

El "Tratado sobre la virginidad" de Gregorio de Nisa*

¿Ideal de vida monástica o ideal de vida cristiana?

En estos últimos años han aparecido en la Iglesia nuevas comunidades constituidas a la vez por clérigos y laicos¹. Sus miembros viven bajo el mismo techo o bien se reúnen periódicamente para llevar adelante su compromiso cristiano. Puede resultar interesante leer este florecimiento de la vida comunitaria a la luz de experiencias antiguas, especialmente las de comunidades ascéticas fundadas por San Basilio en Capadocia, en el siglo IV. Vemos ya allí ascetas vírgenes y también personas casadas que procuran, no sin dificultades, vivir una misma radicalidad evangélica en sus diferentes géneros de vida.

Al estudiar el movimiento ascético que dirige San Basilio observamos que la virginidad y el matrimonio no ofrecen espontáneamente a los cristianos un camino de perfección evangélica. En efecto, la virginidad que no goza aún de la generalización de una doctrina específica sobre los consejos evangélicos², a menudo es vista a través de tendencias ascéticas consideradas demasiado rigoristas o demasiado laxistas. En cuanto al matrimonio, como lo demuestra la retórica de la época, refleja por demás el pesimismo de la condición humana sometida a la muerte.

* De la "Nouvelle Revue Théologique" 115, 1993, pp.227-242. Traducción: Bernarda Bianchi di Carcano, osb (†) (Monasterio Nuestra Señora de la Esperanza).

1. Cf. M. HÉBRARD, *Les nouveaux disciples*, Paris, Centurion, 1982; M. A. TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Église*, Paris, DDB, 1987; F. LENOIR, *Les communautés nouvelles*, Paris, Fayard, 1988.

2. Cf. AMBROSIO, *De Viduis*, PL 16, col.255-257. En este pasaje Ambrosio hace la distinción entre el consejo y el precepto. Permite así la generalización de una doctrina específica sobre los consejos evangélicos.

Parece ser que Basilio, para defender la virginidad cristiana, pide a su propio hermano, Gregorio de Nisa, la redacción de un escrito ascético, el *Tratado sobre la virginidad*. De manera paradójica, comprobamos que en este escrito Gregorio no se dirige solamente a los ascetas vírgenes, sino que invita a todo cristiano, aun casado, a considerar la virginidad como la dimensión esencial de un mismo ideal de perfección cristiana que se impone a él, sea cual fuere su género de vida.

En este artículo deseáramos precisar el alcance exacto del mensaje sobre la virginidad que aparece al leer el *Tratado* de Gregorio³. Con este objeto hemos tomado como base de investigación el trabajo del P. M. Aubineau que en 1966 tradujo y comentó el *Tratado* situándolo en su contexto cultural y religioso⁴.

I- La Iglesia de Capadocia a la luz de las investigaciones del P. Gribomont

1- La hipótesis del P. Gribomont

Antes de analizar el *Tratado* intentemos percibir el dinamismo y las aspiraciones profundas de los cristianos de Capadocia. Así comprenderemos mejor cómo esta obra sobre la virginidad responde a la expectativa de sus lectores.

La mayoría de los comentaristas de la obra de Basilio siempre consideraron el dinamismo de su Iglesia como vinculado al fervor de la corriente monástica iniciada por Eustacio de Sebaste⁵ y que Basilio reformó fundando sus propias fraternidades de ascetas. El P. Daniélou resume ése su punto de vista

3. Resumimos aquí una tesina de magisterio presentada en la Facultad de Teología de Lille.

4. GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Traité de la virginité*, édit. M. Aubineau, coll. SC 119, Paris, Éd du Cerf, 1966, citado en adelante por la sigla TV seguida de la indicación del capítulo y de la paginación.

5. Cf. TV, Introducción, nº1, p.57.

considerando a Basilio como el "reformador del monacato capadocio"⁶. Reconociendo así a las fraternidades basilianas la cualidad de monasterio en el sentido preciso del término, estos comentaristas de la obra de Basilio admiten espontáneamente que el Tratado de Gregorio contribuye a esa renovación monástica. Pero pueden notarse entonces las dificultades con que se encontraron para reconocer en Gregorio una autoridad en el plano propio de la vida monástica, ya que él mismo no es monje sino que lleva vida matrimonial. El P. Daniélou expresa claramente este malestar: "Aquí encontramos un primer problema... el de la situación personal de Gregorio respecto a la vida monástica"⁷.

El P. Gribomont, por medio de sus trabajos, invita a renovar las perspectivas considerando el dinamismo de la Iglesia basiliana bajo el aspecto de un movimiento ascético destinado a informar con su radicalismo la vida de todo cristiano. Tal movimiento, por tanto, no puede identificarse sin más con la vida monástica en el sentido institucional del término. Aunque algunos cristianos se comprometen en las comunidades ascéticas para una vida de virginidad, prosiguen sin embargo reflexionando sobre las exigencias de su vida común en seguimiento de Cristo como práctica de un ideal de perfección cristiana que, de una u otra manera, se impone a todos. El P. Gribomont, cuyas obras sobre Basilio desarrolla este punto de vista⁸, considera que estas fraternidades no son monásticas en el sentido preciso del término. En efecto, aún no han tomado claramente conciencia de su pertenencia a una institución eclesial que organiza la vida común fuera del mundo según reglas precisas. Por el contrario, esas comunidades forman parte integrante de una corriente ascética que pretende llamar a todo cristiano a la perfección.

6. J. DANIELOU, *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, coll. Théologie, Paris, Aubier, 1961, p. 132.

7. *Ibid.*

8. Tomamos como base de nuestro estudio sobre el medio basiliano los artículos de J. GRIBOMONT reunidos en *Saint Basile, Évangile et Église. Mélanges*, t.1, coll. Spiritualité Orientale et Vie Monastique, 36, Abbaye de Bellefontaine, 1984, citado en adelante por la sigla BEE seguida del título del artículo y de la paginación.

Entre los argumentos que expone el P. Gribomont, retengamos esta toma de posición que resume su pensamiento: "Las fraternidades no toman conciencia de sí mismas en cuanto sociedad de voluntarios a la que se le atribuye un lugar honroso, sino en cuanto células de la Iglesia, que recuperan el vigor de la disciplina evangélica".

2- La obra ascética de Basilio

Estos puntos de vista del P. Gribomont sobre la Iglesia de Capadocia se verifican leyendo la obra de Basilio. Este último, en efecto, manifiesta en sus escritos el cuidado constante de asegurar un sólido fundamento doctrinal al movimiento ascético a fin de que todo cristiano, en cualquier género de vida, busque la perfección evangélica. Para lograr esto, Basilio reformará el ascetismo eustaciano y a la vez canalizará las tendencias pneumáticas del movimiento mesaliano.

a- La reforma del ascetismo eustaciano

Eustacio, nacido hacia el año 300 y obispo de Sebaste en Armenia desde 356, fue el propagador del ideal ascético en Siria y Capadocia. Lamentablemente no poseemos ningún escrito suyo y su doctrina no se conoce sino por los excesos de sus fieles denunciados por el Concilio de Cangres en 341.

Este concilio desaprueba las tendencias encratitas del partido de Eustacio. En efecto, no se puede condenar el matrimonio con el pretexto de defender la continencia o la virginidad. El canon 1 establece: "Si alguno habla mal del matrimonio y muestra horror o condenación por la que duerme con su marido, siendo creyente y piadosa, como si ellos no pudieran entrar en el Reino, sea anatema"⁹. El P. Gribomont nos invita a echar

9. J. GRIBOMONT, art. *Monachisme*, en *Catholicisme*, t. IX, 1975, col. 512; J.-M. GARRIGUES — J. LEGREZ, *Moines dans l'assemblée des fidèles à l'époque des Pères. IV-VIII siècles*, coll. *Théologie historique*, Paris, Beauchesne, 1922, "En Cappadoce", pp. 49-66.

10. BEE, "Le Concile de Cangres", p.23.

una mirada crítica sobre la interpretación que el concilio daba a estas tendencias presumiblemente encratitas. Proponer la continencia a todos no significa forzosamente condenar el matrimonio. En efecto, la continencia no es exigida sino en el momento del bautismo, el cual en el siglo IV es administrado en la edad madura, como es el caso de Basilio¹¹, o aun en el lecho de muerte. Por tanto antes hay tiempo para una larga práctica matrimonial. La continencia, aun para personas casadas, integra un ideal hacia el cual se orienta el esfuerzo ascético de todo cristiano, pero no constituye una exigencia absoluta que obligue a cada cual.

Es más probable que las acusaciones de los Padres de Cangres a las afirmaciones de los ascetas provengan de la pretensión del movimiento eustaciano de rechazar todo acuerdo con el cristianismo oficial, que acogía todas las dimensiones de la vida humana (matrimonio, riquezas, etc.). Los ascetas eustacianos proclaman la continencia y la separación del mundo que "socava con un tono tal el orden civil y familiar, mientras que el clero, refractario a su entusiasmo, se siente despreciado y reacciona mediante concilios y censuras"¹².

Basilio está seducido por el ideal ascético de Eustacio hasta el punto de que en 356 abandona su profesión de rétor y en 358, en *Annesis*¹³, comienza una experiencia de vida comunitaria semejante a la de los discípulos de Eustacio. Con todo no es insensible a las críticas de la jerarquía contra los ascetas y le vemos asumir muy pronto la experiencia eustaciana corrigiéndola y dándole un fundamento doctrinal. Así, a partir de la experiencia de *Annesis*, Basilio escribe las *Reglas morales*¹⁴, conjunto de reglas de vida cristiana tomadas del Nuevo Testamento.

11. *Ibid.*, "Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce", pp.9ss.

12. BEE, "Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament", p.147.

13. Cf. G.HUXLEY, *Saint Basil the Great and Anisa*, en *Analecta Bollandiana* 107, 1989, pp.30-32

14. J.GRIBOMONT, *Histoire du Texte des Ascétiques de Saint Basile*, coll. Bibliothèque du Muséon, 32, Louvain, Publications Universitaires 1953, p.323.

En estas reglas de vida, Basilio respeta enteramente la intuición del movimiento eustaciano: "Todos los cristianos están llamados a la santidad, a la perfección y a la plenitud"¹⁵. E. Bianchi observa a propósito de este pasaje: "Por tanto no existen para Basilio ni elementos de separación en la Iglesia, ni vocaciones privilegiadas que se distinguirían de un pueblo cristiano exento del deber de la perfección; una única perfección es exigida a todos..."¹⁶. Por esta razón se comprende que en las *Reglas morales* Basilio nunca da a sus ascetas el nombre de "monjes", en el sentido de un grupo distinto de los otros cristianos, sino que siempre los llama "hermanos" o "cristianos"¹⁷, tan importante considera la unicidad de la vocación cristiana.

Sin embargo, en las *Reglas morales* Basilio quiere también corregir y canalizar las tendencias rigoristas del ascetismo eustaciano. ¿Cómo? Enraizando las prácticas ascéticas en la palabra de Dios: "¿Qué es lo propio del cristiano?... Una firme creencia en la verdad de las palabras inspiradas..." Este dinamismo del ascetismo es a la vez para Basilio "ser regenerado gracias al bautismo del agua y del Espíritu Santo", "morir al pecado" y "amarse unos a otros"¹⁸. Dicho de otro modo es la vocación cristiana la que en su dinamismo conduce al ascetismo y legitima sus prácticas y no a la inversa. Así pues, si bien la obra de Basilio no es original respecto a Eustacio, lo es al menos respecto a sus partidarios demasado entusiastas.

De aquí que la virginidad ocupe un lugar tan discreto en las *Reglas morales*. Basilio interpreta el consejo que da San Pablo a las vírgenes de permanecer en su estado sin procurar casarse (cf. *1Co* 7,25-27), y se conforma con afirmar: "En lo que no está estrictamente mandado por la Escritura, todos han de ser igualmente inducidos a hacer lo que es mejor"¹⁹. Observemos que Basilio al mostrarse forzosamente discreto acerca del lugar

15. BEE, "Présentation" por E. BIANCHI, XII; Basile *Les Règles morales et Portrait du Chrétien*, trad. L. LEBE, Éditions de Maredsous, 1969, p. 186.

16. *Ibid.*, p. XII ss.

17. BEE, "Les Règles morales...", citado n° 12, p. 148.

18. BASILE, *Les Règles morales...*, citado n°15,80,22, p.186.

19. *Ibid.*, 70, 8, p.150.

de la virginidad en el seno de la vocación cristiana, atestigua su acuerdo con la posición de los Padres del Concilio de *Cangres*, que denunciaban su encratismo sectario y agresivo frente al matrimonio.

b- La influencia del movimiento mesaliano

Cuando Basilio accede al sacerdocio en 360 y al episcopado hacia el 370, continúa promoviendo e impulsando a sus comunidades de ascetas, pero sometiendo siempre la experiencia ascética al único ideal de perfección cristiana que se impone a todo creyente. En esta misma época aparece en Siria un grupo de ascetas que se llaman "mesalianos", palabra de origen sirio que significa "orantes" y con los cuales Basilio coincide notablemente en su experiencia ascética.

Excepto en lo referente a elementos anárquicos que condenan toda actividad fuera de la oración, Basilio demostró simpatía por los mesalianos auténticamente espirituales, especialmente por el Pseudo-Macario²⁰. Este último, que "puede llamarse con su nombre verdadero Simeón de Mesopotamia"²¹, pregonaba una experiencia ascética que tenía por fin obtener una liberación espiritual profunda:

Para Macario, la verdadera libertad se identifica con la *apatheia* y la perfección. Don de la gracia, ella es concedida mediante la liberación de las pasiones... A propósito de este tema aparecen las aspiraciones de Macario y de sus discípulos hacia un estado de perfección y de tranquilidad adquirido desde esta vida, hacia el reposo y la despreocupación que procura la gracia²².

Ciertamente entre los movimientos ascéticos de Basilio y del Pseudo-Macario hubo recíproca influencia, sobre todo respecto a la necesidad de orar, de practicar los mandamientos del Señor

20. BEE, "Saint Basile et le Monachisme enthousiaste", p.63

21. V. DESPREZ, "Le Pseudo-Macaire", en *Commandement du Seigneur et libération évagélisque*, coll. *Studia Anselmiana*, 70, Roma, Editrice Anselmiana, 1977, p.175.

22. *Ibid.*, p. 185s.

y de recibir el Espíritu Santo²³. Sin embargo, existen puntos de divergencia. Basilio, en efecto, rehúsa poner de relieve el carácter sensible de la experiencia espiritual. Analizando la experiencia mística del Pseudo-Macario, Dom Gribomont comenta que la "plenitud psicológica que sigue a la unión con Dios en la caridad es excelente como efecto, pero si acaso fuere buscada por sí misma, puede resultar no sólo ilusoria sino aun viciosa"²⁴. Precisamente este peligro de seducción ante una experiencia espiritual buscada por sí misma, torna a Basilio extremadamente prudente en su modo de presentarla a sus discípulos.

En efecto, en el *Gran Asceticon*, que se dirige no obstante a grupos de ascetas que con el tiempo se han estructurado en una disciplina cada vez más concreta y realista, Basilio presenta la vida ascética de las fraternidades con una reserva sorprendente. Leemos en la *Grandes Reglas*, 6: "Es útil al alma, para concentrarse vivir en la soledad"²⁵. Para Basilio aun la experiencia ascética no constituye un imperativo. El único imperativo es observar los preceptos del Evangelio: "El que no renuncia a todo cuanto tiene no puede ser mi discípulo"²⁶.

El rechazo de Basilio por presentar toda experiencia espiritual como un fin en sí misma, permite comprender la discreción del *Gran Asceticon* respecto a la virginidad. Sin embargo, Basilio pide a los ascetas que hagan profesión de virginidad²⁷ y sabemos que para él la virginidad no es simplemente una modalidad práctica de la vida ascética, sino que se sitúa en el corazón de una experiencia religiosa profunda, como lo atestiguan sus homilías y sus cartas²⁸. De aquí que la reserva del *Gran Asceticon* sobre la virginidad no se explica sino

23. *Íd.*, "Les relations entre le Pseudo-Macaire et Saint Basile", *ibíd.*, p.215.

24. BEE, "Mystique et orthodoxie", p. 91.

25. BEE, "Le Monachisme au IV siècle en Asie Mineure; de Congres au Messalianisme", p.37.

26. BASILE, *Les Règles Monastiques*, citado nº15, p. 68.

27. Cf. *ibíd.*, *Grande Règle*, 15, p.79.

28. Cf. BEE, "Mystique et Orthodoxie", p. 86.

en función "de una corriente de tendencia mesaliana que necesita ser recuperada, corregida, valorizada, evangelizada"²⁹.

Al leer las *Reglas morales* y el *Gran Asceticón* queda confirmada la hipótesis del P. Gribomont. Basilio fomenta un movimiento ascético fervoroso que invita a todo cristiano al mismo radicalismo evangélico. Sin embargo, como hemos visto, su reforma del movimiento eustaciano y su posición prudente frente a las tendencias espirituales de los mesalianos no le permiten elaborar una doctrina equilibrada de la virginidad cristiana. A la espera de la corriente monástica propiamente dicha, que parece organizarse en Capadocia recién hacia fines del siglo IV³⁰, un tratado sobre la virginidad tiene entonces su razón de ser a la vez para legitimar el crecimiento de las fraternidades basilianas, donde se hace profesión de virginidad, y para integrarla en el dinamismo de todo el movimiento ascético basiliano. No nos sorprenderá entonces que Gregorio, a pedido de Basilio (TV II, 3,15-17; 270s.) escriba el *Tratado sobre la virginidad* no sólo para aclarar —y hasta rectificar— una práctica ascética propia de los ascetas vírgenes, sino también para señalar sendas nuevas a todos los cristianos, incluso a los casados. Por tanto, analizaremos ahora el mensaje del *Tratado* y consideraremos cómo responde a las aspiraciones de los fieles de Capadocia que quieren abrazar la virginidad como una dimensión esencial de su vida cristiana.

29. J. GRIBOMONT, "Le dossier des Origines du Messalianisme", en *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchasne, 1972, p.624.

30. Cf. L. BRÉHIER, *Le Monde byzantin. Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, Albin Michel, 1949, p.532; el autor expresa así su opinión sobre la obra ascética de Basilio: "Basilio no ha querido fundar una orden monástica; él no ha escrito tampoco reglas detalladas como San Benito, sino que ha establecido sobre todo los principios y ha descrito lo que era para él el ideal de una vida cristiana". La forma de monacato que nacerá de las fraternidades basilianas, la llama *el modelo helénico*; con *el modelo oriental*, "se propagaron en el Imperio en el siglo quinto"; G.-M. OURY, *Les Moines*, coll. Bibliothèque d'Histoire du Christianisme, 13, Paris, Desclée, 1987, p.42: "El monacato (basiliano) se encuentra al término de la evolución, pero más bien como una resultante que como una orientación deseada desde el origen".

II- El mensaje del "Tratado sobre la virginidad" de Gregorio de Nisa

El análisis del *Tratado* permite señalar varios argumentos que no sólo hacen el elogio de la virginidad, sino que la sitúan en el corazón mismo del ideal ascético basiliano, cuyo contenido acabamos de precisar. Más allá de estos argumentos, el mensaje de Gregorio se refiere a la manera práctica de vivir este ideal, tanto por parte de los ascetas vírgenes como de las personas casadas.

1- Los argumentos a favor de la virginidad

En el prólogo Gregorio afirma que su *Tratado* "tiene por objeto inspirar al lector el deseo de la vida virtuosa; pero como la vida común implica... muchas inquietudes, debe sugerir la vida en la virginidad como una puerta y un acceso a esta noble manera de conducirse" (*TV, Prólogo*, 1.1-6;246s.). Esta declaración implica que Gregorio desea a la vez proponer a todos un ideal de perfección cristiana que él llama ideal de virginidad y sugerir en un tono menos categórico a aquellos de sus lectores que puedan hacerlo, el abrazar lo que él llama la vida de la virginidad, es decir la vida ascética de las primeras fraternidades fundadas por Basilio, donde se hacía profesión de virginidad.

Además del análisis de estos dos argumentos debemos subrayar también su complementariedad eventual, a fin de comprender mejor cómo el ideal universal de la virginidad está significado por una vida en la virginidad, la cual se revela como una puerta y una entrada que conduce a la vida virtuosa, es decir a la perfección evangélica. Pero como la universalidad de este ideal aparece esencialmente para Gregorio en el seno de una reflexión teológica que lo asocia a la vida trinitaria y a la *economía* de la salvación expresada en el misterio de la Encarnación, debemos analizar antes la argumentación que sitúa la virginidad en Dios y mostrar luego su vinculación con el deseo del hombre.

Señalemos pues cuatro argumentos que consideramos determinantes para comprender el mensaje del *Tratado*:

– La virginidad es una realidad divina, don de Dios a los hombres, y un ideal para todo cristiano.

– La virginidad divina despierta en todo cristiano el deseo de practicar su ideal "permaneciendo virgen según el *Logos*".

– La práctica de este ideal exige de todos un comportamiento ascético.

– La práctica corporal de este ideal por los ascetas vírgenes está al servicio del ideal común.

El *primer argumento* sitúa la virginidad en Dios. La virginidad es concedida a los hombres en cuanto realidad divina. A partir de los caps. 1 y 2 del *Tratado* precisemos cómo el ideal de la virginidad, porque es vivido en Dios, es un ideal para todo cristiano.

La virginidad es ante todo una realidad divina, porque se vive en el seno de la Trinidad, porque expresa la vida trinitaria: "La idea (de esta gracia de la virginidad)... acompaña la del Padre incorruptible... Es comprendida al mismo tiempo que el Dios Hijo único... Es contemplada en la pureza... del Espíritu Santo" (*TV II*, 1,2-9; 262-265). La virginidad asociada así a la vida trinitaria, pertenece al misterio de Dios; por tanto es difícilmente perceptible a la inteligencia humana. En efecto, la virginidad está estrechamente ligada a la generación del Hijo por el Padre. Dicho de otro modo, la generación de Dios es virginal y esto constituye para la inteligencia humana una primera paradoja (*TV II*, 1,3; 262s.), que está acompañada por una segunda, la de pensar que esta misma generación es *apáthica*: "(El Padre) ha engendrado (al Hijo) sin pasiones" (*TV II*,1,4;262s.). Sabemos, en efecto, que la engendración humana es necesariamente pasional, según la idea afirmada generalmente por la filosofía griega.

Se comprende por qué la virginidad, expresando hasta este punto la intensidad de la vida divina, es por tanto una potencia fecunda y salvadora, que llega incluso hasta caracterizar el modo

propio de la Encarnación (TV II, 2,13-14;266s.). Dios, en efecto, viene al mundo a la manera de Dios, según la virginidad, que expresa la vida divina y la generación eterna del Hijo. Esta misma virginidad es dada directamente a los hombres por la filantropía divina. Dios, "en su filantropía" (TV, 2,6;266s.), en su amor por los hombres, da la virginidad divina a los hombres, y corresponde a Cristo expresar esta filantropía "distribuyendo" la virginidad al mundo. Por esta razón Cristo es llamado "corega de la incorruptibilidad" (TV II, 1,5;262s.).

Gregorio concluye su reflexión sobre la virginidad divina afirmando que Cristo la da al hombre para deificarlo, para hacerlo entrar en la vida divina. En esto consiste el verdadero elogio de la virginidad:

¿Qué mayor alabanza tributar a la virginidad que demostrar que ella deifica en cierta manera a los que participan de sus puros misterios hasta el punto de comulgar con la gloria de Dios, el único verdaderamente santo e inmaculado, admitidos a su familiaridad por la pureza y la incorruptibilidad? (TV, 1,1-2;256s.).

Por lo tanto queda claro que es la virginidad, realidad divina, ejercida con poder como don hecho por Cristo al hombre, la que permite la divinización del hombre.

Se puede afirmar, pues, que Gregorio, al situar la virginidad en el seno de la vida divina y al mostrar cómo se despliega en el misterio de la Encarnación, hace de ella un ideal para todo hombre: "Este noble ideal de la virginidad (es) precioso para todos aquellos que sitúan lo bello en la pureza..." (*ibíd.*). La universalidad del ideal de la virginidad está pues basado en la elección fundamental del don divino en el cual se enraíza; no es necesariamente afectado por diversos modos de vivirlo de quienes opten por él.

En el *segundo argumento*, presente en los capítulos 2 y 4 del *Tratado*, Gregorio muestra que la gracia de la virginidad suscita en todo hombre el deseo de imitar a Dios mediante la imitación de los ángeles, y lo hace entrar en un proceso de divinización: "En la virginidad, el hombre, viviendo sólo por el alma, imita a los ángeles, los cuales imitan a Dios" (TV, n.3;331).

Porque la virginidad contemplada en Dios, el ideal, origina en el hombre una práctica, un proceso de divinización, Gregorio puede hablar de ella como de un vínculo entre Dios y el hombre: "ella da alas al hombre para elevarlo en sí misma hasta el deseo de los bienes celestiales, a manera de un vínculo que estrecha la familiaridad del hombre con Dios, y por su intermedio se establece un acuerdo entre dos seres y naturalezas tan distantes" (TV II, 3,6-10;270s.). Algunas afirmaciones de este texto que forman parte de "la tradición estoica, penetrada de platonismo" (TV, *ibíd.* n.3) podrían hacer temer que el hombre, al practicar el ideal de la virginidad, llegue a olvidar la trascendencia de Dios. No es así, ya que hay que considerar que Gregorio reflexiona siempre sobre la virginidad "dentro de un pensamiento personal y cristiano" (*ibíd.*).

Esta práctica del ideal de la virginidad es por tanto auténticamente cristiana, pues todo hombre es divinizado al acoger a Cristo "de manera espiritual" (TV II, 2,20-25; 268s.) o según otra fórmula, "permaneciendo virgen según el *Logos*" (*ibíd.*). Esta expresión permanecer virgen según el *Logos*, es capital, pues significa que el cristiano se compromete a toda la exigencia de la perfección espiritual que ha contemplado en el seno de la generación virginal y *apáthica* del Hijo.

A fin de que la práctica del ideal sea conforme al deseo que tenemos de Dios, Gregorio desarrolla un tercer argumento sobre la necesidad de la ascesis, principalmente en los capítulos 4, 5, 6 y 11 del *Tratado*. Este camino de ascésis consiste principalmente en purificar la inteligencia. Por inteligencia Gregorio no se refiere tanto a la capacidad de ejercer la razón para conocer, como a la que consiste en ver con el corazón, en emplear "el ojo puro del alma" (TV IV, 1,9-10; 302s.), para contemplar a Dios y así acceder a la visión divina.

Para contemplar la virginidad divina, la inteligencia debe sobre todo liberarse de las pasiones, es decir de las facultades del alma cuando son ejercidas por los que pierden su capacidad de desear a Dios, para desear sólo los placeres del mundo. Gregorio las llama a veces las "debilidades del alma" (TV

IV, 3,7; 308s.). Esta liberación de las pasiones se comprende en el sentido de una "purificación moral siempre perfectible"³¹, que no se limita, sin embargo, a rechazar el pecado, sino que apunta sobre todo a recibir la vida divina. Ella se relaciona pues con la vida ascética en su sentido más dinámico: permitir la práctica de la virginidad en su proceso de divinización, a fin de que aquella sea conforme al deseo de Dios.

En los tres primeros argumentos, el ideal de la virginidad invita a todo hombre a practicar, como una exigencia de perfección espiritual, la acogida de Cristo en el seno de una vida ascética. Un *cuarto argumento* enuncia las razones por las cuales Gregorio propone a algunos el vivir este mismo ideal espiritual hasta en su expresión corporal, es decir renunciando al matrimonio. Los capítulos 12, 13 y 14 sobre todo, presentan la práctica corporal del ideal de la virginidad en la relación a la vez ejemplar y ontológica que el asceta virgen mantiene con todo cristiano que practique este ideal.

Gregorio pone de relieve el carácter ejemplar de la virginidad corporal cuando habla de ella en el sentido del ejercicio de un arte practicado con eficiencia (TV IV, 9, 6-7; 332s.). Esa potencia activa (TV, n.4; 333) se revela en el cambio producido en otra persona que al contacto con el asceta virgen, es llevada a practicar ese mismo ideal.

Además de esta función ejemplar, la virginidad corporal reviste también un carácter ontológico; entonces es llamada por Gregorio "vida en la virginidad". Por esta vida los ascetas demuestran de manera profética que la verdadera condición del hombre es protológica a imagen de Adán y escatológica a imagen de los ángeles. El signo por el cual los ascetas manifiestan este doble carácter de la condición humana es precisamente la renuncia al matrimonio.

Para Gregorio, todo hombre está llamado a recuperar la vida anterior a la caída, la existencia anterior al pecado, a imagen "del primer hombre en su primera vida" (TV XII, 4,4; 416s.). Los

31. TV, Introduction, "Doctrine spirituelle", 172.

ascetas, mediante su renuncia al matrimonio, son signo de que es posible un nuevo camino de retorno al paraíso, porque es la unión carnal la que "constituye el último grado en el alejamiento de la vida paradisíaca"³². Este concepto pesimista del matrimonio no ha de asombrar, pues en esa época, la vida sexual y la generación participan necesariamente del carácter transitorio del mundo y por esta razón son extraños y sobreañadidos a la verdadera naturaleza del hombre. Con todo, Gregorio no rechaza en absoluto la institución del matrimonio como lo hacen los encratitas. Más aún, se hace defensor de un matrimonio auténticamente cristiano, que permite a los esposos acoger el signo protológico de los ascetas.

La verdadera condición del hombre consiste también en gustar la vida angélica prometida a los justos para después de la resurrección. Renunciando al matrimonio, los ascetas quieren precisamente mostrar que la condición angélica se hace perceptible en la condición humana. En efecto, por negarse a la generación, la vida en la virginidad interrumpe "la serie continua de corrupción y de muerte, que se extiende en todo el intervalo entre el primer hombre y la vida del que está en la virginidad..." (TV XIV, 1,16-18; 432-435). La ausencia de generación en la vida de los ascetas muestra entonces a la muerte vencida y al hombre destinado a la vida angélica.

Este *cuarto argumento* centrado en la especificidad de la vida en la virginidad, completa las perspectivas desarrolladas en los tres primeros, hasta el punto de formar con ellos una verdadera reflexión teológica sobre la perfección cristiana. En efecto, constituyen conjuntamente un discurso coherente y original que se enraíza en el misterio trinitario y donde se articula a la vez el ideal propuesto a todos y a la especificidad de la vida en la virginidad. Así Gregorio se muestra fiel a la intuición

32. TV XIII, 1, 6-7; 422s. Notemos que este concepto pesimista de la unión conyugal no ha sido seguido por la tradición católica. Así leemos en *Gaudium et spes*, 49, par.2: "Los actos con que los cónyuges se unen entre sí íntima y castamente, son honestos y dignos. Vividos de una manera plenamente humana, significan y favorecen la mutua donación con la que los esposos se enriquecen uno al otro con alegría y agradecimiento".

basiliana de la unicidad de la vocación cristiana. Pero es necesario mostrar aún cómo Gregorio presenta una manera concreta de practicar este ideal.

2- La práctica del ideal de la virginidad común a las personas casadas y a los ascetas vírgenes

Gregorio presenta una doble manera de vivir este ideal común recurriendo a la doctrina moral del justo medio, de origen aristotélico. Él interpreta esta doctrina, sobre todo en los capítulos 16 al 22 del *Tratado*, aplicándola al ideal moral de la sofrosina. Esta "sabiduría" aparece como la búsqueda de un justo medio, pues apunta a moderar los deseos humanos. El P. Aubineau traduce este término a la vez por los de templanza, castidad y continencia, según que la sofrosina modere ya sea los deseos humanos en general, ya los de la sexualidad en particular, o finalmente, que se refiera a toda satisfacción del deseo sexual en los que viven la vida en la virginidad (TV n.4, 355 y n.5, 431).

Para las personas casadas la sofrosina es castidad conyugal. Gregorio la ilustra mediante el ejemplo de un "casto cultivador" (TV VIII, 19-20; 360s.), que trabaja el campo de su vida usando con mesura el agua de que dispone: en eso está su sabiduría. El agua simboliza aquí el deseo que el temperante se propone contentar con moderación en la satisfacción de las necesidades legítimas de la generación, a fin de que Dios conserve el primer lugar tanto en su vida como en la de su cónyuge. Gregorio considera el matrimonio así vivido en la castidad como objeto de la "bendición divina"³³. Él presenta así una manera cristiana de vivir la vida conyugal, que permite a los cónyuges, por la castidad, practicar también ellos de manera

33. TV VII, 1,2-3; 348s. Esta visión cristiana del matrimonio desarrollada en varios pasajes, especialmente en VII, 3, lleva a Gregorio a considerar a las personas casadas en la vanguardia del combate cristiano. Señalemos en VIII, 26-29 que, en relación con la vida de las personas casadas, la de los ascetas vírgenes es considerada como un refugio para los débiles. El P. Aubineau señala que "este concepto de la vida religiosa como estado-refugio es muy rara en los Padres" (nº5; 361).

concreta el ideal de la virginidad y acceder al "matrimonio espiritual". Esta visión positiva del matrimonio cristiano contrasta con los extensos desarrollos antimatrimoniales de una unión conyugal puramente humana, que lleva en sí todo el pesimismo de la condición del hombre después de la caída.

Para los ascetas vírgenes la sofrosina es continencia. ¿Cómo pueden los ascetas introducir la mesura en una virginidad necesariamente total? Sin embargo, el *Tratado* introduce esta exigencia de mesura en el seno mismo de la virginidad, a causa del posible riesgo de exceso, ya por exaltación ya por desprecio del cuerpo que se ha conservado virgen. En efecto, Gregorio pone en guardia a los ascetas contra el peligro de absolutizar la virginidad corporal según la doctrina de los eustacianos (TV, n.9, 351). Y condena igualmente a los que imitan la práctica de los mesalianos que se basan en la *apatheia* para mejor relativizar las exigencias concretas de la virginidad (*ibíd.*). Por la sofrosina los ascetas reconocen pues en el seno de su virginidad corporal, el significado justo y mesurado que requiere su cuerpo y dan así a la vida en la virginidad toda su dimensión profética.

Gregorio, al presentar la doctrina moral de la sofrosina, ofrece así a las personas casadas y a los ascetas vírgenes una manera práctica de vivir el ideal de la virginidad. Si bien modula las exigencias de la perfección cristiana según los diferentes géneros de vida, no obstante sigue afirmando que todo cristiano está llamado a esa perfección. En efecto, gracias a esta misma sofrosina personas casadas y ascetas vírgenes podrán permanecer vírgenes según el *Logos*, es decir practicar el ideal de la virginidad conforme a la exigencia que han percibido contemplando la generación virginal y *apáthica* del Hijo.

En efecto, practicando la sofrosina, tanto las personas casadas como los ascetas sitúan su existencia en el dinamismo de la generación virginal del Hijo. Los unos mediante su castidad conyugal, descubren la bondad del acto de procreación (TV XIX, 28-29; 490s.), los otros, en el seno de su continencia, la alegría de una fecundidad espiritual (TV XIII, 3, 13-20; 430s.). Además, unos y otros participarán en el misterio de la genera-

ción *apáthica* del Hijo. Ésta se manifiesta en su comportamiento moral gracias a una actividad virtuosa unificada (TV XVII, 2,36-37; 462s.). Obtenida por la rectificación de las pasiones, la vida *apáthica* expresa la realidad del matrimonio llamado "espiritual" por Gregorio (TV XX, 1,10; 494s.) y al cual están llamados por igual los casados y los ascetas. Esta virginidad según el *Logos* es pues para ellos la manera concreta de imitar la vida trinitaria según los elementos esenciales señalados en el segundo argumento.

En conclusión nos parece que el mensaje de Gregorio se caracteriza por su equilibrio. Esta posición equilibrada fue precisamente, según nuestra opinión, un beneficio para toda la Iglesia de Capadocia. Si, gracias al *Tratado* el movimiento ascético entendió la virginidad de los ascetas en armonía con sus propias aspiraciones, es porque también describió una manera concreta de vivir el matrimonio de manera cristiana. La oposición entre matrimonio y virginidad, tan estéril para el dinamismo del movimiento ascético, parece quedar superada. Asimismo toda la Iglesia, a través de sus compromisos terrenos, fue llamada a purificarse al contacto con este ideal cristiano presentado por Gregorio. Ella ha podido pues enriquecerse con la experiencia del movimiento ascético de Capadocia en el momento en que éste fue llamado a asumir más conscientemente todas las dimensiones de la vida cristiana, incluidas las de virginidad y matrimonio.

Pensamos pues que en el momento en que Gregorio se prepara para asumir toda la herencia basiliana, incluso en su dimensión ascética, el *Tratado sobre la virginidad* muestra muy bien la preocupación primordial de su autor, de presentar a los que se interesan por la vida de las fraternidades, un ideal universal de perfección cristiana. En efecto, en el contexto del movimiento ascético, sólo un ideal que exige de todos el radicalismo de su compromiso podía legitimar las experiencias particulares de vida cristiana representada especialmente por la vida en fraternidades. Así, según el deseo de Basilio, la legiti-

midad de este género de vida es reconocida en su dimensión más impugnada sin duda, la de la virginidad.

*

* *

Al finalizar este estudio, vemos que el *Tratado sobre la virginidad* de Gregorio de Nisa puede leerse como una exhortación a practicar el ideal de la virginidad propuesto a todo cristiano antes que como un escrito de vida monástica.

Así la manera en que es abordado el tema de la virginidad confirma la imagen que el P. Gribomont da del medio ascético de Capadocia: una Iglesia que testimonia su dinamismo por su voluntad de promover la unicidad de la vocación cristiana en todas las dimensiones de la vida de los creyentes. ¿No anuncia ya la más clara enseñanza del Concilio Vaticano II: "El Señor Jesús enseñó a todos y a cada uno de sus discípulos, sea cual fuere su condición, esta santidad de vida de la cual es a la vez el iniciador y el consumidor?"³⁴.

B-1040 Bruxelles
Rue du Cornet, 124

34. *Lumen gentium*, 40, en *Concile oecuménique Vatican II*, Paris, Centurion, 1967, p. 79.