decrece en la medida de la marcha hacia Dios, lo que significa que la oscuridad de la fe se hace más y más profunda. La proximidad de Dios conduce no a la suprema luz sino más bien a la noche más espesa. Sin embargo, si la Esposa va de gloria en gloria, es porque de alguna manera la luz a la que accede es tiniebla sólo en comparación con la luz más grande que ha de venir. Al designar como tiniebla luminosa el término de la ascensión hacia Dios, Gregorio quiere significar estos dos aspectos fundamentales: el pesado manto de tiniebla que envuelve a quien está cerca de Dios, y la suave luz en que se dice lo inefable. Dicho de otra manera, el conocimiento de Dios procede del amor y no del conocimiento lógico, aun cuando este último conserva un rol innegable. En realidad, la verdadera visión de Dios es la ausencia de toda visión. La vista, que es el sentido más intelectual, da lugar a los otros sentidos. Las *Homélies sur le Cantique* lo expresan sin ambages: en primer lugar hay la percepción del perfume divino, después el gusto de Dios y por fin un contacto oscuro. Este simbolismo de la niebla es propio de Gregorio de Nisa. Agustín y con él el conjunto de la tradición latina, sin olvidar tampoco a Orígenes, Evagrio y muchos otros más, han experimentado o elaborado una mística de la luz. Nuestro autor prefiere a la simple visión de Dios, la percepción de una presencia en el corazón de la noche. Y esta noche nunca se disipa porque para quien desea, Dios siempre permanece igualmente trascendente. La unión con Dios es diferida sin cesar. En la línea de Gregorio de Nisa –si bien con acentos positivos–, encontramos a Nicolás de Cues (la docta ignorancia) y Juan de la Cruz (la noche oscura).

Ahora sólo nos basta profundizar en la última parte, lo que acabamos de afirmar más arriba.

Sabemos que el deseo de Dios nace de la desesperación de alcanzarlo. La pregunta es la siguiente: ¿logra desprenderse el deseo de sus orígenes para acceder a la auténtica bienaventuranza, o bien, queda librado a una infinita desesperación?

### III. BIENAVENTURANZA O DESESPERACIÓN

#### 1. La “*epéctasis*” o la tensión sin medida

Cristo es la fuente del deseo. La Esposa del Cantar bebe del costado traspasado por la lanza. Pero

El hecho de haber bebido deviene como un llamado a una participación aún mayor. Asimismo a quien asciende se le dirige incesantemente un llamado que lo atrae a ir siempre más lejos<sup>20</sup>.

El Esposo atrae hacia El porque ha resucitado de la muerte. “Y yo cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí” (*Jn* 12,32). Gregorio no cita este versículo ni en las *Homélies sur le Cantique* ni en *La vie de Moïse*. Sin embargo, es el punto de partida del deseo, su verdadero fundamento que viene a reforzar el dinamismo de la imagen. Deseo de beber ávidamente en la fuente inagotable. El tema atraviesa las *Homélies sur le Cantique* para expresar la inagotable riqueza de Dios. Por ejemplo, haciendo referencia a *Gn* 2,6, Gregorio describe el agua de la fuente que brotaba de la tierra en el principio. Quien permanezca cerca de esta fuente siempre estará en los comienzos de la contemplación porque la fuente siempre se derrama y siempre recomienza a surgir. Gregorio prosigue:

Así ocurre con aquel que mira la belleza divina e ilimitada; lo que sin cesar descubre se le

---

<sup>20</sup> *Cant.* VIII,248/CANEVET, 111.



manifiesta como absolutamente nuevo y sorprendente con respecto a lo que ya ha aprehendido; también admira lo que se le revela a cada instante y nunca cesa de desear más, porque lo que espera es aún más magnífico y más divino que lo que vio<sup>21</sup>.

Cristo, primicias de nuestra naturaleza, Primogénito de entre los muertos, destruyó al principio del mal, a la cabeza de la serpiente. Pero la cola está con vida todavía. El tiempo de la Iglesia es el tiempo de la resonancia de la Resurrección de Cristo en la nueva espera de la nueva Presencia (Parusía) en la que el mal será aniquilado completamente, ya que la cola de la serpiente será reducida a la impotencia. Lo adquirido desde ahora deviene la base de un nuevo impulso. Es todo el progreso del deseo que logra su expresión sublime en la octava homilía sobre el Cantar:

Quien asciende nunca cesa de ir de comienzo en comienzo por comienzos que nunca tienen fin. El que asciende nunca limita su deseo a lo que ya conoce, sino que elevándose sucesivamente por otro deseo superior hacia otro más grande todavía, el alma prosigue su ruta hacia el infinito a través de ascensos cada vez más altos<sup>22</sup>.

La Esposa derribó al tirano de Egipto para correr libremente por el camino real. Se lanza totalmente hacia adelante, olvidando lo que ya consiguió (cf. *Flp* 3,13). Jean Daniélou subrayó muy bien el valor de la *epéctasis* (*epektasis*) o tensión sin medida del deseo. La *epéctasis* indica el doble movimiento místico: “Es, por una parte, posesión, “*epi*”; hay aprehensión real de algo e interioridad de Dios en el alma. Por otra parte, es “*ek*”: salida de sí, irreductibilidad infinita de Dios al alma, que siempre saca al alma de sí misma en él éxtasis del amor<sup>23</sup>. *Entasis* o entrada en sí, y éxtasis o salida de sí, se corresponden. El *entasis* es primero a pesar de todo: es el conocimiento de sí mismo acerca del cual Gregorio insiste especialmente. Es primero, pero nunca cesa e incluso va intensificándose. El éxtasis es segundo: última purificación de sí que saca al alma de sí misma, última crispación a la que la muerte vence. Es segundo, pero está desde el comienzo porque el alma tiene percepción del Dios infinito desde el comienzo. Entrada y salida; es lo que el deseo hace realizar a la Esposa: “No cesa de entrar ni de salir, sino que siempre entra, progresando hacia lo que está más arriba, y siempre sale de lo que ya aprehendió<sup>24</sup>”.

Según la hermosa expresión de *La Vie de Moïse*, el deseo es “co-extensivo a lo infinito<sup>25</sup>”. La virtud no tiene más que un límite: lo ilimitado. A diferencia del mal, el deseo no es saciedad porque se acrecienta su intensidad con el ejercicio. Con el deseo también aumentan la libertad y la alegría.

## 2. ¿El camino de la desesperación?

La marcha en el desierto conduce a Moisés a la tiniebla del Sinaí. De la misma manera la Esposa del Cantar entra en la noche divina, donde el Esposo “da al alma un cierto sentimiento (*aisthesis*) de presencia, aun escapando de la evidencia, oculto por la invisibilidad de su naturaleza<sup>26</sup>”.

La expresión “sentimiento de presencia”, creada por el mismo Gregorio, es única en su obra. Da lugar a numerosas reflexiones. En primer lugar es necesario advertir que aquí se emplea la palabra *aisthesis*. Ahora, bien para enfrentar la montaña del Sinaí, Moisés debe separarse de la *aisthesis*. ¿No hay aquí una contradicción? De ninguna manera, puesto que Gregorio

<sup>21</sup> *Cant.* XI,321/CANEVET, 155.

<sup>22</sup> *Cant.* VIII,247/CANEVET, 110-111.

<sup>23</sup> J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 322.

<sup>24</sup> *Cant.* XII,354/CANEVET, 174.

<sup>25</sup> *Mos.* I,4/DANIELOU, 4.

<sup>26</sup> *Cant.* XI,324/CANEVET, 157.

precisa diciendo que esta separación es la purificación. El alma ha revestido “el traje luminoso e inmaterial”<sup>27</sup>, el mismo que revistió el Señor en el momento de la transfiguración en la montaña. La *aisthesis* se encuentra transfigurada por medio de la mortificación purificadora.

Lo sensible que en un primer momento había sido abandonado, se vuelve a encontrar en la última etapa. Se puede decir, pues, que en Gregorio hay una verdadera estética. Precisemos para evitar todo equívoco que la *aisthesis* no tiene nada que ver con las túnicas de piel. Estas implican la pasión relacionada con la condición animal. Pero entonces recobra vigor la pregunta de la inteligencia: ¿cuál es su estatuto final? Con este objeto, veamos cómo el mismo Gregorio explicita la expresión “sentimiento de presencia”:

¿En qué, pues, es iniciada el alma místicamente por esta noche? El Verbo llama a la puerta. Por puerta entendemos la inteligencia conjetural de las realidades ocultas que introduce en el alma lo que ella busca. La verdad, que permanece en el exterior de nuestra naturaleza por el conocimiento parcial del cual habla el Apóstol, golpea a la puerta de nuestro espíritu por medio de sugerencias y símbolos, diciendo: “Abre”<sup>28</sup>.

Al término se encuentra un real conocimiento de Dios pues la montaña del Sinaí es la de la *theognosis* o conocimiento de Dios. El fracaso de la inteligencia hacía resaltar el rol principal e irremplazable de la fe. Pero ésta no suprime a aquélla; la toma como sierva. Ahora la inteligencia no busca tanto aprehender como ser aprehendida.

La Esposa no ve al Esposo pues Él está detrás de la puerta. Golpea, pero no entra. A lo sumo, pasa la mano por el resquicio. El sentimiento de presencia no marca en absoluto una cima; o, si es una cima, llama de inmediato a otra más alta y así sucesivamente. No puede detenerse allí el deseo de la Esposa, puesto que no puede detenerse en ninguna parte. Es aprehendido un cierto sentimiento de presencia “como queda el ungüento perdido en las paredes del vaso”<sup>29</sup>; aún más: la mano del Esposo llega a ser la fuente de una nueva esperanza. La Esposa quiere ver al Esposo cara a cara, a él que parece prometer mostrarse a plena luz. *La vie de Moïse* retoma aún con más vigor este último tema:

¿Cómo el hombre, para quien tantas teofanías han vuelto claramente visible a Dios, según el testimonio de la Escritura cuando habla de “cara a cara como habla un hombre con su amigo” (*Ex* 33,11); cómo, pues, el hombre que ha conocido esto, pide a Dios que se le manifieste como si todavía no hubiera obtenido lo que creemos por la fe en la Escritura que ya ha encontrado? ¿No ha aparecido todavía quien no cesa de mostrarse?<sup>30</sup>

Moisés pide a Dios que se manifieste cómo es en sí mismo. No se sacia de recibir el sello del Arquetipo, de no gozar más de la belleza como en un espejo. Pero, puesto que recibe lo que continuamente se le aparece como una imagen de lo que desea; dicho de otra manera: puesto que lo que busca excede la capacidad de la naturaleza humana, Moisés es conducido a la desesperación. Lo mismo que la Esposa:

Cuando el alma sale respondiendo al llamado de su bienamado y busca a quien no encuentra y llama a aquel a quien no puede alcanzar ningún nombre, los guardias le enseñan que está enamorada de quien es inaccesible y que desea a quien es inaprensible. En un sentido, estas palabras la golpean y la hieren con la desesperación por obtener lo que desea, dándole a entender que su deseo del bien es sin término y sin gozo<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> *Cant.* XI,328-329/CANEVET, 160.

<sup>28</sup> *Cant.* XI,324/CANEVET, 157.

<sup>29</sup> *Cant.* I,37.

<sup>30</sup> *Mos.* II,110/DANIÉLOU, 102.

<sup>31</sup> *Cant.* XII,369/CANEVET, 183.

No está demás interrogarse sobre el significado de esta desesperación. Significa la purificación última del hombre simbolizada por el levantamiento del velo. Más que el sentimiento de presencia, la verdadera nota existencial de la mística de Gregorio es el abismo de la desesperación. En resumidas cuentas, la desesperación significa la aceptación de la muerte de la inteligencia que debe ser transfigurada. La inteligencia consiste en la aprehensión propiamente dicha, mientras el objeto permanece inaprensible. La inteligencia se forma una imagen. Ella debe, pues, por la acción del Espíritu Santo, negarse a sí misma, para ser asimilada a la naturaleza del objeto. Grandeza de la desesperación, del fracaso que “al quitarnos toda hermenéutica de la naturaleza infinita, que se parece a “agarrar el mar en el hueco de la mano”, nos abre los ojos a la existencia infinita”<sup>32</sup>.

“Al abandonar todo lo que puede ser encontrado, la Esposa conoce así lo que busca: conoce que Él es únicamente porque no aprehende lo que Él es”<sup>33</sup>.

El abismo de la desesperación. ¿En la desesperación, no se puede ver el fracaso de un orgulloso rechazo de la finitud, rechazo que por su objetivo infinito expresaría que es imposible alcanzarlo? No se puede decir eso porque la marcha del deseo no es posible en su principio y su desarrollo, sino por la recreación operada por Cristo, de la cual participa todo hombre sumergido en el agua del bautismo. Sí, la desesperación es un crisol de prueba, el más profundo, pero de ninguna manera rechazo de la finitud.

El Espíritu quita a la Esposa el velo de su aflicción, de su desesperación. La verdadera visión de Dios es nunca cesar de desear, nunca encontrar saciedad al deseo. Moisés ubicado en la hendidura de la peña, no ve más que las espaldas de Dios. La Esposa quería ver al Verbo que está detrás de la puerta; pero, abierta ésta, clama: “Mi amado ha desaparecido” (Ct 5,6) Entonces, sale en la noche para buscar a aquel que ama. Esta es la contemplación del rostro de Dios que alcanza el hombre en la bienaventuranza:

Aquel que desea ver a Dios, ve lo que desea en el hecho mismo de marchar siempre tras él. La contemplación del rostro de Dios es la marcha sin reposo tras él, que se realiza siguiendo al Verbo por detrás<sup>34</sup>.

A Ex 33,11 que indica la visión cara a cara, Gregorio prefiere Ex 33,21-23 de otra tradición, en que la visión es la de las espaldas de Dios. Ver a Dios de frente es imposible porque sería oponerse a él. Bienaventuranza o desesperación: aquí la alternativa no tiene sentido. Es la bienaventuranza por la desesperación, la vida por la muerte; es la inagotable riqueza de la Cruz gloriosa.

### 3. *El misterio de la Presencia*

Gregorio concibe la bienaventuranza como la efectiva realización del primer designio de Dios que fue contrarrestado por la inclinación al mal y que lo obligó a revestir al hombre de túnicas de piel, es decir, de una forma de propagación animal por medio de la cual los hombres alcanzarían el número necesario para la constitución del Hombre total previsto desde el origen. Nuestro autor habla de antigua bienaventuranza para expresar este retorno a la primera bienaventuranza en la que el hombre estará nuevamente sin túnicas de piel. No obstante, este retorno no es de orden cíclico puesto que es definitivo.

En la bienaventuranza la sinfonía de toda la creación, rota por el mal en su pretensión de colmar la finitud humana, será restablecida. Concierto escatológico vuelto posible por la

---

<sup>32</sup> H. U. von BALTHASAR, *Présence et pensée*, p. 78.

<sup>33</sup> *Cant.* VI,183/CANEVET, 89-90.

<sup>34</sup> *Cant.* XII, 356/CANEVET, 176.

destrucción total de la serpiente. Eterna primavera, divinización total del hombre y del mundo en Jesucristo, Presencia eterna. La bienaventuranza también es ser realmente imagen de Dios, Cristo o Imagen perfecta del Arquetipo. La imagen creada se integra en la Imagen increada por la acción del Espíritu Santo –tocamos aquí el aspecto trinitario de la mística de Gregorio–. La bienaventuranza también es la conquista definitiva de la libertad y de la familiaridad original con Dios; es la plenitud de la alegría y el colmo de la esperanza. Son innumerables las expresiones que designan el lugar de la bienaventuranza: agua de reposo, paraíso de delicias, morada junto a Dios... Un motivo familiar es el de la semejanza con los ángeles. Pero, sobre todo, permanece ilimitado el crecimiento del deseo:

“En toda la eternidad del *eón* sin fin, el que corre hacia ti deviene sin cesar más grande, y siempre se eleva más alto creciendo siempre en proporción de su ascenso hacia el bien; pero tú, “tú eres el Altísimo, tú permaneces para siempre” (*Sal* 101,13) y nunca puedes aparecer más cercano a aquellos que se elevan hacia ti, porque siempre eres igualmente trascendente y superior al poder de aquellos que se elevan”<sup>35</sup>.

Esta trascendencia debe comprenderse ahora, no ya como un abismo entre Dios y el hombre, sino como un espacio creado por la Presencia, espacio más allá de todo intervalo y en el cual el deseo cumple su necesaria trayectoria.

Siempre hay que reiterar la pregunta, porque a cada nueva interrogación se profundiza: ¿qué significa este deseo sin fin en la bienaventuranza misma? Nunca hay visión de Dios cara a cara, sino sólo de espaldas. Como lo advierte H. U. von Balthasar “estamos insatisfechos con esta metafísica que erige en absoluto lo que hay de más radical en nosotros: la insatisfacción”<sup>36</sup>. Y aún más: “Encontramos en efecto al fin de esta filosofía de la imagen, algo que se asemeja a una resignación, y que no sería más que una forma suavizada de la desesperación y de la tristeza”<sup>37</sup>. Gregorio simplemente quiere decirnos que siempre Dios está más allá de nuestra aprehensión, que siempre hay una esperanza por encima de la esperanza. El hombre va de plenitud en plenitud por un vacío cada vez más abierto en el abismo de Dios. Misterio de la Presencia que nunca ha terminado de llegar.

\* \* \*

Deseo infinito de Dios. Es decir que para Gregorio de Nisa la diferencia es tan esencial al amor como a la comunión, incluso en la bienaventuranza. Nota asombrosamente profunda en un sentido. El deseo no llega, como la necesidad, a extinguirse en la felicidad. Esta es expresión de la totalidad, y está la historia para confirmárnoslo. La felicidad es la peor de las tiranías, al punto que las utopías políticas de la felicidad conducen a regímenes totalitarios. Sin aceptación de la diferencia, no hay verdadero amor. El rechazo de la diferencia engendra el horror y el odio.

Pero, si Gregorio insiste tanto en la diferencia en la bienaventuranza, ¿no es acaso porque ha insistido demasiado en la comunión que se prolonga en el tiempo de la historia, y en consecuencia, no de manera suficiente en la diferencia durante el mismo tiempo? Esto nos conduce a una situación invertida, que, en su expresión extrema se esquematiza así: el hombre divinizado en el tiempo de la historia, en marcha en la bienaventuranza. ¿Hasta qué punto Gregorio, al rechazar con razón todo ser intermediario entre Dios y la creación, no vuelve a caer en un neoplatonismo en el que la característica es la cortina opaca entre el ser y su fuente?

Esta insuficiencia proviene de una cristología que desde el punto de vista teórico han podido

---

<sup>35</sup> *Cant.* VIII, 246-247/CANEVET, 110.

<sup>36</sup> H. U. von BALTHASAR, *op. cit.*, p. 76.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 99.

poner en su lugar las querellas, pero que realmente no ha sido tomada en cuenta. Si la diferencia no tiene la tonalidad que requiere en el tiempo de la historia es debido a que Cristo no aparece verdaderamente como hombre. Se puede hablar de una especie de monofisismo post-pascual, latente después de Navidad, hasta tal punto es cierto que el nacimiento de Cristo es la génesis de la economía según la Pasión. La perspectiva es a primera vista soteriológica, a primera vista escatológica. No hay más historia que la historia de la salvación entendida como desprovista de humanidad. Verdadero eclipsamiento que se explica por el hecho de que el tiempo fue creado para el pecado. Deviene entonces la reducción de una grave equivocación, a pesar de su revalorización cierta con respecto a las concepciones anteriores. La *anamnesis* por excelencia, la de la Cruz redentora, en Gregorio no está claramente iluminada por la Eucaristía. Esta crítica se confirma por la *apocatastasis* en que el mal no tiene todo su peso de fracaso y en que el deseo es demasiado aéreo. La historia es un paréntesis entre la primera y la segunda bienaventuranza, molesto retraso traído al designio de Dios.

Molesto retraso cuya simbología se desarrolla en las túnicas de piel. Cristo las ha revestido en el momento de su Encarnación para purificarlas y reconstituirlas en un nuevo estado. Pero el hombre debe quitárselas si quiere gozar de la bienaventuranza. Quitárselas verdaderamente, porque esas túnicas de piel han sido aplicadas por un tiempo al hombre, sin formar parte integrante de él mismo. Desde el momento en que significan la condición animal, y en gran medida expresan la sexualidad, la relación ética está gravada por un silencio profundo. En Gregorio el deseo de Dios es demasiado inmediato cuando actúa en la historia. Pretende ir a Dios sin pasar por todo el espesor de la mediación humana; y el tú que Moisés podrá dirigir a Dios en la bienaventuranza, nunca tendrá todo el peso afectivo que requiere, porque los dos nunca se mirarán a la cara.

Ingenuidad de una filosofía, particularmente de un platonismo, que afirma que el hombre se transforma inmediatamente en aquello hacia lo que vuelve su mirada, en este caso, Dios. No conviene predicar un deseo que se hunde en la historia, como lo hace pensar a veces E. Levinas<sup>38</sup>. Su radical separación del Mismo y del Otro encuentra su contrapartida en el hecho de que yo puedo llegar a ser rehén del otro.

Todas estas insuficiencias no anulan los numerosos méritos de nuestro autor. Además de los grandes servicios prestados a la fe en un tiempo en que más de uno se hundió en el error, Gregorio de Nisa nos deja una obra espiritual muy rica, todavía muy ignorada. Hace ya 35 años H. U. von Balthasar deploraba este desconocimiento<sup>39</sup>. Se han realizado muchos trabajos desde entonces, pero aún falta mucho por hacer. ¡Ojalá llegue el día en que podamos disponer de una edición crítica completa y de una traducción de las principales obras de un maestro tan grande a fin de conocer mejor su doctrina! El deseo de Dios nos hace vivir una maravillosa esperanza, que no decepciona. Nunca será demasiado el tiempo que destinemos a escrutar sus caminos con toda nuestra inteligencia y todo nuestro corazón.

*Abadía de San Martín  
Ligugé. Francia*

---

<sup>38</sup> Ver su gran libro: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, XVIII-284 pp. *Phaenomenologica* 8.

<sup>39</sup> H. U. von BALTHASAR, *op. cit.*, p. XIII.