



FACULTAD DE TEOLOGÍA

LA ESTRUCTURA PARADOJAL DE LA
CORPORALIDAD ECLESIAL EN LAS HOMILÍAS
SOBRE EL CANTAR DE LOS CANTARES DE GREGORIO DE NISA

Por ALEJANDRO ENRIQUE NICOLA VOGELIUS

Tesis presentada a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile
para optar al grado académico de Doctor en Teología

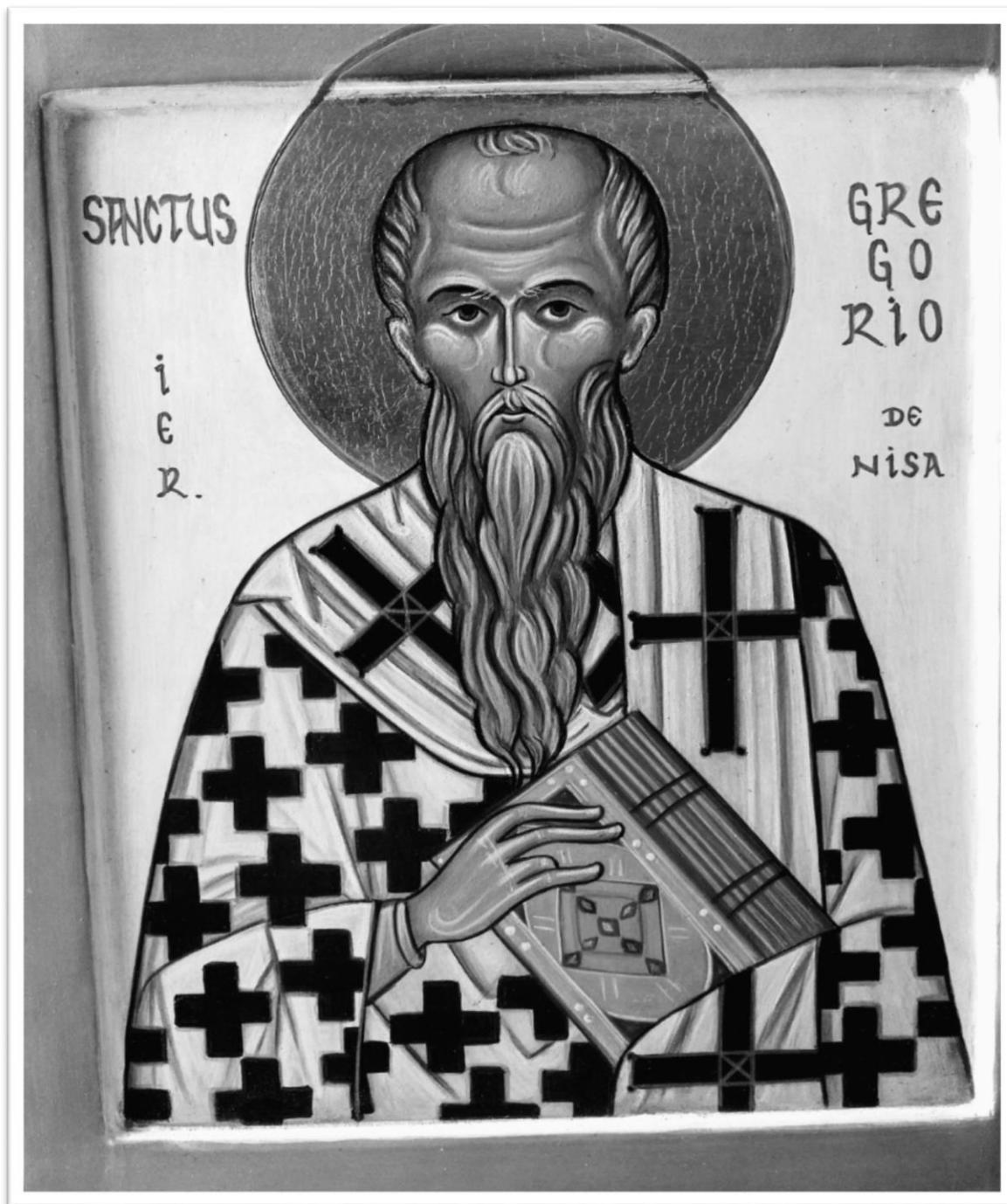
Profesor guía: Pbro. Dr. RODRIGO POLANCO FERMANDOIS

Diciembre de 2019

Santiago de Chile

© 2019, Alejandro Enrique Nicola Vogelius

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica del documento.



Icono de San Gregorio de Nisa. Taller-Escuela de Iconografía Bizantina "San Lucas".
Córdoba, Argentina. 2016.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a la Iglesia de Córdoba que me ha enviado a estudiar y ahondar en la enseñanza de los Padres de la Iglesia, permitiéndome crecer en mi formación sacerdotal permanente; y también a la Iglesia de Santiago de Chile que me ha recibido con generosa fraternidad en estos años, acogiéndome y brindándome los elementos necesarios para la profundización teológica.

Agradezco el apoyo y la cercanía de mi familia y amigos como así también el aliento e impulso de mi comunidad parroquial Cristo Redentor (Córdoba) que han sabido comprender con gran amor mis ausencias con motivo de mis estudios. Un recuerdo agradecido en especial a las Monjas Benedictinas de la Abadía *Gaudium Mariae* (S. Antonio de Arredondo) por su compañía orante de siempre. Un agradecimiento a todos los que de una u otra manera han colaborado para que este proyecto saliera adelante.

Mi reconocimiento al Prof. Pbro. Rodrigo Polanco que ha acompañado esta tesis con grandes sugerencias y una oportuna dirección. Vaya también mi agradecimiento a la Prof. Hna. Anneliese Meis por su generosa caridad teológica para conmigo y mi tarea académica en estos años.

Índice

AGRADECIMIENTOS	ii
RESUMEN	vi
INTRODUCCIÓN A LA TESIS	1
1. La eclesiología de los Padres	1
2. Gregorio de Nisa y la eclesiología	5
3. La corporalidad eclesial. Hipótesis	7
4. Ubicación del tema	10
4.1. La eclesiología de las <i>Homilías sobre el Cantar de los Cantares</i> de Gregorio de Nisa. ...	10
4.2. Acercamiento desde ejes articuladores	15
4.3. Síntesis	33
5. Las <i>Homilías sobre el Cantar de los Cantares</i>	35
5.1. La exégesis judía y cristiana sobre el <i>Cantar</i>	35
5.2. Elementos para una hermenéutica del <i>In Cant.</i> de Gregorio de Nisa.....	38
6. Metodología	46
6.1. Presupuestos de análisis	46
6.2. Objetivos	49
6.3. Herramientas	49
7. Estructura del trabajo	51
CAPÍTULO PRELIMINAR	54
1. Elementos para comprender la <i>forma mentis</i> del autor	55
1.1. Filosofía	56
1.2. Exégesis	58
1.3. Dogmática-espiritualidad	59
1.4. Hermenéutica simbólica.....	63
2. La dinámica del deseo.....	64
3. Aproximación al concepto de paradoja.....	69

3.1. Estudios anteriores	70
3.2. Análisis en la obra de Gregorio.....	71
4. Aproximación terminológica-conceptual a la corporalidad eclesial	84
4.1. La corporalidad (cuerpo-carne).....	84
4.2. La realidad humano-eclesial de la esposa del <i>Cantar</i>	90
5. Conclusión	102
CAPÍTULO PRIMERO. ENCARNACIÓN: EL CUERPO TOCADO POR LO DIVINO	104
1. Introducción	104
2. El lecho sombreado: La tensión corporal en el esposo	105
2.1. La condición divina del rayo esplendoroso.....	105
2.2. La condición de la sombra corporal	111
2.3. La manifestación económica de la encarnación.....	119
3. La casa: el contacto con la humanidad.....	133
3.1. La manzana: el vínculo del Hijo de Dios con la naturaleza humana	134
3.2. La mano: la acción divina-creadora toca la humanidad.....	137
3.3. La posada de misericordia: la humanidad, lugar paradójicamente terapéutico.....	144
4. La misteriosa unión corporal	151
4.1. La mezcla: la comunión de lo humano y lo divino	152
4.2. Lo corporal es receptáculo de la Divinidad (φύραμα)	157
4.3. El brote virginal: origen incorrupto de Jesucristo	162
5. Conclusión	169
CAPÍTULO SEGUNDO: EL DINAMISMO CORPORAL DE LA ESPOSA	172
1. Introducción	172
2. La tensión de la corporalidad en el sujeto antropológico.....	175
2.1. La negrura	176
2.2. La hermosura	186
2.3. La pavorosa belleza corporal	194
3. La tensión de la corporalidad eclesial	198
3.1. La constitución de la Iglesia.....	198
3.2. Un <i>typos</i> eclesiológico: la procesión eclesial.....	204
4. Conclusión	228

CAPÍTULO TERCERO: LA GLORIFICACIÓN DEL CUERPO ECLESIAL	230
1. Introducción	230
2. La tensión diversidad-uniformidad del cuerpo eclesial	232
2.1. La Iglesia cuerpo de Cristo y la tensión armonía-discordia	233
2.2. Σύμπνοια: solidaridad de las partes para con el todo	237
2.3. La problemática de la diversidad-uniformidad en la relación miembros-todo del cuerpo eclesial.....	241
2.4. La belleza de los miembros particulares del cuerpo eclesial	245
2.5. La belleza del cuerpo entero de la Iglesia	263
3. La mediación gnoseológica de la corporalidad eclesial	267
3.1. La imagen del espejo eclesial: reflejar a Cristo	268
3.2. La paradójica estructura corporal-eclesial	270
3.3. El conocimiento angélico.....	271
4. La unidad y la gloria de la corporalidad eclesial.....	273
4.1. La corporalidad eclesial atravesada por la gloria.....	274
4.2. Vínculo de Unidad Intratrinitario.....	277
4.3. Vínculo de unidad eclesial	279
5. Conclusión	283
CONCLUSIÓN DE LA TESIS	285
1. La simbólica de la corporalidad eclesial	285
2. El concepto de la corporalidad eclesial.....	288
3. El valor teológico de la corporalidad eclesial	291
BIBLIOGRAFÍA	297

RESUMEN

Las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* son el fruto de una larga experiencia y reflexión en la vida de Gregorio de Nisa. En la obra aludida existe una cierta vinculación de los términos σάρξ y σῶμα con ἐκκλησία, lo que hace pensar en que el Niseno manejaba una noción que podría llamarse *corporalidad eclesial*. Por lo tanto, en esta investigación se intenta responder a la siguiente cuestión: ¿Qué valor teológico tiene para Gregorio de Nisa la concepción de la corporalidad desde la perspectiva eclesiológica?

Para responder al objetivo que se persigue en este estudio se procede metodológicamente de la siguiente manera. A partir de una lectura global del texto de las *Homilías sobre el Cantar* se tiene en cuenta la relevancia de los términos (σῶμα-σάρξ y su nexa con ἐκκλησία) desde una aproximación filológica y bíblica, atendiendo al valor hermenéutico de lo simbólico y la aplicación del principio de *coincidentia oppositorum* que maneja el Niseno, sin perder de vista el contexto sociocultural en el que el autor desarrolló su actividad.

Concluyendo se puede decir que desde la hermenéutica simbólica del Niseno, la Iglesia se constituye desde su dimensión corporal como un lugar paradójicamente continente del encuentro humano-divino. Este *locus* posibilita la experiencia del dinamismo propio de la libertad y la divinización que se da en cada uno y en todos los miembros del cuerpo. Y a su vez, se muestra como un reflejo imperfecto de la gloria trinitaria en un camino de transformación hacia la unidad definitiva en el amor por la acción-gracia del Espíritu Santo. De esa manera la corporalidad eclesial se convierte en un objeto de observación que posee su propio peso. En el pensamiento gregoriano está presente la afirmación de que la Iglesia como esposa y cuerpo de Cristo no es simplemente la aplicación lingüístico-retórica de una metáfora, sino que se trata de una afirmación metafísica-teológica. La misma se convierte entonces en un concepto analógico y relacional. Para ello se afirma la realidad concreta de la eclesialidad en su dimensión sacramental desde la perspectiva corporal y esponsal. Para Gregorio de Nisa existe una estructura paradójica que configura la corporalidad eclesial.

INTRODUCCIÓN A LA TESIS

1. La ecclesiología de los Padres

La ecclesiología después del Concilio Vaticano II no puede quedarse afuera del estudio de los Padres¹. Ella ha contribuido de manera fontal a un redescubrimiento y nueva profundización del misterio de la Iglesia. La perspectiva ecclesiológica de la patrística tiene su desarrollo a partir de la reflexión de textos neotestamentarios y la comprensión que los cristianos han tenido de sí mismos en medio de las condiciones socioculturales de la época en que vivieron. Para los autores de los primeros siglos “la Iglesia es ante todo el «nosotros» de los cristianos y no una realidad suprapersonal, una institución en la que encontrar los medios de salvación”². Posteriormente el pensamiento se vio enriquecido por los aportes de la exégesis veterotestamentaria y la riqueza del pensamiento filosófico que dio lugar a un pensamiento más profundo acerca de su identidad. De esa manera la reflexión pudo pasar de una consideración más local a una más universal y de una realidad material-organizativa a una realidad más espiritual-mística³.

En general, la reflexión patrística sobre la Iglesia no responde a un tratado sistemático sobre ella, sino más bien a cuestiones del momento histórico o a problemas prácticos que tuvo que enfrentar la comunidad de entonces. La temática eclesial como tal no es objeto de los debates teológicos de los primeros siglos, pero los Padres, que tienen gran aprecio por las imágenes bíblicas que les han permitido profundizar y desarrollar más de un sentido exegético, fundamentalmente buscan mostrar cómo la Iglesia fue prefigurada en el Antiguo Testamento y se ha mantenido en continuidad con el acontecimiento de Jesucristo.

¹ Cf. Hugo Rahner, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei patri* (Torino: San Paolo, 1995), 7-11.

² Luigi Padovese, *Introducción a la teología Patrística* (Estella: Verbo Divino, 1996), 140.

³ Al respecto se puede consultar : Gustave Bardy, *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Paris: Éditions du Cerf, 1945); *id.*, *La Théologie de l'Église, de saint Irénée au concile de Nicée* (Paris: Éditions du Cerf, 1947). Una muy buena síntesis ofrece H. Vogt, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* s.v. «Ecclesiología», 652-660; Padovese, *Introducción...*, 125-141; Raymond Winling, *Le salut en Jésus Christ dans la littérature de l'ère patristique. Tome 2* (Paris: Éditions du Cerf, 2016).

La expresión joánica “el Verbo se hizo carne” es capital en el mensaje del Evangelio, tanto es así que se convierte en el punto de partida para la discusión patrística en torno al dogma cristológico-eclesiológico y afecta todo tipo de reflexión que se haga al respecto con consecuencias para todos los ámbitos. En una palabra, es un hecho ineludible y de vital importancia el análisis de la realidad de la encarnación y de la unión hipostática de las dos naturalezas de Cristo⁴.

Por otro lado, las citas paulinas que hacen referencia a la Iglesia como Cuerpo de Cristo son un punto de referencia permanente en los análisis de los Padres (cf. 1 Cor 12,12-27, Rom. 12, 3-8 entre otras)⁵. En este sentido, se destaca sobre todo la eclesiología de Ireneo, quien pone énfasis en la unción que recibe la cabeza y que luego es comunicada a todo el cuerpo, de manera que la Iglesia es el continente del Espíritu y una oferta salvífica abierta al mundo entero⁶. También hay que referir el aporte realizado por Tertuliano, para quien la Iglesia no es solamente el cuerpo de Cristo, sino el cuerpo de las tres personas de la Trinidad⁷. Orígenes, por su parte, realiza un gran paso cualitativo. Como lo cree Padovese, el doctor alejandrino desarrolla las implicaciones que tendría la imagen paulina, según la cual Cristo es la cabeza y nosotros sus miembros. En efecto, si somos cuerpo de Cristo, ello sugiere que Cristo ahora participa del sufrimiento que experimentan sus miembros y que no tendrá un gozo completo, hasta tanto su cuerpo no se haya compuesto pacíficamente y por entero en la vida futura⁸. Según Bardy, Orígenes es el fundador de la teología de la Iglesia como cuerpo

⁴ Cf. José Granados, *Teología de la carne: el cuerpo en la historia de su salvación* (Burgos: Montecarmelo, 2012), 87-105.

⁵ Cf. Émile Mersch, *Le corps mystique du Christ. Étude de théologie historique* (Paris: Desclée de Brouwer, 1936); Bardy, *La Théologie de l'Église, de saint Clément...*, 1945; *id. La théologie de l'Église, de saint Irénée...*, 1947; Jean-Claude Larchet, *L'Église corps du Christ. Nature et structure* (Paris: Éditions du Cerf, 2012); Paul Tihon, «La Iglesia», en *Historia de los Dogmas. Los Signos de la Salvación*. Tomo III, ed. por Bernard Sesboüe (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995): 269-292.

⁶ Cf. Iren. *Adv. haer.* III, 4, 1; 9, 3; 17, 1; 24, 1; IV, 33, 7. Cf. Rodrigo Polanco, «La Iglesia, vaso siempre joven del Espíritu de Dios (*Adv. haer.* III, 24,1). Reflexiones sobre el núcleo articulador de la eclesiología de San Ireneo de Lyon», *Teología y Vida* 48 (2007): 189-205; Alejandro Nicola, «La dimensión pneumatológica de la Iglesia según Ireneo de Lyon», *Teología y Vida* 54 (2013): 7-41.

⁷ Tert., *Bapt.* 6, 2: “Es evidente el motivo por el que (en el símbolo bautismal) se menciona a la Iglesia; es que donde están presentes las tres divinas personas, el Padre, El Hijo y el Espíritu Santo, allí también está la Iglesia, que es el cuerpo de las tres personas”.

⁸ Cf. Padovese, *Introducción...*, 135.

místico de Cristo⁹. Aunque esta expresión no aparezca en la Escritura y tampoco esté así expresada en los Padres¹⁰, sin embargo, los conceptos que subyacen son válidos para un acercamiento a la realidad del término en ese contexto como cuerpo eclesial. Por otro lado, habrá que esperar a san Agustín para encontrar uno de los máximos desarrollos sobre la aplicación del *corpus Christi* eclesial al *Christus totus*.

El pensamiento paulino también alude a la realidad nupcial de la Iglesia (cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,22-23), lo cual ha sido igualmente recibido por los autores de los primeros siglos del cristianismo¹¹. La Iglesia como esposa aparece como tal en la línea del Antiguo Testamento, en donde es el pueblo el que mantiene una alianza matrimonial con su Dios, de modo que la Iglesia se muestra siempre como una realidad colectiva. Para Hipólito de Roma, la esposa representa a la Iglesia en su *Comentario al Cantar* (el primer comentario cristiano que se conoce de este libro). Los gnósticos, por otro lado, también utilizan la expresión de matrimonio espiritual, pero con otro sentido: las nupcias de los ángeles del Salvador con los hombres espirituales, al modo de las del Salvador con Sofía. Los gnósticos se basan, sobre todo, en las parábolas de las bodas del hijo del rey y otras expresiones bíblicas nupciales, pero nunca con referencia al *Cantar de los Cantares*¹². Orígenes dedica dos homilías y un comentario a este libro e introduce una novedad, a saber, la identidad de la esposa con el alma, aunque no elimina una interpretación eclesial: el alma perfecta es un alma eclesiástica¹³. El componente místico impregna toda la obra del maestro alejandrino, “de ahí el carácter de altísima espiritualidad que empapa de un extremo a otro esta gran obra de

⁹ Cf. Bardy, *La Théologie de l'Église, de saint Irénée...*, 128-165.

¹⁰ En el estudio realizado por Mersch, *Le corps mystique...*, aparece esta expresión y allí es rastreada desde la época de los Padres.

¹¹ Cf. Russell De Simone, *The Bride and the Bridegroom of the Fathers. An Anthology of Patristic Interpretations of the Song of Songs* (Roma: Istituto Patristico Agustinianum, 2000); Mark Elliot, *The Song of Songs and Christology in the Early Church 381-451* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).

¹² Cf. Antonio Orbe, «Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial», *Gregorianum* 58 (1977): 5-50; *id.*, *Espiritualidad de San Ireneo* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989), 279-297.

¹³ Cf. Orígenes. *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, trad. por Samuel Fernández Eyzaguirre, (Madrid: Ciudad Nueva, 2000), 18-20.

Orígenes”¹⁴. El peso y la influencia de esta exégesis se harán notar en todos los autores posteriores¹⁵.

Otro elemento que es necesario considerar hace referencia a la problemática que muestran las nociones de cuerpo (σῶμα) y carne (σάρξ) en el contexto patrístico. Aquí se hacen sentir las huellas del dualismo, tanto en confrontación con el pensamiento bíblico, como en el desarrollo filosófico. Es importantísima la reacción de Ireneo al reclamar la *salus carnis* frente a los gnósticos que rechazan la salvación del cuerpo. Orígenes pone el acento en el valor mediador y positivo de lo material-corporal como sombra necesaria y transitoria que permite alcanzar lo verdadero y añade que se puede llegar al conocimiento de lo invisible e incorpóreo a través de lo visible y corpóreo¹⁶. En los pensadores cristianos de esta época la reflexión sobre las realidades del misterio cristiano (creación, encarnación y redención) no excluye el valor de lo corporal-material, si bien en muchos autores posteriores permanecerá una tensión que enfrentará muchas veces lo espiritual con lo carnal-corporal¹⁷.

Como los Padres en general, los Capadocios han hecho un esbozo respecto de la *ecclesia* basándose principalmente en su experiencia comunitario-elesial y en la doctrina de la fe. Se trata de una incipiente reflexión teológica que aparece diseminada entre sus escritos que versan sobre otras preocupaciones y tienen otros intereses, especialmente trinitarios y cristológicos.

¹⁴ Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Introd. y notas de Manlio Simonetti. Trad. de Argimiro Velasco Delgado (Madrid: Ciudad Nueva, 1994), 31.

¹⁵ Puede verse sobre la influencia origeniana en la interpretación al *Cantar* el trabajo de Luc Brésard, Henri Crouzel y Marcel Borret, *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Tome I. Texte de la version latine du Rufin. Introduction, traduction et notes* (Paris: Le Cerf, 1991), 54-68.

¹⁶ Cf. Samuel Fernández Eyzaguirre, «‘A manifestis, ad occulta’. Las realidades visibles como único camino hacia las invisibles en el *Comentario al Cantar de los Cantares* de Orígenes», en *Sapientia Patrum. Homenaje al Profesor Dr. Sergio Zañartu Undurruga, S. J.*, ed. por Anneliese Meis Wörmer et al. (Santiago: Anales de la Facultad de Teología, 2000), 135-159.

¹⁷ Cf. P. Špidlík, *Diccionario patrístico*, s. v. «Cuerpo», 538-539.

2. Gregorio de Nisa y la eclesiología

Gregorio de Nisa es uno de los grandes padres de Oriente que mayor influencia ha tenido en el desarrollo del pensamiento sistemático de la Iglesia¹⁸. Su reflexión alcanza la plenitud entre los Capadocios en lo que se conoce como el siglo de oro de la teología trinitaria y pneumatológica. Su vida transcurre entre los debates dogmáticos que jalonaron la reflexión teológica del Primer Concilio de Nicea (325) y Constantinopla (381). En este último, el rol del Niseno fue protagónico al defender la divinidad del Espíritu Santo, razón por la cual recibió el título de “columna de la ortodoxia”¹⁹. Las actas del Segundo Concilio de Nicea (787) llegan a afirmar que Gregorio, primado de Nisa, era llamado el “Padre de los Padres”²⁰.

Si bien es cierto que en los primeros siglos los escritos de Gregorio no recibieron gran atención, hoy un “gran monumento de erudición crítica”²¹ se le dedica a su obra. En los últimos sesenta años el pensamiento del Niseno ha sido objeto de diversos estudios e investigaciones que abarcan distintos ángulos del saber: historia, filología, filosofía y teología. Los estudiosos contemporáneos se inclinan por sus ideas que versan sobre una amplia gama de temáticas desde diversos sectores del pensamiento²². Además su estilo de pensamiento polifacético causa gran atracción, ya que por algunos es considerado un filósofo

¹⁸ Gregorio de Nisa nació alrededor del 331-335 y murió aproximadamente en el 395. Miembro de una familia de santos entre los cuales se destaca su hermano Basilio, quien, junto con su amigo Gregorio Nacienceno, tendrá un papel descollante en la vida y pensamiento de la Iglesia de la segunda mitad del s. IV. Para mayores detalles sobre la vida y obra de Gregorio puede consultarse: M. Canévet, en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, s.v. «Grégoire de Nysse (saint)», 971-1011; J. Gribomont, *Diccionario Patrístico*, s.v. «Gregorio de Nisa» 984-988; Anthony Meredith, *Gregory of Nissa* (London-New York: Routledge, 1999), 1-26 y 129-139; P. Maraval, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Biografía de Gregorio de Nisa», 189-20, entre otros.

¹⁹ Gregorio es uno de los obispos cuya comunión era requerida como muestra de ortodoxia. Su nombre aparece junto a Eladio, metropolitano de Cesárea y Otreio de Melitene (Cf. *Codex Theodosianus* XVI 1, 3). El Emperador Teodosio guardaba un gran respeto por Gregorio, hecho que se desprende de la encomienda de las oraciones fúnebres de su hija Pulcheria y su esposa Placilla. Cf. Anthony Meredith, «The Pneumatology of the Cappadocian Fathers and the Creed of Constantinople», *Irish Theological Quarterly* 48 (1981): 197.

²⁰ Cf. Erich Lamberz (éd.), *Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda. Volumen tertium. Pars tertia. Concilium uniuersale Nicaenum secundum. Concilii actiones VI-VII, Tarasii et Synodi Epistvlae, Epiphanií Sermo Lavdatorivs, Canones, Tarasii Epistvlae post Synodvm Scriptae, Appendix Graeca* (Berlín-Boston: de Gruyter, 2016)708,32-33;709, 29-30.

²¹ Gribomont, *Diccionario Patrístico...*, s.v. «Gregorio de Nisa», 987.

²² Al respecto se puede consultar el sugerente estudio de Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa. Ancient and (Post) modern* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

y por otros, un místico; algunos aplauden su conocimiento y uso de la cultura helenística, y otros reconocen su gran manejo de la exégesis bíblica. Junto con ello atrae a muchos el desarrollo fascinante de su vida que lo convierte en un autor lleno de contrastes y tensiones²³. Ciertamente hoy faltan muchos datos y existen muchas lagunas con respecto a elementos de su biografía personal para mayores detalles de la historia de Gregorio de Nisa.

Lo diverso y contrapuesto de diferentes lecturas hacen de él un escritor vivo en la manera de responder a las cuestiones tanto en lo diacrónico como sincrónico y que no se deja fácilmente encasillar desde un solo posicionamiento filosófico o teológico. Así su manera de hacer teología desafía el presente, pensando el pasado para proyectar el futuro²⁴. Es un autor con un pensamiento penetrante, capaz de una aguda especulación y de una gran lucidez para descubrir lo valioso de cada teoría filosófica y rescatar lo que de ellas fuera destacable para entender el mensaje escriturístico²⁵.

En lo que se refiere específicamente al pensamiento eclesial, no se conocen obras escritas por el obispo de Nisa que se dediquen especialmente a dicho aspecto teológico. Tampoco se encuentran estudios sistemáticos realizados sobre la eclesiología nisena en general. Sino más bien algunos autores con ocasión del desarrollo de algún tema particular hacen alusiones al valor de la eclesiología del Niseno.

Salmona plantea que la dimensión eclesiológica de Gregorio de Nisa es una línea novedosa de interpretación, un hilo conductor, que permite ingresar y adentrarse en la obra gregoriana en sus más variadas temáticas²⁶. Scouteris afirma categóricamente que, entre los Capadocios, Gregorio es el eclesiólogo por excelencia²⁷. Taranto, en un voluminoso estudio que trata sobre el modo de interpretar que aplica el Niseno en sus textos, coloca a la eclesiología entre la cristología y la escatología. Pero al tratar el núcleo de lo eclesial, el

²³ Cf. Ludlow, *Gregory of Nyssa...*, 4-5.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 291

²⁵ Sobre su método en específico trataremos en el capítulo preliminar de esta tesis.

²⁶ Cf. Bruno Salmona, «Gregorio di Nissa», en *La Mistica, Fenomenologia e riflessione teologica I*, ed. por Ermanno Ancilli y Maurizio Paparozzi (Roma: Città Nuova Editrice, 1984), 281.

²⁷ Konstantinos Scouteris, «The Unity and the Catholicity of the Church According to Saint Gregory of Nyssa, and Its Ecumenical Significance», en *Einheit und Katholizität der Kirche: Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, ed. por Theresia Hainthaler et al. (Innsbruck: Pro Oriente-Tyrolia, 2009), 173.

autor italiano, se queda más en la cuestión de la tradición y algunas perspectivas sobre los sacramentos y no avanza mucho más allá²⁸. Por su parte, Drobner se encarga de agrupar las principales imágenes queridas por Gregorio para referirse al sujeto eclesial tanto en su aspecto organizativo como en el místico-espiritual²⁹. Boersma, en una importante investigación sobre la encarnación y la virtud en Gregorio, dedica un capítulo a la cuestión del cuerpo eclesial deteniéndose sobre todo en la perspectiva anagógica y partiendo de la experiencia mistagógica expresada en algunos de sus escritos³⁰. A su vez, Villar se detiene en una descripción más sistemática de la eclesiología nisena y señala que esta es una proyección de su cristología y antropología³¹. Winling, en su monumental recopilación del mensaje de salvación en la época patrística, menciona la eclesiología del Niseno como aquella que más perspectivas teológicas engloba, aunque sin hacer un desarrollo pormenorizado de aquello que enuncia³².

En líneas generales, las opiniones de los eruditos y los estudios realizados valoran en el Niseno una hermenéutica eclesial valiosa. Gregorio no desarrolla la eclesiología, según esta es comprendida por la teología posterior, sino que lo hace de un modo cristológico y soteriológico en el que la antropología y la economía sacramental-litúrgica son inseparables.

3. La corporalidad eclesial. Hipótesis

Las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* son el fruto de una larga experiencia y reflexión en la vida de Gregorio de Nisa. Se puede decir que esta obra, al ser una de las últimas y más maduras de su producción escrita, posee cierto carácter recapitulador. Sintetiza, en efecto, su pensamiento y se convierte en una palabra novedosa al ser “su canción

²⁸ Cf. Salvatore Taranto, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione* (Brescia: Morcelliana, 2009), 497 ss.

²⁹ Cf. H. Drobner, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Eclesiología», 327-339.

³⁰ Cf. Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Anagogical Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 210.

³¹ Cf. José Villar, «Gregory of Nyssa's View of the Church». En *The Ecumenical Legacy of the Cappadocians*, editado por Nicu Dumitrascu (Hampshire-New York: Palgrave Macmillan, 2015), 215-233.

³² Cf. Winling, *Le salut en Jésus Christ, t. 2...*, 23-25.

de cisne”³³. El *In Canticum* desarrolla con gran riqueza una doctrina que es a la vez espiritual, exegética y teológica abarcando un amplio abanico de temas.

En esta obra es innegable el valor teológico asignado por Gregorio a la cuestión de la corporalidad (carne-cuerpo) dentro del misterio cristiano y que ha sido demostrado abundantemente por diversos estudios (sobre todo desde lo antropológico y cosmológico con una fuerte impronta de las fuentes filosóficas en particular el estoicismo, y en menor medida por las investigaciones que han atendido a lo cristológico - soteriológico). Por otra parte, y sin dejar de tener en cuenta el tema esencial del *In Cant.*³⁴, que es la relación de Cristo con el alma, vislumbramos una importante perspectiva eclesiológica asociada ineludiblemente a los ámbitos antes señalados donde lo individual y social se interpenetran mutuamente³⁵. Aun en los pasajes en los que la Esposa es tomada primeramente como imagen del alma, el Niseno parece estar desentrañando un misterio que es también eclesiológico. Otro elemento que tenemos en cuenta es el método particular de acceso a la comprensión del pensamiento sistemático del autor: su hermenéutica simbólica, que conjuga lo dogmático con lo espiritual y que se constituye en un elemento central de la reflexión gregoriana³⁶. Por esas razones, realizamos un acercamiento de lectura desde la observación que vincula a los términos σάρξ y σῶμα con ἐκκλησία.

Por lo tanto, pensamos que en Gregorio de Nisa existe una noción subyacente que podríamos llamar corporalidad eclesial. Esta conceptualización tiene un tinte dogmático que es novedoso, ya que nadie antes había comprendido la corporalidad *de* la manera que lo hace él articulando las realidades materiales, espirituales y de organicidad desde una conexión teológico-simbólica. Entonces cabe preguntarnos metódicamente: ¿Qué valor teológico tiene para Gregorio de Nisa la concepción de la corporalidad desde la perspectiva eclesiológica?

³³ Cf. Giulio Maspero, «The In Canticum in Gregory's Theology: Introduction and Gliederung», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 51.

³⁴ Con la abreviatura *In Cant.* nos referimos durante toda la investigación a las *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa.

³⁵ Véase *infra*, p. 90 ss.

³⁶ Véase *infra*, p. 63.

Si tenemos en cuenta la relación de los conceptos señalados emerge siempre una tensión particular que parece contraponer las realidades que representan. No obstante, asoma siempre simultáneamente otro elemento a tener en cuenta: la presencia y acción del Espíritu Santo. Allí el Espíritu, en medio de esa oposición hace que aparezca una nueva realidad hasta el momento escondida, y que deviene en un principio teológico plasmado en una imagen o símbolo. A modo de ejemplo y de manera sintética lo podemos observar en los siguientes casos que hemos considerado. En Cristo aparece la *sombra* del cuerpo humano y la *luz* de la encarnación, y el Espíritu Santo obrando la unión de lo divino con lo humano expresado desde el símbolo de la casa. En el hombre se constata la experiencia de la *negrura* del pecado y las pasiones (carne) frente a la virtud de la *iluminación bautismal* y el Espíritu Santo desafectando las pasiones carnales por la divinización desde el proceso simbolizado por la procesión del palanquín-litera del rey. En el cuerpo eclesial se atiende a la realidad de la *masa común* (totalidad) y *los miembros particulares* (diversidad) y el Espíritu Santo llevando consigo a la gloria trinitaria, descubriendo esta dinámica a partir del símbolo del espejo.

Por lo tanto se puede postular que en las *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa existe una noción subyacente que se expresa a través de una comprensión de la estructura paradójica de la corporalidad eclesial que ayuda a entender una nueva perspectiva eclesiológica del autor y de la vida de la Iglesia del siglo IV. Da la impresión, pues, de que en el pensamiento gregoriano está presente la idea de que la Iglesia como esposa y cuerpo de Cristo no es simplemente la aplicación de una metáfora retórico-lingüística, sino que se trata de una afirmación trascendental desde el plano metafísico. Por ello no nos detenemos en la consideración de las metáforas sobre la Iglesia ni tampoco en el sentido literal o metafórico de la corporalidad, sino más bien en un acercamiento desde un análisis simbólico-teológico fundamentado desde el sentido místico de la Escritura desentrañado por el Niseno a través de la exégesis espiritual³⁷. De esa manera la teología simbólica del obispo de Nisa y la realidad paradójica del misterio cristiano se articulan en torno a la noción de corporalidad.

³⁷ Véase *infra*, p. 43 ss., 58 ss.

Entonces se puede decir que el concepto subyacente de corporalidad eclesial que el Niseno maneja posee gran relevancia teológica. Se trata entonces de un nexo conceptual de gran densidad analógica y relacional, en el cual confluyen elementos eclesiológicos, trinitarios, cristológicos, soteriológicos, escatológicos, antropológicos y místicos.

4. Ubicación del tema

Una aproximación al núcleo conceptual que queremos analizar, el de la corporalidad eclesial, supone la consideración de algunas líneas propias del pensamiento del Niseno que desembocan en la temática enunciada. En esta monografía no queremos hacer un estudio específico de la eclesiología de Gregorio de Nisa ni tampoco sobre la eclesiología del *In Cant.*, sino que buscamos realizar una aproximación sistemática a un elemento que está por debajo del pensamiento niseno de la corporalidad desde su comprensión simbólica y la dimensión eclesiológica que la misma posee.

En esta investigación surgen muchas tramas que se cruzan y que son necesarias tener en cuenta ya que la misma tiene como objetivo desentrañar una noción subyacente en el pensamiento gregoriano. Por esta razón quizás pueda parecer demasiado extenso el tratamiento de algunas cuestiones, pero la complejidad del concepto señalado supone un acercamiento desde una perspectiva esencial de la mentalidad del Niseno: la concatenación de los misterios cristianos (*akolouthia*). Por ello es preciso mantener una visión amplia de los temas que tocan a dicha idea. Entonces desde allí presentamos el estado del arte en lo que hace referencia a los estudios eclesiológicos sobre las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* y luego algunos ejes articuladores desde las perspectivas trinitaria, cristológica, soteriológica, escatológica, antropológica y mística.

4.1. La eclesiología de las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa.

Con respecto a los estudios nisenos sobre la eclesiología subyacente en el *In Cant.* no se encuentran muchos reportes. Llama la atención que en el decimotercer Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa realizado en Roma durante el año 2014, dedicado

especialmente al estudio del *Comentario al Cantar de los Cantares* y cuyas actas han sido publicadas en el año 2018, no haya ninguna contribución que verse exclusivamente sobre la perspectiva eclesiológica³⁸. Esa interesante recopilación de exposiciones, en la sección titulada *Systematic Approach*, muestra el entrelazamiento teológico existente en el Niseno desde el aspecto trinitario y cristológico, y tiene en cuenta además lo sacramental y espiritual, incluso lo referente a la doctrina mística y escatológica, pero lo eclesiológico no aparece allí trabajado *in extenso*. Solamente Maspero alude a la cuestión y deja la puerta abierta para una mayor profundización del asunto. El estudioso italiano plantea que la cuestión eclesial-sacramental pertenece a uno de los tres temas fundamentales del *In Cant.*³⁹. En la segunda parte del tomo, *Short Papers*, solamente Steenbuch hace una referencia directa a la realidad eclesial en el título de su ponencia y en el contenido del artículo habla del rol revelador que posee la Iglesia con respecto a la economía salvífica⁴⁰.

En lo que se refiere a los trabajos monográficos que intentan ofrecer un procesamiento orgánico del pensamiento eclesial del Niseno sobre el *In Cant.* hay que decir que son muy pocos. Shea es el primer autor que pretende hacer una sistematización del concepto *Iglesia* en el pensamiento de Gregorio en esa obra. Si bien es significativa la elección del tema de estudio que muestra diversas aristas de relaciones, su trabajo no alcanza un grado de mayor profundización teológica, ya que solo se queda en una visión descriptiva del asunto⁴¹. Por otra parte, Cortesi plantea la cuestión eclesial del *In Cant.* desde la perspectiva del desarrollo de un itinerario de vida bautismal como núcleo integrador de la cuestión moral, sacramental-litúrgica y teológica⁴². También Boersma estudia el tema en el *In Cant.* y afirma en un

³⁸ Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, ed. *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)* (Leiden-Boston: Brill, 2018).

³⁹ Maspero, «The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*»..., 38-45.

⁴⁰ Johannes Steenbuch, «The Multifform Wisdom of God, Apophasis and the Church in Gregory of Nyssa's Reading of *Rom. 1.20 in Cant XIII*», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018) 498-507.

⁴¹ Cf. John Shea, *The Church according to Saint Gregory of Nyssa's homilies on the Canticles of Canticles* (Baltimore: Pontificia Università Gregoriana, 1968).

⁴² Cf. Alessandro Cortesi, *Le omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000).

capítulo que llama *Ecclesial Body* que a Gregorio no le interesa tratar de manera metódica la cuestión jerárquica y sacramental, sino que le interesa captar y mostrar el rol dinámico que tiene la Iglesia. La conclusión sintética de este autor es muy interesante: la eclesiología del Niseno es cristológica en su forma y mística en su fin⁴³.

Por otro lado, hay algunos artículos que relacionan directamente el tema de la Iglesia en el *In Cant.* Welsersheimb esboza un recorrido histórico por los padres griegos, entre ellos Gregorio, que han comentado el libro del *Cantar* desde una perspectiva eclesiológica⁴⁴. Munitiz señala el aspecto oracional-litúrgico de la obra⁴⁵. Izquierdo, en cambio, pone en discusión la temática eclesial del autor, pero hace solo una enumeración de los símbolos eclesiales sin llevar a cabo un análisis más detallado⁴⁶.

Por último, se pueden rastrear algunas afirmaciones eclesiológicas relacionadas indirectamente con el *In Cant.*, que son fruto de las implicancias o consecuencias que diversos autores hacen derivar de otros análisis y temáticas en la obra gregoriana. En este contexto, Canévet afirma que para el Niseno la creación no ha sido la de un hombre particular, sino la de la humanidad entera. Por la introducción del pecado la naturaleza se fraccionó en una multiplicidad y la encarnación de Cristo se produce para volver a la unidad de la imagen original, de allí que sea Él el principio. La Iglesia se convierte en un espejo en donde se ve reflejada la sabiduría divina: es ella el resultado de la unión de los contrarios en la medida en que el Verbo se ha hecho carne⁴⁷. Von Balthasar, por su parte, resalta el concepto de *Iglesia* que tiene el Niseno como el lugar de donde emerge el nuevo mundo; es ella la frontera (μεθόριος) entre Dios y el mundo, la mediadora del Mediador⁴⁸.

Según Daniélou, la interpretación gregoriana del *Cantar* puede ser entendida desde una clave eucarística como misterio de unión, tanto del Verbo con la naturaleza humana como

⁴³ Cf. Boersma, *Embodiment and Virtue...*, 197-210.

⁴⁴ Cf. Ludwig Welsersheimb, «Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentäre zum Hohen Lied», *Zeitschrift für katholische Theologie* 70 (1948): 423-433.

⁴⁵ Cf. Joseph Munitiz, «The Church at prayer. Ecclesiological aspects of St. Gregory of Nissa's *In Cantica Canticorum*», *Eastern Churches Review* 3 (1970/1971): 385-395.

⁴⁶ Cf. César Izquierdo, «La simbología eclesial en las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa», *Anales de Teología* 14, n° 1 (2012): 99-114.

⁴⁷ Cf. M. Canévet, *Dictionnaire de spiritualité...*, s.v. «Grégoire de Nysse (saint)», 1001-1003.

⁴⁸ Cf. Christian Bouchet y Monique Devailly, *Grégoire de Nysse, Le cantique des cantiques* (Paris: Migne 1992) 20-22.

del Verbo con la Iglesia⁴⁹. Canévet ajusta el tema de la unión a partir de dos vocablos que utiliza Gregorio: ἔνωσις para la unión de las dos naturalezas en Cristo y ἀνάκρασις para la unión del alma con Cristo. La estudiosa afirma que ἔνωσις también es utilizado en referencia a la unión de Cristo con la Iglesia⁵⁰, de ahí que el planteo del cuerpo místico de Cristo sería fundamental para comprender la perspectiva eclesial de Gregorio. No hay que olvidar que, como dice dicha autora, la unidad del cuerpo eclesial mantiene una estrecha relación con la unidad del compuesto humano de alma-cuerpo⁵¹.

Según Mateo-Seco, Gregorio habría aprovechado para su teología de la Iglesia la idea del Cuerpo de Cristo para expresar y enfatizar el vínculo íntimo que existe entre el Salvador y los salvados⁵². De esta manera, hay que entender que toda la vida de Cristo tiene como objetivo la edificación y crecimiento del Cuerpo de Cristo; incluso la creación del mundo se da en vistas a la fundación del Cuerpo de Cristo⁵³. En este contexto, Gregorio introduce un concepto fundamental tomado de Rom 11,16: la φύραμα (masa común). Vogt señala que el eje articulador de la eclesiología nicensa está en esa cita paulina y señala que la “cabeza del cuerpo eclesial no es el mismo Dios-Logos, sino el hombre portador de Dios, el fruto de la virgen, en quien habitó corporalmente la plenitud de la divinidad”⁵⁴. Hübner en su trabajo sobre la unidad del Cuerpo de Cristo, buscando las raíces del origen de la enseñanza de la doctrina de la redención física del Nicensio, resalta las consecuencias eclesiológicas de la soteriología y escatología del obispo de Nisa. El estudioso alemán hace una opción por resaltar una individualización de los temas eclesiológicos en Gregorio (las

⁴⁹ Cf. Jean Daniélou, «Eucharistie et Cantique des Cantiques», *Irénikon* 23 (1950): 257-277.

⁵⁰ Cf. Jean-René Bouchet, «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse», *Revue Thomiste* 68 (1968): 533-582; Brian Daley, «Nature and the 'Mode of union': Late Patristic Models for the Personal Unity of Christ», en *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, ed. por Stephen Davis, Daniel Kendall y Gerald O'Collins (Oxford: Oxford University Press, 2002), 172-175.

⁵¹ Cf. Canévet, *Dictionnaire de spiritualité...*, s.v. Grégoire de Nysse (saint), 1001-1002 ; *id.* «Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse», en *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, ed. por Marguerite Harl (Leiden: E. J. Brill, 1971), 151.

⁵² Cf. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, «Cuerpo místico», 295.

⁵³ *Ibid.*, 297.

⁵⁴ Cf. Vogt, *Diccionario Patrístico...*, s.v. «Eclesiología», 659.

suma de las almas individuales) minusvalorando el elemento sacramental y manteniendo por encima la perspectiva de la fe y la virtud moral⁵⁵.

La cuestión de la teoría de la redención física ha sido objeto de una crítica permanente realizada por quienes enfatizan una visión de la perfección humana en los escritos del Capadocio. Dichos académicos afirman que es una doctrina que transforma la mediación cristológica en un proceso legal, natural, y que desatiende por completo el elemento ético de la apropiación de la salvación⁵⁶. Por su parte, Zañartu afirma categóricamente que, si bien es cierto que para algunos este pensamiento puede parecer algo mecánico (la redención física, automática, de toda la naturaleza humana), esto no es así, ya que Gregorio insiste en la apropiación de la salvación realizada por cada individuo (el bautismo es libre e implica un cambio de vida y una fe ortodoxa)⁵⁷. Por su parte, Völker destaca el rol que la Iglesia tiene para el desarrollo ético vinculado a la doctrina de la perfección⁵⁸. Von Balthasar es categórico en sus afirmaciones frente a este problema: existe una única masa extraída por Dios a través de las generaciones, cuando la humanidad histórica es presentada como *análogon* de la esencia divina⁵⁹. Y más recientemente Zachhuber continúa planteando el problema soteriológico del Niseno y las dificultades que esto ocasiona para la cuestión eclesiológica; también trata aspectos de la espiritualidad, pero hace hincapié en lo teocéntrico de la salvación y deja de lado el elemento cristológico de la mediación⁶⁰.

⁵⁵ Cf. Reinhard Hübner, *Die Einheit des leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der "Physischen" Erlösungslehre* (Leiden: E. J. Brill, 1974), 329-331.

⁵⁶ Cf. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909); Reinhard Hübner, *Die Einheit des leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der "Physischen" Erlösungslehre* (Leiden: E. J. Brill, 1974). Raymund Schwager, «Der wunderbare Tausch. Zur "physischen" Erlösungslehre Gregors von Nyssa», *Zeitschrift für katholische Theologie* 104 (1982): 1-24. Franz Dünzl, «Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa», *Theologie und Philosophie* 69 (1994): 161-181; Johannes Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and theological significance* (Leiden: Brill, 2000), 204-237; Robin, Orton, «Physical' Soteriology in Gregory of Nyssa: A Response to Reinhard M. Hübner», *Studia Patristica* 67 (2013): 69-75.

⁵⁷ Cf. Sergio Zañartu, «El Dios razonable de la gran catequesis de Gregorio de Nisa», *Teología y vida* 45, nº 4 (2004): 564-604.

⁵⁸ Walther Völker, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico* (Milan: Vita e Pensiero, 1993), 96-99.

⁵⁹ Hans Urs von Balthasar, *Teológica* (Madrid: Encuentro, 1997-1998), 174.

⁶⁰ Johannes Zachhuber, «From First Fruits to the Whole Lump: the Redemption of Human Nature in Gregory's *Commentary on the Song of Songs*», en *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of*

Evidentemente Gregorio no despliega una doctrina eclesiológica como fue desarrollada *a posteriori* por la teología dogmática. Muchos autores modernos mencionan la problemática de la eclesiológica en el obispo de Nisa, aunque sin llevar a cabo un examen exhaustivo. La temática eclesiológica en el *In Cant.* tiene muchos aspectos y líneas que le son afines y convergen en ella dejando también muchas cuestiones abiertas que todavía deben ser estudiadas con mayor profundidad.

4.2. Acercamiento desde ejes articuladores

La contemplación del misterio cristiano supone en Gregorio una teología preocupada por vincular concatenadamente todos los ámbitos de la realidad y eso demuestra un gran esfuerzo para lograr una auténtica sistematización teológica. Por ello a la hora de estudiar la noción subyacente de corporalidad resuenan temas propios del misterio de Dios, la creación, la salvación y la escatología entre otros, y tratarlos *in extenso* sobrepasaría los límites de esta tesis. Sin embargo consideramos que es necesario señalar y rescatar las siguientes líneas articuladoras que se van encadenando con respecto a la idea fundamental que buscamos estudiar en el *In Cant.*: la cuestión trinitaria, cristológica, soteriológica y protológica-escatológica; la perspectiva antropológica; y la temática mística desde la vertiente de la experiencia espiritual, la moral y el lenguaje. De esta manera intentamos realizar una aproximación al tema de esta monografía desde una perspectiva sistemática.

4.2.1. Trinidad

En torno a la doctrina trinitaria del Niseno, hoy resulta una referencia ineludible el trabajo realizado por Maspero sobre la *Trinidad y el hombre*⁶¹.

En el Coloquio de Roma, Drecoll, Moreschini y Coakley convergen en la afirmación común según la cual no hay que buscar en el *In Cant.* un tratado sistemático de teología

Nyssa (Rome, 17-20 September 2014), ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 233-255.

⁶¹ Cf. Maspero, *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium* (Leiden: Brill, 2007).

trinitaria al modo de los tratados modernos ni con la fineza de una gramática teológica propia de los discursos apologéticos de los primeros años de la producción nisena⁶². Pero el contenido de las posturas de Drecoll y Coakley es totalmente distinto. Drecoll enfatiza el aporte de esta perspectiva trinitaria que desemboca en un interés cristológico al afirmar que la naturaleza del mediador es infinita para poder llevar el alma y la Iglesia por un camino infinito y hacia una meta infinita⁶³. Coakley explica que detrás de la aparente proliferación caótica de imágenes trinitarias se está comprendiendo el ascenso cristiano y la visión más profunda del cuerpo místico de la Iglesia que introduce una nueva visión trinitaria con respecto a los anteriores tratados gregorianos sobre este tema que cambia la taxativa relación Padre-Hijo-Espíritu Santo⁶⁴.

4.2.2. Cristología

Cualquier lectura rápida del *In Cant.* permite percibir la centralidad del misterio de Cristo que atraviesa transversalmente las páginas de las homilías.

Un trabajo detallado de Lieske advierte que existe un desborde de la vida divina de Cristo sobre los seres que constituyen con Él un todo orgánico por su pertenencia a la misma naturaleza humana y que esto corresponde a la vida de la gracia⁶⁵. Maspero coloca el núcleo del desarrollo teológico del *Cantar* en el aspecto cristológico. Este centro tiene un punto de

⁶² Cf. Volker Drecoll, «Spuren von Trinitätstheologie in den Hoheliedhomilien Gregors von Nyssa», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 180-199; Claudio Moreschini, «Struttura, funzione e genere letterario delle *Omellie sul Cantico dei Cantici*», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 53-76; Sarah Coakley, «Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: a Reconsideration of the Relation between Doctrine and Askesis», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 360-375.

⁶³ Cf. Drecoll, «Spuren von Trinitätstheologie in den Hoheliedhomilien Gregors von Nyssa», 196-197.

⁶⁴ Cf. Coakley, «Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: a Reconsideration of the Relation between Doctrine and Askesis», 372-373.

⁶⁵ Cf. Aloisius Lieske, «Die Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa» *Zeitschrift für katholische Theologie*, 70 (1948): 49-93.

partida: la convergencia paradójica de la sombra de la corporalidad humana con la vía accesible de la luz divina. Y por otra parte, posee un punto de llegada: el seno trinitario es alcanzado a través de Cristo⁶⁶. Por su parte Moreschini señala que en este texto no existe un debate antiherético (como el *Antirrheticus* en otro período anterior al *In Cant.*) y rescata el modo de la unión y la capacidad de la carne de recibir lo divino. También advierte sobre la importancia de la mariología, que aparece extensamente tratada en esta obra a diferencia de otras del Niseno⁶⁷. Brugarolas, en cambio, realiza un estudio recapitulador de la cristología nisena que resuena en el *In Cant.* con una síntesis muy lograda del *status quaestionis*⁶⁸. Luego de un detallado análisis, llega a la siguiente conclusión: la divinidad de Cristo y la del Padre es la misma; el hombre es consustancial por la encarnación y la íntima unión que existe entre lo humano y lo divino en Cristo. Llama la atención, finalmente, el calificativo novedoso con la cual este autor caracteriza la cristología nisena: *oximorónica*⁶⁹. Para ilustrar la fuerza del núcleo encarnatorio, Panczová dedica un pequeño estudio a las imágenes referidas a la encarnación en las *Homilías sobre el Cantar*⁷⁰.

4.2.3. Soteriología

Zachhuber presenta una importante visión sintética sobre el estado de la perspectiva soteriológica del obispo de Nisa y plantea el valor de la redención de la humanidad desde la relación entre las primicias y la masa (*ἀπαρχή-φύραμα*)⁷¹. En sus conclusiones llega a aseverar que esta metáfora no juega un papel importante en el argumento de Gregorio. Según

⁶⁶ Cf. Maspero, «The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*», 32-38.

⁶⁷ Cf. Moreschini, «Struttura, funzione e genere letterario delle *Omellie sul Cantico dei Cantici*», 66-68.

⁶⁸ Cf. Miguel Brugarolas, «The Incarnate Logos: Gregory of Nyssa's *In Canticum Canticorum* Christological core», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 200-232.

⁶⁹ Cf. Brugarolas, «The Incarnate Logos...», 228.

⁷⁰ Cf. Helena Panczová, «'The Bridegroom Descended to His Garden and the Garden Blossomed Again': Images of the Incarnation in the *Homilies on the Song of Songs* by Gregory of Nyssa», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 485-497.

⁷¹ Cf. Zachhuber, «From First Fruits to the Whole Lump: the Redemption of Human Nature in Gregory's *Commentary on the Song of Songs*», 233-255.

este autor, la acusación hecha por Herrman y Harnack, entre otros, se justifica cuando Gregorio subraya una redención física sin mucho lugar para la agencia humana. Pero, por otra parte, sostiene también que el Niseno pone demasiado énfasis en la cooperación humana dentro del proceso salvífico cuando quiere compensar lo que parece demasiado físico-mecánico. Esta interpretación tiene una consecuencia necesaria en la eclesiología y plantea sus dificultades, ya que se pone en juego el rol mediador de la Iglesia y el lugar que ocupa lo sacramental en el desarrollo de la vida de la gracia. Esta posición retoma una antigua discusión que tiene diversas acentuaciones ya trabajadas por algunos intérpretes. Hübner, por ejemplo, niega el valor de la colectividad al afirmar que cada hombre tiene que colaborar para su salvación. Por otro lado, Schwager defiende el valor de lo colectivo en desmedro de lo individual. Por último, Dünzl, intenta rescatar tanto la dimensión individual como la colectiva y su valor para la soteriología actual tras las huellas de los estudios de De Lubac y von Balthasar y en oposición al resultado negativo al cual arribaron Hübner y Schwager, para quienes la doctrina del *φύραμα* no tendría valor para la soteriología actual⁷².

4.2.4. Protología y Escatología

La doctrina soteriológica de Gregorio de Nisa se mueve desde la dinámica del *exitus-reditus* o *ἀρχή-τέλος*, asumiendo ciertos presupuestos protológicos y con sus respectivas consecuencias escatológicas. Alexandre afirma que Gregorio puede proponer un regreso al origen desde una perspectiva que da armonía al universo, donde el hombre sale de la Trinidad y vuelve a ella a través de Cristo alcanzando así la felicidad⁷³.

En cuanto a la teología de la creación el aporte del Niseno a partir de la noción *creado-increado* permite entender una estructura metafísica fundamental de todos los seres como muy bien lo han señalado Mosshammer, Batllo y Brugarolas⁷⁴. Este binomio es el gran marco

⁷² Cf. Dünzl, «Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa», 161-181.

⁷³ Cf. Monique Alexandre, «Protologie et eschatologie chez Gregoire de Nysse», en *Arché e telos. L'antropologia de Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, ed. por Ugo Bianchi (Milano: Vita e Pensiero, 1981): 122-159.

⁷⁴ Cf. Alden Mosshammer, «The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa: *Contra Eunomium* 1,105-113» en *El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio*

de comprensión de la ontología gregoriana que no puede dejarse de lado, si se pretende captar la originalidad del Padre Capadocio.

La protología de Gregorio pone en el centro al *hombre como imagen de Dios* y la creación del universo es en vistas al sujeto humano, según lo ha señalado Mateo-Seco⁷⁵. Teniendo en cuenta esta postura antropocéntrica no debe olvidarse la noción de σύμπνοια (convergencia sinfónica de los elementos hacia el bien del todo) que el niseno toma de la reflexión estoica y con un nuevo impulso le permite plasmar su pensamiento cosmológico como bien lo ha señalado Daniélou⁷⁶. Una consecuencia importante de esta concepción permite afirmar la unidad de los elementos contrarios y que como punto culminante se expresa en la creación del hombre compuesto de materia-espíritu⁷⁷.

Un dato que no puede echarse de menos en este ámbito es la doctrina sobre la materia que maneja el Niseno. Según Tollefsen: “Dios estableció por su Voluntad los patrones inteligibles de las cualidades como condiciones para que el mundo material fuera creado”⁷⁸. Estos moldes cualificados se expresan en una característica fundamental del ser creado: el espaciamento (διάστημα) como lo han expresado, entre otros, von Balthasar y Verghese⁷⁹. Esta idea original permite pensar la criatura toda entera con respecto al Creador, ya sea como receptáculo o como movimiento tensional. Es un concepto que encierra cierta dificultad de comprensión, porque parece confundirse con las categorías espacio-temporales. El espaciamento se piensa como movimiento en tensión, *como un estar orientados a*, y se trata

Internacional sobre Gregorio de Nisa, ed. por Lucas Mateo-Seco y Juan L. Bastero (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1988). Xavier Batllo, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subordinatianisme D'Eunome et la distinction ktiston/aktiston dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse* (Münster: Aschendorff, 2013). Miguel Brugarolas, «Divine Simplicity and Creation of Man: Gregory of Nyssa on the Distinction between the Uncreated and the Created», *American Catholic Philosophical Quarterly* 91 (2017), 29-51.

⁷⁵ Cf. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «Creación», 241.

⁷⁶ Cf. Daniélou, *L' être et le temps...*, 51-74.

⁷⁷ Cf. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «Creación», 238.

⁷⁸ Cf. T. Tollefsen, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «Cosmología», 230.

⁷⁹ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris: Beauchesne, 1988), 3. Paul Verghese, «ΔΙΑΣΤΗΜΑ and ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem», en *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, ed. por Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger y Uta Schramm (Leiden: Brill, 1976) 243-260; Corrigan, *Evagrius and Gregory...*, 179.

de una progresión por alteración. Esto permite un crecimiento, un progreso hacia el otro en el devenir del ser.

Dentro de este movimiento *exitus-reditus*, la soteriología del Niseno está sostenida escatológicamente por una plataforma teológica que supone la resurrección de Cristo y la ascensión de los conceptos paulinos: ἀπαρχή-φύραμα y ἀποκατάστασις.

Según Hübner en el *In Cant.* se muestra la realización de la verdadera esencia de la Iglesia: la unidad escatológica a través de la realización del Cuerpo de Cristo en las almas individuales⁸⁰. Pero por su parte, Mateo-Seco dice que Gregorio extrae todas las consecuencias posibles del hecho que Cristo es el nuevo Adán y su resurrección es la causa y el punto de partida para la resurrección de los seres humanos. En ese planteo es necesario el recurso del concepto de la *epéctasis* donde se da una ascensión personal y a la vez comunitaria hacia la gloria final, por lo cual supone una felicidad *en comunión*⁸¹. Esta propuesta de la epéctasis nisena, según Ramelli, es un proceso escatológico infinito donde finalmente coinciden *epéctasis* y *apocatástasis*⁸².

Daniélou expresa varias veces que la resurrección de los cuerpos es la expresión misma del proyecto primitivo de Dios⁸³. Existe una clara identidad material entre el cuerpo resucitado y el terreno pero conforme a la resurrección gloriosa del cuerpo de Cristo. Todo esto depende de la concepción nisena acerca del hombre como punto de unión entre el espíritu y la materia. Y en la restauración final se dará la resurrección de la carne del hombre y todas las cosas que incluye el universo material⁸⁴.

⁸⁰ Cf. Hübner, *Die Einheit des leibes...*, 28.

⁸¹ Cf. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, «Escatología», 357-378.

⁸² Cf. Ilaria Ramelli, «Apokatastasis and Epektasis in Cant and Origen», en *Gregory of Nyssa In Canticum Cantorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 320.

⁸³ Cf. Jean Daniélou, *L' être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970), 205-226.

⁸⁴ Cf. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «Escatología», 364.

4.2.5. Antropología

Maspero considera que la interacción de lo trinitario, cristológico y antropológico en el camino de la economía salvífica manifestada en el *In Cant.* es una muestra clara del pensamiento gregoriano⁸⁵. Por ello, y recordando lo señalado por Daniélou, para quien Gregorio de Nisa sería el autor más importante en el ámbito antropológico del s. IV⁸⁶, no podemos dejar de lado la reflexión sobre el hombre y la humanidad en este estudio que aborda el concepto de la corporalidad. Existe un muy buen estudio comparativo entre Gregorio y Evagrio Pónico realizado por Corrigan, quien muestra el aporte significativo que hizo la antropología nisena al s. IV con un apropiado planteo del *status quaestionis*⁸⁷. Maspero realiza una ajustada síntesis sobre el pensamiento antropológico del Niseno y recoge al respecto los principales puntos a tener en cuenta para una exacta comprensión del problema: la materia y el espíritu; la teología de la imagen y el tema de la o libre elección; la doble creación (la humanidad en general y el hombre en particular); y la dimensión histórico-social⁸⁸.

Si la antropología gregoriana es subsidiaria de la reflexión trinitaria y de la cristología, el concepto de naturaleza (φύσις) que de allí se deriva posee gran importancia para la temática de la noción de corporalidad. Sigue siendo de gran importancia el trabajo realizado por Zachhuber⁸⁹ para un acercamiento al concepto de naturaleza humana en Gregorio, ya sea en su dimensión intensiva, como suma de propiedades de la humanidad, ya sea en su dimensión extensiva, como suma de los seres humanos. De allí se puede hacer el paso conceptual para hablar de toda la humanidad como de un solo hombre⁹⁰. Esta concepción sintética, dice Maspero, incluye la relación y la historia en la categoría ontológica de *natura*. El hombre es reconocido como imagen de Dios no solo en su individualidad, sino también en tanto

⁸⁵ Cf. Maspero, «The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*», 25.

⁸⁶ Cf. Jean Daniélou, *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu* (Paris: Institut Catholique de Paris, 1964), 49-79.

⁸⁷ Cf. Kevin Corrigan, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century* (Farnham: Ashgate Publishing, 2009), 133-155.

⁸⁸ Cf. G. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «Antropología», 106-120.

⁸⁹ Cf. Zachhuber, *Human nature...*; *id.* «Once again: Gregory of Nyssa on Universals», *Journal of Theological Studies* 56 (2005): 75-98.

⁹⁰ Cf. Zachhuber, *Human nature...*, 74.

comunidad de personas. El concepto ontológico de relación es fundamental para el Niseno en lo que se refiere a la naturaleza humana⁹¹. En ese sentido cabe señalar el aporte que realiza Vigorelli sobre la cuestión antropológica-existencial en el *In Cant.* a partir de la noción gregoriana de σχέσις (relación) que permite que el hombre y el Dios encarnado se aproximen en un vínculo irreplicable y singular, asumiendo las tensiones polares propias del pensamiento teológico del Niseno: naturaleza y gracia, naturaleza e historia, immanencia y trascendencia⁹².

Por otra parte, la problemática de la corporalidad ocupa un lugar singular dentro del ámbito antropológico y debe su lugar a lo expresado por la cristología. Dice Mateo-Seco que la teología nisena del cuerpo parte de la confluencia de la concepción del hombre como μεθόριος (punto de encuentro entre lo material y lo espiritual) y la encarnación del Verbo, dando lugar así a una idea de cuerpo espiritual⁹³. Según Maspero la mediación cristológica es la clave para poder entender mejor la concepción antropológica que posee Gregorio acerca del cuerpo, ya que es depositaria de la concepción paulina que posibilita el acceso a la intimidad intratrinitaria⁹⁴. En ese aspecto, el intérprete italiano apunta a la verdadera naturaleza del hombre. En definitiva, se trata, pues, del Cuerpo de Cristo que asume la historicidad y la materialidad desde una perspectiva individual y concreta, pero también universal y comunitaria⁹⁵.

Desde la perspectiva de Corrigan por primera vez en la historia del pensamiento, el alma y el cuerpo son radicalmente iguales desde el principio y se desarrollan de forma holística⁹⁶. Otra línea de pensadores se concentra en la tendencia dualista-platonizante de la antropología nisena, con la cual se intenta explicar el modo de la unión entre el cuerpo y el alma⁹⁷. En este sentido, Corrigan llama la atención sobre la incorrecta interpretación en la

⁹¹ Cf. Giulio Maspero, *Essere e relazione, l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nisa* (Roma: Città Nuova, 2013), 214.

⁹² Cf. Ilaria Vigorelli, «Ontology and Existence: Schésis of the Soul in Gregory of Nyssa's *In Canticum canticorum*», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 527-538.

⁹³ Cf. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «Cuerpo», 290-294.

⁹⁴ Cf. G. Maspero, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, s.v. «Analogía social», 99.

⁹⁵ Cf. Maspero, *Essere e relazione*, 216-217.

⁹⁶ Cf. Corrigan, *Evagrius and Gregory...*, 155.

⁹⁷ Cf. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1944); *Id. Le IV^e siècle...*, 1964a; Endre von Ivánka, *Plato christianus. La*

cual confluyen los intérpretes modernos que se basan en el prejuicio dualista que separa al cuerpo del alma y no logran comprender la auténtica relación corpóreo-espiritual propia de la mentalidad del siglo IV⁹⁸. Por su parte, Meis utiliza la afirmación de la paradoja del hombre para encontrar elementos que ayuden a una integración que resuelva el problema: la tensión entre el compuesto unificado y el arquetipo divino, el “*inesse* perijorético de lo divino en lo humano y de lo humano en lo divino”⁹⁹.

Cavarnos plantea la doble tensión existente en la época patristica frente a la realidad corporal, una más despreciativa y la otra más positiva, de la cual Gregorio sería uno de sus mejores representantes, al sostener que el cuerpo fue hecho para ser usado como instrumento del alma¹⁰⁰. Por otro lado, Corrigan, en el estudio antes aludido, desarrolla el sentido de alma, mente y cuerpo en la comprensión de Gregorio y Evagrio como autores principales del panorama intelectual del cuarto siglo¹⁰¹. Para este autor Gregorio ofrece una visión y comprensión profunda del cuerpo desde el punto de vista de la percepción activa y en términos de las funciones fisiológicas y psicosomáticas relacionadas entre sí¹⁰².

También el concepto de libertad de elección (*προαίρεσις*) es otro de los elementos de la perspectiva antropológica que debemos atender. Harrison plantea magistralmente la problemática de la interrelación entre libertad y gracia, la cual ha sido descuidada y subestimada por los estudiosos¹⁰³. Dal Toso señala que en el *In Cant.* este concepto aparece ligado a un contexto eclesial en donde el hombre se determina a sí mismo y en la práctica decide quién quiere ser¹⁰⁴. Un lugar especial en este pensamiento ocupa la relación libertad-

réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église (Paris: Presses Universitaires de France, 1990); Enrico Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa* (Milano: Vita e Pensiero, 1993).

⁹⁸ Cf. Corrigan, *Evagrius and Gregory...*, 50.

⁹⁹ Cf. Anneliese Meis, «La paradoja del Hombre, según Gregorio de Nisa», *Teología* 63 (1994): 7-35.

¹⁰⁰ Cf. John Cavarnos, «The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa», en *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, ed. por Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger y Uta Schramm (Leiden: Brill, 1976): 61-78.

¹⁰¹ Cf. Corrigan, *Evagrius and Gregory...*, 38-50.

¹⁰² Cf. Corrigan, *Evagrius and Gregory...*, 155.

¹⁰³ Cf. Verna Harrison, *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992).

¹⁰⁴ Cf. Giampietro Dal Toso, *La nozione di "proairesis" in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998), 112-118.

cuerpo, fundamentalmente a partir del concepto encerrado en el *Adversus Apolinarium*, que explicita que la carne es instrumento de la προαίρεσις¹⁰⁵. En este último punto, sin embargo, se advierte que en la investigación realizada con motivo de la presente monografía falta todavía un mayor desarrollo de esta vinculación en los estudios con respecto al pensamiento del Niseno. Kobusch, por otra parte, pone énfasis en las necesarias consecuencias morales que se derivan de la concepción metafísica de Gregorio, que depende de la concepción de libertad y virtud que se encuentran en Clemente alejandrino y Orígenes, en donde hay un mismo sentido de la moral, tanto para el hombre como para Dios: una manera unívoca de comprender la moralidad¹⁰⁶. Esta idea no deja de tener consecuencias problemáticas, ya que se convierte en cierto predeterminismo moral anulando el valor de la libertad de elección.

En definitiva, son evidentes las diferentes perspectivas que enfrentan a diversos autores sobre la cuestión antropológica del Niseno y las derivaciones que de esas interpretaciones singulares se siguen. Ello tiene que ver, fundamentalmente, con el enfoque que cada uno adopta, ya sea de tipo filosófico o teológico. En última instancia, se muestra con ello la complejidad de la temática abordada y sobre todo se puede percibir la ausencia de un mayor desarrollo del tema y su vínculo con lo eclesial.

Una excelente síntesis sobre la visión nisena del hombre hace Mateo-Seco, cuando dice:

(...) no parece correcto afirmar que la posición del Niseno ante la vida o las realidades materiales pueda comprenderse como una postura de desprecio o resentimiento (...) el hombre en razón de su corporeidad y su parentesco con la divinidad, es pieza clave del universo, es un microcosmos, máximo exponente del eros cósmico hacia la divinidad, confin de dos mundos: espíritu y materia (...) ¹⁰⁷

¹⁰⁵ Cf. Dal Toso, *La nozione di "proairesis"...*, 213-219.

¹⁰⁶ Cf. Theo Kobusch, «The Exegesis of the Song of Songs: a New Type of Metaphysics», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 163-164.

¹⁰⁷ Cf. Lucas Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología de san Gregorio de Nisa* (Pamplona: Eunsa, 1978), 211-212.

4.2.3. La mística

4.2.3.1. La doctrina místico-espiritual

Sobre la doctrina mística y espiritual del obispo de Nisa se ha escrito mucho y todo estudio serio sobre este autor necesariamente tiene que mencionar un referente ineludible en este punto: Jean Daniélou y su obra¹⁰⁸. Spira afirma que la enseñanza espiritual de Gregorio ha sido la fuente de inspiración del misticismo europeo¹⁰⁹. Maspero dice, con motivo de su introducción a la lectura teológica del *In Cant.*, que la dimensión mística del Niseno se entiende de manera continua con respecto a la gloria escatológica. Se trata de una introducción ontológica continua en Dios basada en la vida sacramental, que particularmente tiene en cuenta la iniciación cristiana y el ideal del llamado a la santidad propio del s. IV a través de la vida monástica¹¹⁰.

Frente al gran número de estudios dedicados a este tema particular vale la pena considerar la advertencia de Pachas Zapatas, quien sugiere no confundir el misticismo (desde una vertiente más gnoseológica de tipo neoplatónico) con una teología del misterio (desde una arista más antropológica y teológica con una perspectiva más bien bíblica)¹¹¹. El estudio de Dünzl contiene otro dato de especial relevancia en tanto elabora una rectificación significativa del concepto *μυστήριον* (misterio): al desprender este concepto de los parámetros subjetivistas, que comúnmente se aplican a la mística, se rescata su significado genuinamente bíblico¹¹².

Según Maspero la doctrina de la *ἐπέκτασις* (tensión o desarrollo hacia más allá) se convierte en el principio hermenéutico fundamental de todo el *Cantar* y de todo el mensaje

¹⁰⁸ Cf Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*

¹⁰⁹ Cf. Andreas Spira, «Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse : stabilité et instabilité dans la pensée grecque», en *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (III^e-XIII^e siècles)*. Paris, 9-12 mars 1981, ed. por Jean-Marie Leroux (Paris: CNRS Éditions, 1984): 289.

¹¹⁰ Maspero, «The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*», 3-5.

¹¹¹ Cf. José Antonio Pachas Zapata, *El misterio de Dios...*, 56.

¹¹² Franz Dünzl, *Braut und Bräutigam: Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993), 329-352.

cristiano del Capadocio¹¹³. Smith plantea que en el *In Cant*. Gregorio ha alcanzado el máximo desarrollo de la teoría sobre la ἐπέκτασις¹¹⁴. También se refiere a este tema Ramelli, quien encuentra una clara relación con el concepto de la ἀποκατάστασις de Orígenes, particularmente a partir de los términos del amor: ἀγάπη y ἔρωσ¹¹⁵. En este sentido realiza un buen aporte Toiviainen al mostrar cómo el placer corporal-espiritual actúa en el proceso epectático¹¹⁶. La doctrina de los sentidos tiene fundamental importancia y ese pensamiento heredado de Orígenes alcanza en el *In Cant*. un amplio desarrollo¹¹⁷. Franchi plantea una vinculación entre la *Vida de Macrina* y las *Homilías sobre el Cantar* de Gregorio sirviéndose de las nociones de ἔρωσ y ἀγάπη para identificar en Macrina a la esposa del *Cantar* como modelo de vida espiritual¹¹⁸.

Por otra parte son varios los autores que se han detenido a señalar la importancia de la valoración del deseo en la doctrina espiritual del obispo de Nisa¹¹⁹. Como anota Maspero, si bien es cierto que en muchos aspectos parece ser una dependencia del maestro alejandrino,

¹¹³ Cf. Maspero, «The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*», 5.; Ludlow, *Gregory of Nyssa...*, 125-134, ofrece un buen *status quaestionis* sobre el tema del progreso perpetuo.

¹¹⁴ Cf. Warren Smith, «Becoming Men, Not Stones: *Epectasy* in Gregory of Nyssa's *Homilies on the Song of Songs*», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 340-359.

¹¹⁵ Cf. Ilaria Ramelli, «Apokatastasis and Epektasis in Cant and Origen», 312-339; véase también el aporte de Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Amor», 73-82; Alain Durel, *Éros transfiguré. Variations sur Grégoire de Nysse* (Paris: Éditions du Cerf, 2007), 130-131.

¹¹⁶ Cf. Siiri Toiviainen, «Gregory of Nyssa on Bodily and Spiritual Pleasure in *In Canticum Canticorum*», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 517-526.

¹¹⁷ Cf. Moreschini, «Struttura, funzione e genere letterario delle *Omellie sul Cantico dei Cantici*», 67.

¹¹⁸ Cf. Roberta Franchi, «'Quel divino e puro amore dello sposo invisibile': Gregorio di Nissa, la Vita di Macrina e le Omelie sul Cantico dei Cantici», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 429-443.

¹¹⁹ Cf. Charles Bernard, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el espíritu* (Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1997), 232-233; André Ardouin, «El deseo de Dios en Gregorio de Nisa», *Cuadernos Monásticos* 63 (1982): 385-400; Martin Laird, «Under Solomon's Tutelage: The Education of Desire in the *Homilies on the Song of Songs*», en *Re-thinking Gregory of Nyssa*, ed. por Sarah Coakley (Malden-Oxford: Blackwell, 2003), 77-95; Alberto Capboscq, «¿Algo más que simplemente amar? Notas sobre el deseo en Gregorio de Nisa», *Cuadernos Monásticos* 149 (2004): 161-177; Mariette Canévet, «La nozione di desiderio nelle 'Omelie sul Cantico dei Cantici' di Gregorio di Nissa», en *L'Antropologia dei maestri spirituali*, editado por Charles Bernard (Milano: Edizioni Paoline, 1991).

Gregorio subvierte radicalmente la mística de la luz de Orígenes en una mística de la oscuridad basada en el apofatismo y la distinción radical entre el orden ontológico de la Trinidad y la creación. El verdadero núcleo ontológico intermediario es Cristo¹²⁰. En el *In Cant.* el camino de la espiritualidad tiene que ver con una contemplación que, dejando el molde origeniano, lleva a la unión y da paso “a una espiritualidad extática del amor, en una maravillosa fusión de posesión y deseo, de estabilidad y movimiento”¹²¹.

4.2.3.2. Espiritualidad y moral

Torres Moreno en su voluminoso estudio sobre el concepto de *areté* en el *De vita Moysis* de Gregorio plantea la continuidad-discontinuidad entre el pensamiento griego y el cristiano sobre la cuestión de la moral, por lo tanto se convierte en un texto marco sobre esta temática gregoriana¹²².

Maspero indica que en el *In Cant.* un tema que aparece como central es la perfección del ser humano. Y en vistas de ello se encuentra la impasibilidad del sujeto antropológico como una disposición indefectible. Y en donde el camino para adquirir ese perfeccionamiento es la humanidad de Cristo¹²³. En este sentido en el *In Cant.* existe una conexión entre la cuestión de la perfección humana, la historia salvífica y el lugar que ocupa la Iglesia que desemboca claramente en la vida moral¹²⁴, razón por la cual en el discurso del Niseno sobre el *Cantar* la virtud tiene un lugar privilegiado y profundo¹²⁵. Wenzel, por su parte, vuelve a plantear la problemática antagónica entre la perspectiva místico-espiritual y la ético-moral con la que diversos autores se han acercado al *In Cant.*¹²⁶, y entiende que Gregorio maneja

¹²⁰ Cf. Maspero, «The *In Canticum* in Gregory’s Theology: Introduction and *Gliederung*», 33.

¹²¹ *Ibid.*, 47.

¹²² Cf. Eduardo Torres Moreno, *Areté: La nobleza de vida. La interpretación teológica de la Vida de Moisés de San Gregorio de Nisa* (Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Theologiae, 2012).

¹²³ *Ibid.*, 32.

¹²⁴ *Ibid.*, 49.

¹²⁵ Cf. Hans Boersma, «Saving Bodies: Anagogical Transposition in St. Gregory of Nyssa’s *Commentary on the Song of Songs*», *Ex Auditu* 26 (2010): 186.

¹²⁶ Cf. Martin Wenzel, «Pursuing God: The Role of Virtue in Gregory of Nyssa’s *Homilies on the Song of Songs*», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 539.

un concepto de *virtud* fundamentalmente desde una perspectiva teológica. Y así, la virtud encuentra su enraizamiento con la cuestión de la divinización. Según él, no se trata de una espiritualización escapista, sino de una consideración realista de la corporalidad del mundo terrenal y de los seres humanos. De esta manera, la vida comunitario-ecclesial y sacramental de los cristianos tiene una especial importancia, ya que ella permite la entrada en el misterio del Cuerpo de Cristo¹²⁷. Para Maspero hay un claro equilibrio en el pensamiento de Gregorio en tanto sabe conjugar el elemento filosófico de la deificación a partir del concepto ontológico de relación y muestra que no se trata de un mero proceso de asimilación a lo divino, sino de una verdadera inhabitación. En este punto es importantísimo el rol que juega la virtud a través del amor¹²⁸.

En lo que se refiere a la perspectiva espiritual-moral, la cuestión de la ἀπάθεια (impasibilidad) tiene aristas complejas. Al comparar este concepto entre Evagrio Pónico y Gregorio, Corrigan sugiere que debe entenderse como purificación del corazón. De este modo, esta idea, que no tiene que ver con un concepto privativo al modo filosófico¹²⁹ ni debe ser entendido como una falta de sentimiento o apatía, una suerte de invulnerabilidad espiritual¹³⁰, permite comprender y alcanzar una vida superior por encima de los impulsos carnales. De acuerdo con Corrigan, la ἀπάθεια es una capacidad humano-divina que no es impulsada por una fuerza proveniente del objeto¹³¹.

Daniélou afirma que Gregorio no extirpa o aniquila las pasiones¹³². Para Canévet el Niseno utiliza el término en un plano moral como la lucha contra el pecado, pero también como el ideal de vida cristiano que permite regresar a la *parrhesía*, a ese sentimiento de familiaridad que confiere una conciencia pura en el diálogo con Dios¹³³. McCambley, muy influenciado por la idea estoica de la impassibilidad, señala el aspecto moral del pensamiento

¹²⁷ Cf. Wenzel, «Pursuing God: The Role of Virtue in Gregory of Nyssa's *Homilies on the Song of Songs*», 547-548.

¹²⁸ Cf. Giulio Maspero, «Deification, relation (schesis) and ontology in Gregory of Nyssa», en *Theosis/Deification: Christian doctrines of divinization, East and West*, ed. por John Arblaster y Rob Faesen, (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2018), 19-34.

¹²⁹ Cf. S. Lilla, *Diccionario patristico...*, s.v. «Apatheia», 163-165.

¹³⁰ Cf. Corrigan, *Evagrius and Gregory*, 53-72.

¹³¹ Cf. Corrigan, *Evagrius and Gregory*, 199.

¹³² Cf. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 92-103.

¹³³ Cf. M. Canévet, *Dictionnaire de spiritualité...*, s.v. «Grégoire de Nysse (saint)», 983.

de Gregorio en el *In Cant.*, y agrega que la ἀπάθεια debe ser entendida a la luz del cambio, progreso, amor y unión¹³⁴. En la línea de la impassibilidad como progreso en la virtud, pero siempre en el marco de la divinización, se inscribe Bonato, quien destaca la fuerte impronta estoica y neoplatónica de este concepto en el pensamiento del obispo de Nisa¹³⁵. Por su parte Mateo-Seco se encarga de enfatizar que la concepción sobre la impassibilidad en Gregorio es muy rica y matizada:

(...) es participación en la vida divina, restauración de la imagen perdida en el hombre por el pecado, imitación de Cristo, que nos convierte en imagen de la Imagen, (...) no es otra cosa que la vida de la cual se reviste el cristiano, sacramentalmente en el bautismo y ascéticamente en el esfuerzo constante por imitarlo¹³⁶.

El concepto gregoriano de deificación responde, según expresa Maspero, a una reformulación de la ontología clásica desde la clave relacional entre la creatura y las tres personas divinas y, por lo tanto, no se trata de una mera asimilación de lo humano a lo divino, sino de una inhabitación. Así este concepto permite mantener la distinción de las naturalezas y en él la virtud guarda un rol vinculado estrechamente con el don y el amor, en primer lugar, y no tanto con el mero esfuerzo humano¹³⁷. Bauerová, siguiendo a Florensky, destaca que para Gregorio de Nisa la deificación a través del Espíritu Santo no significa una descorporeización, sino una comprensión superior de la belleza de los cuerpos¹³⁸.

Con estos presupuestos es posible visualizar la íntima relación entre moral y espiritualidad que supone el concepto de corporalidad manejado por el obispo de Nisa. Esta vinculación no deja de tener sus complicadas interpretaciones que, en algunas ocasiones, se inclinan hacia un lado más humano y, en otras, hacia una perspectiva más divina. En todo

¹³⁴ Cf. Casimir McCambley, *Saint Gregory of Nyssa: Commentary on the Song of Songs* (Brookline: Hellenic College Press, 1987), 11.

¹³⁵ Cf. Antonio Bonato, «La cognoscenza mistica nelle *Omelle* sul *Cantico* di Gregorio di Nissa», *Teologia* 1 (2005): 59-63.

¹³⁶ Cf. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Apatheia», 121-125.

¹³⁷ Cf. Maspero, «Deification, relation (schesis) and ontology in Gregory of Nyssa», 27.29.33-34.

¹³⁸ Cf. Katerina Bauerová, «The Union of God and Humanity as an Iconic Path: Pavel Florensky and Louis-Marie Chauvet», en *Theosis/Deification: Christian doctrines of divinization, East and West*, ed. por John Arblaster y Rob Faesen (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2018), 154.

caso importa captar la complejidad del entramado relacional humano-divino y sus consecuencias para el conjunto comunitario-eclesial.

4.2.3.3. El lenguaje místico

Maspero es contundente al afirmar la intencionalidad que Gregorio tiene sobre la disposición teológica que busca el texto del *In Cant.*, basada en una transformación radical de la ontología por la revelación cristiana y no tanto en una estructura intelectual. La condición epistemológica esencial de ello, dice el estudioso italiano, pasa por la formulación apofática¹³⁹. Por su lado, Moreschini se inclina a señalar el papel que cumple el recurso apofático de tipo filosófico-gnoseológico y de corte platónico¹⁴⁰. Estas dos vertientes, claramente opuestas, no hacen más que replantear una antigua polémica sobre la experiencia, el lenguaje místico-religioso y el método utilizado por el Niseno, que proviene incluso de una controversia que planteó si era él o no el fundador de la teología mística¹⁴¹.

Curzel, en un estudio monográfico muy completo, realiza un análisis de la cuestión del lenguaje del Niseno y se refiere a la mediación de la mística particularmente en el camino de la dinámica amorosa que se da en *In Cant*¹⁴². Se debe tener en cuenta que el lenguaje apofático del Niseno nada tiene que ver con un método lingüístico propio como es la contribución posterior realizada por el Pseudo-Dionisio, según explica Mortley¹⁴³. El apofatismo del obispo de Nisa, según Laird, debe inscribirse en una categoría que él denomina *logophasis* que permite entender mejor la realidad del encuentro apofático. Eso mismo y de manera paradójica se manifiesta en el encuentro de los esposos: la esposa no se

¹³⁹ Cf. Maspero, «The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*», 3.

¹⁴⁰ Cf. Moreschini, «Struttura, funzione e genere letterario delle *Omellie sul Cantico dei Cantici*», 63-66.

¹⁴¹ Cf. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 7. Henri Crouzel, «Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente», *Revue d'ascétique et de mystique* 33 (1957): 189-202.

¹⁴² Cf. Chiara Curzel, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2015), 256-259.

¹⁴³ Cf. Raoul Mortley, *From Word to silence. Vol. II: The way of negation, Christian and Greek*, Bonn 1986, 171-191

queda sin palabras, sino que florece en el silencio y la alabanza¹⁴⁴. El lenguaje, a decir de Ojell, es un producto humano que nos sirve por su estructura intelectual-corpórea, o sea, como una realidad compuesta que oficia de mediadora. Lo que se expresa con palabras, según el pensamiento niseno, son construcciones mentales de una experiencia espiritual profunda y lo que permite hacer esa experiencia es la operación de Dios que interactúa con el hombre¹⁴⁵. Maspero afirma que existe una capacidad humana para acoger esa dinámica relacional y que es fundante de un lenguaje por el cual silencio y palabra son correlativas y se reclaman recíprocamente¹⁴⁶.

Harl rescata cómo el lenguaje corporal de la Biblia, al que se le aplica la exégesis espiritual realizada particularmente por los Padres griegos, permite la interiorización de los estados más profundos del hombre y sus impresiones. Por otra parte nunca se trata de una experiencia individual aislada; ella siempre está autenticada por la experiencia colectiva del pueblo de Dios¹⁴⁷. Canévet señala la confluencia del dato bíblico, de la exégesis de la época y el análisis del uso de los símbolos, rescatando sobre todo la fuerza del lenguaje en la hermenéutica gregoriana¹⁴⁸. Cornavaca intenta demostrar la intencionalidad protréptica en el *In Cant.*, en donde Gregorio asigna a su propia exégesis una función mediadora entre lo teológico-exegético propio de las Escrituras y el lenguaje simbólico, al modo de una protréptica divina¹⁴⁹. Ferrer, en su tesis doctoral, determina cómo el uso de las preposiciones en la composición de los verbos y sus implicancias semánticas en la obra de Gregorio de Nisa

¹⁴⁴ Cf. Martin Laird, «Apofasis and logophasis in Gregory of Nyssa's Commentarius in Canticum Canticorum» *Studia Patristica*, 37 (2001): 126-132.

¹⁴⁵ Cf. A. Ojell, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Teología apofática», 827-835.

¹⁴⁶ Cf. Maspero, *Essere e relazione*, 173.

¹⁴⁷ Cf. Marguerite Harl, «Le langage de l'expérience religieuse chez les pères grecs» *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 13 (1977): 5-34.

¹⁴⁸ Cf. Marianne Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Paris: Études Augustiniennes 1983).

¹⁴⁹ Cf. Ramón Cornavaca, «La intención protréptica en *Las Homilias sobre el Cantar de los Cantares* de S. Gregorio de Nisa», en *Estudios Patristicos*, ed. por Carlos Lasa (Villa María: Ediciones del IAPCH, 2004), 111-138.

son expresión de una experiencia espiritual¹⁵⁰. Garel, por último, rescata el valor simbólico de la experiencia espiritual en el pensamiento del Niseno¹⁵¹.

Por su parte, Canévet opina que Gregorio realiza una profundización la cuestión del lenguaje místico desde el ángulo de la filosofía del lenguaje. La autora francesa sugiere que la metáfora más querida por Gregorio es *tocar*; y que su método no es más que una trasposición de la dialéctica platónica, en donde la Escritura solo se usa como criterio de verdad, y que solo hay posibilidad de un lenguaje doctrinal y uno metafórico¹⁵².

En la línea de la filosofía del lenguaje y del aporte niseno se ha manifestado La Matina, diciendo que Gregorio tiene que forzar la lógica heredada de la tradición griega para aceptar y explicar el dato de la revelación bíblica en lo que se refiere principalmente a la relación entre las personas trinitarias y, por ende, su proyección sobre la relacionalidad entre los hombres¹⁵³. El lenguaje místico es profundamente paradójal, construido a partir de la percepción de los contrarios. En ese sentido Maspero dice: “La paradoja de la concepción nisena (...) se mueve entre los conceptos de presencia y trascendencia, unidos más allá de toda oposición por la concepción teológica de la participación”¹⁵⁴. En este sentido sería esperable que los estudios sobre el concepto de la paradoja en Gregorio de Nisa tuvieran un desarrollo mayor dada su importancia¹⁵⁵. Por ello resulta iluminador lo que Drobner manifiesta al respecto: “...el pensamiento analógico de Gregorio culmina, como se ha dicho en su teología trinitaria, lo que en el tomismo se llamará analogía entis”¹⁵⁶. Betz, como lo cita Ciraulo, realiza una conexión entre el pensamiento de Przywara sobre la *analogia entis* y el pensamiento de radical infinitud de Dios propia del pensamiento de Gregorio¹⁵⁷. En este

¹⁵⁰ Cf. Elisa Ferrer, «El uso de las preposiciones en la composición de los verbos y sus implicaciones semánticas en la obra de Gregorio de Nisa» (tesis doctoral, Universidad Nacional de Córdoba, 2011).

¹⁵¹ Cf. Giuseppe Ferro Garel, *Gregorio di Nissa: L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale* (Torino: Il Leone verde, 2004).

¹⁵² Cf. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 365-366.

¹⁵³ Cf. M. La Matina, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s. v. «Filosofía del lenguaje», 453- 463.

¹⁵⁴ G. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, «Can (In Canticum Canticorum)», 211.

¹⁵⁵ Véase, *infra*, p.69 ss

¹⁵⁶ H. Drobner, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, s.v. «Analogía», 93. G. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Analogía social», 94-102.

¹⁵⁷ Cf. Jonathan Ciraulo, «Divinization as christification in Erich Przywara and John Zizioulas» en *Theosis/deification. Christian doctrines of divinization east and west*, ed. por John Arblaster, Rob Faesen (Leuven, Paris, Bristol: Peeters, 2018), 109.

sentido el recurso de la analogía es indispensable, ya que permite partir de las realidades sensibles a las inteligibles, de la oposición de los contrarios al desvelamiento de la verdad, de la captación del ser al nuevo desasimiento que lleva a la unidad en la contemplación progresiva de la belleza¹⁵⁸.

De acuerdo con estas perspectivas un acercamiento a la realidad de la corporalidad eclesial supone mucho más que el mero recurso estilístico-lingüístico de una metáfora u otro recurso o estructura lógico-semántica; ella corresponde a una experiencia ontológica y teológicamente arraigada en la relación del binomio divino-humano que salvaguarda la realidad de la mística eclesial.

4.3. Síntesis

Atendiendo a los antecedentes de la problemática de la corporalidad eclesial en las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa percibimos un amplio e imbricado panorama. Varios autores intuyen la dimensión eclesiológica como una clave de acceso al pensamiento gregoriano, pero aún sin haber logrado una articulación teológica lo suficientemente sistemática que permita tener una visión más amplia. Los reportes académicos referidos a lo eclesiológico son escasos y mucho más aún los que estudian el tema eclesial dentro del *In Cant*.

Tanto el tema de la Iglesia como cuerpo y como esposa de Cristo y la tensión manifiesta entre lo corporal-carnal, vinculado con lo eclesial, están presentes en las *Homilías sobre el Cantar*. Por eso llama mucho la atención que un texto que comenta un epitalamio veterotestamentario y en el cual se identifica en muchas partes a la esposa no solo con el alma humana, sino con la Iglesia, haya sido tan poco estudiado desde la perspectiva eclesiológica. Por otra parte, constatamos que la problemática de la corporalidad en el pensamiento del Niseno aparece vinculada en los estudios referidos con los núcleos trinitarios, cristológicos, soteriológicos, protológicos-escatológicos, antropológicos y místico-espirituales. En todos los casos observados, el tema que perseguimos en este trabajo no aparece tratado de manera

¹⁵⁸ Puede verse un resumen en: H. Drobner, *Diccionario de San Gregorio de Nisa, s.v. «Analogía»*, 85-94.

explícita. El tema de la corporalidad en el Niseno ha sido ampliamente desarrollado desde la perspectiva cosmológica-antropológica. En la mayoría de los casos se percibe una acentuación manifiesta en las fuentes filosóficas del pensamiento gregoriano. Sin embargo, en menor medida se observan estudios que hagan referencia las perspectivas cristológicas y soteriológicas.

El concepto teológico de la corporalidad eclesial no es abordado propiamente en las investigaciones recientemente mencionadas. Al tratarse de una noción subyacente al pensamiento gregoriano se necesita una observación más atenta a las distintas conexiones que surgen desde ese nexo y los otros aspectos teológicos que abordan la perspectiva de la corporalidad. De particular relevancia notamos la vinculación que ese concepto tiene con respecto al dato cristológico y soteriológico a lo largo de todo el *In Cant*. Y muy ligado a lo soteriológico se encuentra lo eclesiológico en la obra del Niseno que analizamos. De hecho algunos estudios que hemos visto ponen en juego la función mediadora de la Iglesia y el lugar que ocupa la dimensión sacramental para la vida de la gracia.

Según se puede ver, entonces es necesario realizar una aproximación más sistemática al concepto teológico de corporalidad eclesial en el *In Cant*. Esto mismo requiere una reflexión teórica sobre el asunto que permita realizar una comprensión teológico-simbólica más allá de lo meramente filosófico. De esa manera es de esperar una nueva comprensión de la corporalidad que permita entender la articulación de los aspectos materiales, espirituales y de organicidad en lo que se refiere a lo eclesial. Esto significa una empresa ardua y compleja, ya que supone un entrelazamiento de varios ejes que es necesario tener en cuenta para lograr un acercamiento intelectual al problema. Una aproximación al valor teológico de la corporalidad eclesial en las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* de Gregorio permitirá entonces realizar un diálogo entre las diversas facetas teológicas y contribuir así al debate que se deriva del pensamiento gregoriano. Por eso este estudio pretende ser una contribución original a la teología a partir de la noción de corporalidad eclesial, recuperando y vinculando los principales reportes de otros aspectos teológicos de los estudios nisenos realizados hasta el presente.

5. Las Homilías sobre el Cantar de los Cantares

5.1. La exégesis judía y cristiana sobre el Cantar

En el ambiente judío del s. II se planteó una disputa por la canonicidad del libro del *Cantar de los Cantares* que fue resuelto con la Asamblea de la Yabneh (entre 80 y 117)¹⁵⁹. A partir de ese momento se optó en el rabinismo por la interpretación alegórica. El sentido lírico, alegórico y sagrado del *Cantar* ha sido defendido desde el rabino Aquiba (50-135) hasta la sinagoga de nuestros días¹⁶⁰. Por otra parte es llamativo que el texto del *Cantar* no aparezca citado en el Nuevo Testamento. Esto ha dado lugar a una hipótesis sostenida por varios autores, según la cual los textos del *Cantar* estarían en el trasfondo de algunos elementos y personajes del cuarto evangelio al modo de una matriz escriturística¹⁶¹. Si bien

¹⁵⁹ Para un mayor desarrollo puede verse Cortesi, *Le omelie...*, 35-54

¹⁶⁰ Cf. Raphael Loewe, «The Jewish midrashim and patristic and scholastic exegesis of the bible», *Studia Patristica* 1 (1957); Ephraim Urbach, «The homiletical interpretations of the sages and the expositions of Origen on canticles and the Jewish-Christian disputation», *Scripta Hierosolymitana*, 7 (1961): 79-149; Raphael Loewe, *Apologetic motif in the Targum to the Song of Songs* (Cambridge: Biblical Motif, 1966): 159-196; Reumen Kimelman, «Rabbi Yohanan an Origen on the Song of Songs. Third-century Jewish-Christian disputation», *Harvard Theological Review* 73(1980): 567-595; Frédéric Manns, «Une tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques D'Origène», *Antonianum* 65 (1990): 3-22; Jean Pierre Sonnet, «Figures (anciennes et nouvelles) du lecteur du Cantique des Cantiques au livre entier» *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991): 75-86; Richard Norris, «The soul takes flight: Gregory of Nyssa and the Song of Songs», *Anglican Theological Review* 80 (1998): 517-532; Paul Ricoeur, «La métaphore nupcial», en *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, ed. por André La Cocque y Paul Ricoeur, (Barcelona: Herder, 2001): 275-311; Jesús Luzárraga, «El Cantar de los Cantares en el Canon bíblico», *Gregorianum* 83, I (2002): 5-63; Jean-Mariae Auwers, André Wénin, «Problèmes herméneutiques dans l'interprétation du Cantique des cantiques» *Revue Théologique de Louvain* 36-3 (2005): 344-373; Brendan Mc Convery, «Hippolytus' Commentary on the Song of Songs and John 20. Intertextual reading in early Christianity» *Irish Theological Quarterly*, 71 (2006): 211-222; Lorenzo Perrone, «The bride at the Crossroads Origen's Dramatic Interpretation of the Song of Songs», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 82/1 (2006): 69-102; Laura Lieber, *A Vocabulary of desire. The Song of Songs in the Early Synagogue* (Leiden: Brill 2014).

¹⁶¹ Cf. Gaetano Lettieri, «Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei Cantici dal Vangelo di Giovanni ad Agostino» en *Il Cantico dei Cantici nel medioevo*, ed. Por Rossana Guglielmetti, (Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2008): 3-90. Giovanni Garbini, *Cantico dei cantici*, (Brescia: Paideia, 1992): 334-337. Anne Marie Pelletier, *El Cantar de los cantares*, (Navarra: Verbo Divino, 1995), 31. André Feuillet, «Le Cantique des cantiques et la tradition biblique», *Nouvelle Revue Théologique*, 74 (1952): 706-733. André Feuillet, «Les épousailles messianiques et les références au Cantique des cantiques dans les évangiles synoptiques», *Revue Thomiste*, 84 (1984): 181-211. André Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, (Paris: Gabalda, 1972): 218-233. André Feuillet, «La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la christophanie de Jo 20,11-18», en *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts Au Pere Henri de Lubac*, (Paris: Aubier, 1963): 93-112. André Feuillet, «Les épousailles du Messie. La

hay otros estudios que se oponen a esta perspectiva¹⁶², se puede afirmar que existe una interesante preocupación por vincular estos dos textos bíblicos tan diferentes entre sí, tanto por la época en que vieron la luz, como por el género literario al cual pertenecen.

Por otro lado, el *Cantar* pudo haber sido recitado en la Pascua del primer siglo como en el período rabínico posterior. Ya que el *Cantar* es uno de los *Megilloth*, o sea uno de los cinco rollos que se leen en las fiestas judías (tradicción que se consolidó solo a partir del siglo V-VI). Pero existen imprecisiones sobre el uso litúrgico de los textos de las primitivas fiestas cristianas. Lo mismo se podría decir de los ambientes judíos de aquella época. Por lo tanto no es posible afirmar que había una prueba litúrgica con evidencia cierta de lectura en las celebraciones de finales del siglo I y comienzos del siglo II. También se podría decir que el *Cantar* funcionaba como texto evocado contraculturalmente o desde una postura antisocial de la comunidad del cuarto Evangelio¹⁶³. Pero una comunidad que se había separado abiertamente de la sinagoga no tendría la necesidad de un lenguaje que no fuera lo suficientemente claro frente al judaísmo. Pero, por otra parte, se debe afirmar que existe la posibilidad de que hubiera entonces expresiones encriptadas o metafóricas que podrían haber sido instrumentadas frente a las comunidades gnósticas o esenias de la época. De por sí faltan elementos que permitan realizar tales aseveraciones de manera más objetiva y crítica.

La controversia sobre la supuesta canonicidad del *Cantar* estuvo planteada en torno al giro “si mancha las manos” (sacralidad positiva). Los libros sagrados marcan (“manchan”),

Mère de Jésus et l'Église dans le Quatrième Évangile» en *Revue Thomiste*, 86 (1986): 357-391. André Feuillet, «Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine» en *Revue Thomiste*, 75 (1975): 358-394. Michel Cambe, «L'influence du Cantique des cantiques sur le Nouveau Testament», en *Revue Thomiste*, 62 (1962): 5-25; Jacques Winandy, «Le Cantique des cantiques et le Nouveau Testament», en *Revue Biblique*, 71 (1964): 161-190. Juan, Mateos - Juan, Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 2º ed. (Madrid: Cristiandad 1992) falta pag. Secundino Castro Sanchez, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético existencial*, 4º ed. (Madrid: Desclée de Brouwer, 2001) falta pag.; Jesús Luzárraga, «El nardo y la Sulamita en la unción de Maryam (Jn 12,1-8)», en *Gregorianum*, 83, 4 (2002): 679-715. Ann Winsor, *A King is bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel*, (New York: Peter Lang, 1999).

¹⁶² Cf. Raymond Brown, *El Evangelio según Juan XIII-XXI*, (Madrid: Cristiandad, 2000):1442-1443. Gianfranco, Ravasi, *Il Cantico dei cantici, comentario y actualización* (Bologna: EDB, 1992), 723-724. Orígenes, *Cantico dei Cantici*, ed. Manlio Simonetti (Milano: Fondazione Lorenzo Valla e Mondadori, 1998), XIII. Mercedes Navarro Puerto, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12, 1-8*, (Navarra: Verbo Divino, 1999), 226.

¹⁶³ Cf. Winsor; *A King is bound...*, 75-90.

por eso hay que protegerlos de un mal uso. Para la sinagoga fue su valor religioso (alegórico) el que le dio sentido, más bien intertextual, dejando intacto el sentido básico: las sendas del amor¹⁶⁴. A partir de esa preocupación por preservar su interpretación (buen uso) surge la glosa patrística. Cerca del año 125 aparece una mera aplicación en las Odas de Salomón, en donde se atribuye a Cristo el título de “amado”. Tertuliano habla de Cristo como el “esposo” y así con otras breves alusiones. Recién a partir de Hipólito, Orígenes y Gregorio de Nisa, se dan los comentarios acerca este epitalamio veterotestamentario con una hermenéutica alegórico-simbólica. Se conocen también interpretaciones literalistas realizadas por Diodoro de Tarso, Cirilo de Jerusalén, Filastrio y Giovaniano de estilo mucho más sencillo¹⁶⁵. Teodoro de Mopsuestia lo interpretó literalmente como una expresión poética de Salomón para con su esposa, la hija del faraón, a quien quería consolar por el desprecio que recibió de parte de las jerosolimitanas por su negrura.

Dentro de la tradición patrística el testimonio más antiguo que se encuentra sobre el *Cantar* es la obra de Hipólito de Roma, de la cual se conservan fragmentos de los tres primeros capítulos¹⁶⁶. Fue Orígenes quien escribió el comentario más influyente en la antigüedad cristiana (se conserva incompleto, solo cuatro libros hasta Ct 2,15 y dos homilías)¹⁶⁷. Dice Simonetti: “...si hay un libro de la Sagrada Escritura que necesariamente exige, en sentido cristiano, una interpretación de tipo alegórico es el Cantar de los Cantares”¹⁶⁸. En la actualidad se discute sobre el valor de la exégesis patrística frente a los diferentes métodos de los cuales se sirve la exégesis contemporánea¹⁶⁹. Justamente el carácter

¹⁶⁴ Cf. Jesús Luzárraga; «*El Cantar de los Cantares...*», 5-63.

¹⁶⁵ Cf. Moreschini, «*Struttura, funzione e genere letterario delle Omelie sul Cantico dei Cantici*», 73.

¹⁶⁶ Cf. Pietro Meloni, «Ippolito e il Cantico dei Cantici», *Augustinianum*, 13 (1977): 97-120. Manlio Simonetti, «Nuova proposta su Ippolito», *Augustinianum* 36 (1996): 13-15. Cortesi, *Le omelie...*, 41-46.

¹⁶⁷ Cf. Orígenes, *Comentario al Cantar*, 22-31. Orígenes, *Homilías sobre el Cantar de los cantares*, trad. por Samuel Fernández Eyzaguirre (Madrid: Ciudad Nueva, 2000), 5-37.

¹⁶⁸ Cf. Orígenes, *Comentario al Cantar...*, 22.

¹⁶⁹ Al respecto dice R. Wright: “...Los escritores de este período primitivo de la historia cristiana creyeron que Dios todavía les estaba hablando en la Escritura cuando la estudiaban orando y escribían sobre ella. El método histórico-crítico de investigación bíblica, en general tiende a situar el significado real de la Escritura sólo en un pasado académico y no dentro de la tradición interpretativa más amplia de la Iglesia. (...) Con demasiada frecuencia los comentarios bíblicos modernos ven necesario insistir en la lejanía cultural y cronológica que existe entre aquella época y ésta, fijándose demasiado en los lejanos orígenes textuales o en el presente inmediato y optando por ignorar los siglos de fundación y de desarrollo”.

simbólico y metafórico del *Cantar* permite realizar este cuestionamiento, ya que para muchos eruditos modernos las conclusiones de los Padres de la Iglesia se han extralimitado en la interpretación del sentido del texto. Aparte de Gregorio otros autores comentan el *Cantar* en la más viva tradición espiritual cristiana, entre ellos: Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Gregorio Magno, Nylo de Ancira, Máximo el confesor, Bernardo de Clairvaux, Guillermo de Saint Thierry, Gregorio Palamás, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Este libro del Antiguo Testamento actualmente sigue siendo objeto de estudios que resaltan su valor poético y amoroso¹⁷⁰.

Concluimos este apartado con las siguientes palabras de Benedicto XVI en su encíclica sobre el amor:

Por eso podemos comprender que la recepción del *Cantar de los Cantares* en el canon de la Sagrada Escritura se haya justificado muy pronto, porque el sentido de sus cantos de amor describe en el fondo la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios. De este modo, tanto en la literatura cristiana como en la judía, el *Cantar de los Cantares* se ha convertido en una fuente de conocimiento y de experiencia mística, en la cual se expresa la esencia de la fe bíblica: se da ciertamente una unificación del hombre con Dios –sueño originario del hombre–, pero esta unificación no es un fundirse juntos, un hundirse en el océano anónimo del Divino; es una unidad que crea amor, en la que ambos –Dios y el hombre– siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa¹⁷¹.

5.2. Elementos para una hermenéutica del *In Cant.* de Gregorio de Nisa

5.2.1. Generalidades

El *In Cant.* Es una de las obras más extensas de Gregorio: consta de un prólogo y quince homilías dedicadas a la interpretación del *Cantar* hasta 6, 8-9c. Los comentarios de

(Thomas Oden e Robert Wright, eds., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares* (Madrid: Ciudad Nueva 2008), 42-43. Un buen *status quaestionis* sobre el tema puede verse en: Jean Marie Auwers, «Anciens et modernes face au Cantique des Cantiques un impossible dialogue?», en *Congress Volume Leiden 2004*, ed. por André Lemaire (Leiden – Boston: Brill, 2006), 235-253.

¹⁷⁰ Cf. Jean-Emmanuel de Ena, *Sens et interpretations du Cantique des Cantiques. Sens textuel, sens directionnels et cadre du texte* (Paris: Cerf, 2004). Carlo Rocchetta, *Il Cantico dei Cantici. Polifonia di tenerezza sponsale* (Bologna: EDB, 2016).

¹⁷¹ Cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est* (25 diciembre 2005), Carta encíclica sobre el amor cristiano, en AAS 98 (2006), 10.

las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* y los del *Eclesiastés* comienzan por el principio del libro bíblico y parecen estar inconclusos, es decir, interrumpidos en un momento determinado. Las razones son desconocidas, el mismo Gregorio admite en el prólogo que la interpretación espiritual (θεωρία) que hace del *Cántico* solo ha llegado a la mitad y que, si Dios le hubiera concedido tiempo y tranquilidad, habría alcanzado un mayor desarrollo (cf. *In Cant.* prólogo, 13, 18-21). Con respecto a esto, Dünzl afirma que la conclusión de la decimoquinta homilía está constituida por una presentación de la unidad escatológica de la naturaleza humana, por lo que es difícil imaginar cómo habría continuado la exégesis, ya que se supone que el Niseno concluyó allí su interpretación¹⁷².

5.2.2. Datación y lugar de composición

La obra de Gregorio de Nisa es abundante y su datación, dificultosa¹⁷³. Con respecto a las *Homilías sobre el Cantar* se puede observar que han sido elaboradas sobre todo después de un largo debate que supuso el fin de la controversia arriana y el comienzo de la difusión del apolinarismo¹⁷⁴. Con respecto al tiempo en que fue escrito el *In Cant.* Moreschini se encarga de aclarar que se trata de una obra tardía que contiene datos, a los cuales se alude en el *De Vita Moysis*¹⁷⁵. Este argumento se apoya fundamentalmente en lo expresado por Dünzl, para quien las *Homilías* deberían ser ubicadas entre los años 391 y 394 de nuestra era, por lo cual la *Vida de Moisés* sería un escrito anterior a las *Homilías sobre el Cántico*¹⁷⁶.

Pero lo más difícil de dilucidar sigue siendo el lugar en donde este comentario bíblico fue escrito. Daniélou se inclina por Constantinopla, dado que el carácter ascético-espiritual que predomina en el *In Cant.* es distinto del acento moral de los escritos gregorianos que son propios del período de su sede nisena¹⁷⁷. Cahill contesta que, según el prólogo de la obra, su

¹⁷² Cf. Dünzl, *In Canticum Canticorum Homiliae*, 47.

¹⁷³ Cf. P. Maraval, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Cronología de las obras», 265-284.

¹⁷⁴ Para el contexto histórico y cultural en el que se desarrolla esta obra de Gregorio, véase Cortesi, *Le omelie...*, 9-33.

¹⁷⁵ Cf. Moreschini, «Struttura, funzione e genere letterario delle *Omelie sul Cántico dei Cantici*», 54.

¹⁷⁶ Cf. Dünzl, *Braut und Bräutigam...*, 32; *id.* «Gregor von Nyssa's *Homilien Zum Canticum* auf dem Hintergrund seiner *Vita Moysis*», *Vigiliae Christianae* 44 (1990): 371-381.

¹⁷⁷ Cf. Jean Daniélou, «La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse», *Studia Patristica* 7 (1966): 168.

comentario se debe a un pedido de Olimpias¹⁷⁸, probablemente enviado desde Constantinopla a Nisa después del 385, cuando ya Gregorio es menos influyente en la capital imperial¹⁷⁹. En esta misma línea se ubican Dünzl¹⁸⁰, May¹⁸¹ y Maraval¹⁸². Moreschini refuerza esta última probabilidad por el hecho de que *In Cant.* XIV, 404.13-406.6 se ensalce el valor ético de la virginidad en la figura de Tecla (personaje muy apreciado sobre todo en Capadocia)¹⁸³.

5.2.3. Destinatarios

Los destinatarios de las homilías son un público variado de acuerdo con lo que podría existir en una población pequeña como era Nisa y sus alrededores en la Capadocia, muy diferente al que se encontraba en la Constantinopla imperial de la época¹⁸⁴. Moreschini afirma que se trata de un auditorio promedio en el que se puede distinguir, al menos, dos niveles de oyentes. Por un lado, una masa más bien popular y menos instruida que está lejos de comprender sutilezas y necesita una explicación más sencilla del texto sagrado y que tiene gran aprecio y veneración por las tradiciones religiosas populares como es el caso de la devoción capadocia a Santa Tecla. Por otro lado, una audiencia con una mayor formación intelectual, capaz de comprender ciertas doctrinas filosóficas sintetizadas por el Niseno y que puede captar ciertos refinamientos literarios. Podría tratarse de los monjes que habitaban las afueras de la población y asistían a la predicación del obispo de Nisa.

¹⁷⁸ Olimpias era una viuda perteneciente a la aristocracia de Constantinopla en los tiempos de Teodosio y que luego fue diaconisa. Sobre ella puede verse: Cortesi, *Le omelie...*, 20.

¹⁷⁹ Cf. J. B. Cahill, «The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs», *Journal Theological Studies*, 32 (1981): 447-460.

¹⁸⁰ Cf. Dünzl, *Braut und Bräutigam...*, 33-34.

¹⁸¹ Cf. G. May, «Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa», en *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, ed. por Marguerite Harl (Leiden: E. J. Brill, 1971).

¹⁸² Cf. P. Maraval, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Cronología de las obras», 204-208.

¹⁸³ Cf. Moreschini, «Struttura, funzione e genere letterario delle *Omelie sul Cantico dei Cantici*», 54-55.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 55-58.

5.2.4. Género literario

La *Redaktionsgeschichte* del *In Cant.* es compleja y no del todo resuelta. Ya con ello se percibe la dificultad de determinar su propio género literario. Varios estudios se han dedicado a este punto, pero de manera breve o fragmentaria¹⁸⁵. Por otra parte, una dificultad con la cual se enfrenta el estudioso es el hecho de que todavía no exista una investigación apropiada sobre el género homilético en la época patrística que describa sus características particulares. En todo caso se puede decir que son discursos pronunciados en el ámbito sacro con motivo de alguna celebración litúrgica, probablemente para el tiempo pascual, que fueron registradas por taquígrafos y luego retocadas por su autor según el procedimiento común en la época. Con ello es verosímil que el mensaje oral haya sido modificado al ser corregido por el autor¹⁸⁶. El mismo Gregorio se refiere a este procedimiento en su prólogo (cf. *In Cant.* prol., 13. 9-20).

Al tratarse del género homilético, el obispo de Nisa realiza comentarios a citas de la liturgia que son parte de la experiencia vital que realizaban los creyentes en cada celebración. Por lo tanto, en la exégesis del *In Cant.* no se puede dejar de lado el contexto mistagógico y sacramental de la iniciación cristiana, en donde la relación Bautismo-Eucaristía es ineludible. Y junto con este aspecto, como todos los autores patrísticos, parten del principio de la actualidad de la revelación¹⁸⁷. De acuerdo con este presupuesto, el Niseno invita a hacer experiencia profunda de ella participando del evento que ha sido enunciado, en lo que puede decirse que se trata de una exégesis actualizante¹⁸⁸.

¹⁸⁵ La obra de Bernardi es muy buena en cuanto a datos históricos o de contenido pero no tanto a lo retórico-literario. Spira, brevemente se dedica a las características del discurso religioso. Vinel se ha detenido sobre los aspectos más literarios con motivo de las homilías sobre el *Eclesiastés*. Mosshammer hace un breve resumen de las homilías del Niseno pero deja afuera algunas. Cf. Jean Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968). Andreas Spira, «Volkstümlichkeit und Kunst in der griechischen Väterpredigt des 4. Jahrhunderts», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 35 (1985): 55-73. Françoise Vinel, ed., *Grégoire de Nysse, Homélie sur l'Ecclésiaste* (Paris: Edition du Cerf, 1996): 25, 38. Alden Mosshammer, «Gregory of Nyssa as Homilist», *Studia Patristica*, 37 (2001): 212-239.

¹⁸⁶ Cf. Moreschini, «Struttura, funzione e genere letterario delle *Omélie sul Cantico dei Cantici*», 58.

¹⁸⁷ Cf. Vincenzo Bonato, *L'amico della parola. La spiritualità biblica di Gregorio di Nissa* (Milano: San Paolo, 2014), 63-66.

¹⁸⁸ Cf. Michael Fiedrowicz, *Teologia dei Padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede* (Brescia: Queriniana, 2010): 110.

Hay una estructura común a las quince homilías: un prefacio propio, luego un pequeño resumen del tema anterior antes de pasar al nuevo y muchas veces se repite un tema dentro del cuerpo textual, con una doxología final; salvo la *Homilía* I, 4-32, que trata los mismos temas que Orígenes en su prólogo y es más parecida a un comentario¹⁸⁹. Algunos recursos propios del lenguaje coloquial se pueden ver en su uso, por ejemplo la repetición parafrástica de cada uno de los versículos bíblicos que luego acomoda según su interpretación espiritual; el modo de interponer preguntas dirigidas a los personajes (en particular el novio y la novia) y las exhortaciones al público; el pasaje de la tercera persona indefinida a la primera persona del plural. Estos tipos de recursos oratorios, según Moreschini, son cercanos al discurso sofístico propio de aquel que busca lograr la persuasión del oyente¹⁹⁰.

Por otra parte es ineludible la intencionalidad didáctica que manifiestan estos escritos, algo que podríamos considerar como un rasgo propio del carácter homilético del texto. Ello se percibe sobre todo en la necesidad de explicar algunos temas que no siempre tienen una directa relación con un texto bíblico y que es inevitable explicitar cuando los oyentes provienen de un sector intelectualmente poco instruido. Por eso, la utilización de ciertas nociones de la ciencia popular que generalmente introducen y comunican un significado ético permite establecer una conexión con el contenido del texto. Así, Gregorio se refiere a temáticas de zoología, botánica y medicina¹⁹¹. Moreschini afirma categóricamente que en estas homilías se encuentran las más importantes y significativas enseñanzas filosóficas y teológicas de Gregorio mediadas por la forma oral, es decir, no son discutidas *in extenso* al modo de un tratado¹⁹². De ello deriva, de alguna manera, el carácter recapitulador y sintético que tiene el pensamiento gregoriano en el *In Cant*.

¹⁸⁹ Cf. Moreschini, «Struttura, funzione e genere letterario delle *Omellie sul Cantico dei Cantici*», 59-60.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 60.

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, 60-62.

¹⁹² Cf. *Ibid.*, 63-68.

5.2.5. Método exegético

Gregorio explica desde una síntesis admirable su método hermenéutico en el prólogo del *In Cant.*, convirtiéndose en el criterio de lectura para la obra estudiada. Allí mismo explica que se trata de una exégesis espiritual que es capaz de desentrañar el sentido místico de la Escritura (θεωρία). Para el Niseno la interpretación espiritual es una exégesis conforme al Logos-Cristo, no se trata simplemente de una interpretación alegórica (más de corte helenizante) sino que implica comprender tipológicamente la Escrituras como profecía de Cristo y esperanza escatológica desde una estructura metafísico-sacramental. Una comprensión espiritual-simbólica va más allá de una lectura alegórica. Los paganos leían alegóricamente los mitos (Porfirio) y la alegoría que tiene un sentido oculto es accesible solamente para los iniciados (gnósticos) pero siempre desde una perspectiva muy humana. En cambio la novedad de la exégesis cristiana es la tipológica que se comprende fundamentalmente desde la perspectiva de la revelación del misterio divino y que se fundamenta en Cristo-Logos, inspirada por el Espíritu Santo y entregada a todos los hombres para su salvación. Además esta forma de comprender permite una mejor edificación para la vida cristiana¹⁹³.

Gregorio se inspira en la exégesis del Comentario al Cantar de Orígenes, pero frente a él conserva mucha libertad, puesto que introduce incluso algunas diferencias. En su Comentario el maestro alejandrino logra articular ejes tanto filosóficos como teológicos para una síntesis básica que no solo se constituye en fundamento para el trabajo del Niseno, sino

¹⁹³ Cf. Daniélou, *L' être et le temps...*, 1-17. Guido Gargano, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico* (Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1981). Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*. Manlio Simonetti, *Lettera e/o alegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Roma: Inst. Patristicum Augustinianum, 1985): 5-156. Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*. 2vol. (Leiden: Brill, 2004), 206-242, 753-767. Hans Boersma, *Nouvelle Théologie and Sacramental ontology: a return to mystery* (Oxford: University Press, 2009), 168-190. Manlio Simonetti, «Gregorio di Nissa interprete del Cantico dei Cantici», en *Gregory of Nyssa In Canticum Cantorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 137-154. Por otra parte se agradece las oportunas sugerencias realizadas por Miguel Brugarolas en lo que se refiere a la exégesis tipológica de Gregorio.

que permite apreciar también los matices propiamente gregorianos¹⁹⁴. Teniendo en cuenta cierta dependencia de una exégesis de cuña filoniana-origenista, aunque reelaborada, observamos en el texto gregoriano una visión de conjunto clara pero no exenta de complejidades. La continua y detallada confrontación, versículo por versículo, de las diversas interpretaciones proyecta un cuadro nítido de aspectos. Frente a este panorama hermenéutico, sin embargo, no podemos dejar de mencionar la total extrañeza que provocan las modernas interpretaciones que se realizan desde el método histórico-crítico sobre la exégesis gregoriana¹⁹⁵. Para Simonetti el obispo de Nisa simplifica de manera radical la exégesis alejandrina y dista mucho de la cuidada atención que brinda Orígenes al texto mismo. Según este estudioso existen muchas anomalías y descuidos en la traducción que el Niseno no tuvo en cuenta¹⁹⁶. Si bien es cierto que se encuentran algunas dificultades en el texto mismo, este parece ser un juicio demasiado taxativo que no tiene en cuenta el entramado de datos bíblicos, filosóficos y culturales que Gregorio maneja y que redundan en una potente exégesis propia de inspiración simbólico-espiritual.

Las fuentes literarias profanas, que registra la edición crítica de las homilías a cargo de Langerbeck, merecen aquí una mención aparte. Estas enuncian datos y aspectos, a primera vista, de gran variedad, pero que, sin embargo, pronto se ordenan como ejes principales, propios del pensamiento de los autores clásicos como Platón, Aristóteles, los Estoicos o Plotino. De tal modo emerge un encuadre subyacente que ilumina la proyección connatural del ser humano hacia un más allá del ser que se encuentra anticipada en la misma estructura óptica del hombre. Harl señala que la extensa referencia a citas de filósofos que trae la edición ha dado lugar a sospechas en las interpretaciones. Por lo que se ha redundado muchas veces en la consideración de que hay un pensamiento demasiado helenístico en Gregorio, mientras

¹⁹⁴ Cf. Roberta Placida, «La Presenza di Origene nelle Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa», *Vetera Christianorum*, 34 (1997): 33-4. Anneliese Meis, «Das Paradox of Menschen im Canticum-Kommentar Gregors von Nyssa und bei Origenes», en *Origeniana Septima Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, ed. por Wolfgang Bienert – Uwe Kühneweg (Leuven: Peeters, 1999): 468-496. Franz Dünzl, «Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 36 (1993): 94-109

¹⁹⁵ Cf. Cf. Dünzl, «Formen der Kirchenvater-Rezeption...», 161-181.

¹⁹⁶ Cf. Cf. Simonetti, «Gregorio di Nissa interprete del Cantico dei Cantici», 137-154. Llama la atención en este artículo la poca bibliografía secundaria utilizada y que reduce la confrontación de los datos brindados por el autor de este trabajo.

que debemos decir que su estructura mental ya está integrada en una matriz cristiana¹⁹⁷. El obispo de Nisa lee las Escrituras prevalentemente con una sensibilidad de pensador cristiano que desea tomar de ella el significado sapiencial y místico conectado con la dimensión moral¹⁹⁸.

El obispo de Nisa durante el curso de su demostración parece seguir el criterio de la acumulación de los testimonios de las Escrituras y la evocación de un texto que, a veces, puede estar lejos del significado del *Cántico*, pero que, en su opinión, agrega evidencia a su manifestación¹⁹⁹.

Hay intentos de demostrar un plan teológico en el *In Cant.* según el cual ciertas homilías se agruparían en torno a temas teológicos específicos. Esto significaría un alto grado de abstracción. No obstante, una mayor atención a la argumentación propia de este texto demuestra que, pese a toda teología, la obra es un comentario a un texto bíblico, no planificado de forma sistemática. Son los versos del *Cantar* y su secuencia, que determinan la argumentación, porque el intérprete pone el texto en interrelación con sus ideas teológicas. Sin embargo, Gregorio tiende a dar preferencia al proceso hermenéutico de tipo místico-espiritual y no al literal, aunque respeta profundamente el sentido literal del texto. El sentido espiritual no implica arbitrariedad, sino que presupone el texto bíblico como base y fija las correspondencias entre el texto y su interpretación. Esto significa que hay que seguir la estructura del sentido del texto, de tal manera que este se abre en un significado nuevo. Es evidente que en una trasposición como esta se perciben diferentes posibilidades de interpretación. Pero esto no cambia en nada la relación principal que tiene la construcción místico-simbólica con su fundamento bíblico. Maspero, se anima a señalar de manera resumida las temáticas que atraviesan fundamentalmente las quince *Homilías sobre el Cantar* y logra expresar muy sintéticamente la riqueza del contenido teológico fundado en el ritmo

¹⁹⁷ Cf. Marguerite Harl, «Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans les *Orationes in Canticum canticorum*», en *EPMNHNEYMATA. Festschrift für Hadwiga Hörner zum sechzigsten Geburtstag*, ed. Herbert Heisenberg (Heidelberg: Winter, 1990): 117-131. Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica* (Brescia: Morcelliana, 2004): 571-615.

¹⁹⁸ Cf. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique...*, 351-352.

¹⁹⁹ Cf. Moreschini, «Struttura, funzione e genere letterario delle *Omellie sul Cantico dei Cantici*», 73.

epectático y su respectivo espíritu apofático como criterios hermenéuticos para su correspondiente estructuración²⁰⁰.

5.2.6. *Influencia posterior*

Cassin realiza un gran aporte a la historia de la recepción del texto gregoriano estudiado que se convierte en un punto de referencia, aunque restringido ya que está inacabado. La recepción directa en manuscritos y cadenas exegéticas todavía debe ser revisada e integrada²⁰¹. Mayor dificultad se haya en la antigüedad tardía, ya que la predominancia en la citación de las obras del Niseno es alcanzada por las obras de carácter doctrinal. En la Edad Media comienza un gran florecimiento y redescubrimiento del *In Cant.*, sobre todo con la integración de textos en las cadenas exegéticas y la tradición monástica²⁰².

6. Metodología

6.1. Presupuestos de análisis

Con la presente investigación intentamos hacer una aproximación al valor teológico del concepto de corporalidad eclesial²⁰³. Intentamos indagar y desentrañar una noción

²⁰⁰ Cf. Maspero, «The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*», 5-25.

²⁰¹ Cf. Matthieu Cassin, «D'Origène à l'édition de 1615: sources et postérités des *Homélies sur le Cantique* de Grégoire de Nysse» en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018): 108-109.

²⁰² Cf. Anneliese Meis, «El ocultamiento de Dios en los Comentarios al Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa y Pseudo-Dionisio Areopagita», *Studia Patristica*, 37 (1999):194-206. José Pachas Zapata, «Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Eriúgena: aproximación a partir del Periphyseon», *Teología y Vida*, 45 (2004): 539 -563. Terttu Haikka, «Gregory of Nyssa's Canticum behind the Akathistos Hymn?», *Studia Patristica*, 47 (2010): 63-70. Ovidiu Sferlea, «Syméon le Nouveau Théologien comme témoin de la tradition spirituelle de Grégoire de Nysse», *Studia Monastica* 54 (2012): 235-251.

²⁰³ Recordamos en este momento a quien fuera un maestro preclaro en los estudios patristicos de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, el Profesor Sergio Zañartu, recientemente fallecido (27.06.2020). Con gran agradecimiento por la transmisión de su método, ya que orienta como trasfondo esta monografía, citamos palabras del Prof. Polanco que resumen la enseñanza del mismo: “Se trata de un modo de penetración de las fuentes patristicas que entiende el texto a partir del mismo texto y de

subyacente al pensamiento gregoriano desde un acercamiento sistemático-simbólico. Fundamentalmente abordamos este trabajo en dos grandes momentos metódicos. En el primero de ellos buscamos adentrarnos en la *forma mentis* del autor, justamente porque examinamos una noción escondida dentro de su reflexión que está estructurando hondamente su pensamiento. En el segundo momento, realizamos una revisión más detallada de la *Homilías* para ver el tratamiento de la idea de corporalidad y en particular la corporalidad en relación a lo eclesial.

Este trabajo lo llevamos a cabo a partir de una lectura global del texto del *In Cant.* a la luz de una intuición eclesial-sacramental y teniendo en cuenta la relevancia de los términos $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ y $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ y su vinculación con el término $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$. En particular procedemos desde una aproximación filológica y una exégesis bíblica que busca reconocer el sentido pleno-espiritual del texto analizado teniendo en cuenta su valor simbólico. Eso mismo lo realizamos atendiendo la perspectiva de la concepción paradójica del Niseno y su aplicación del principio de *coincidentia oppositorum*²⁰⁴, sin perder de vista el contexto sociocultural en el que el autor desarrolló su actividad.

Una vez realizado el acercamiento terminológico identificamos el ritmo de la obra en sí misma que se configura como un movimiento circular propio que manifiesta un dinamismo complejo de devenir, extensión y tensión permanente²⁰⁵. Esta tensión se verifica desde la perspectiva del hombre hacia arriba (camino de ascenso místico) y desde arriba hacia el hombre (camino de descenso encarnatorio), una compleja conjugación de ascenso y descenso, de movimiento y reposo, con un impulso hacia adelante. Esto permite confirmar algo muy propio del pensamiento de Gregorio frente al pensamiento de los antiguos. Para

su contexto (...) que permite descubrir –a veces casi inesperadamente–, en conceptos y estructuras gramaticales e ideológicas escondidas, las claves decisivas para la interpretación de un autor. Y al mismo tiempo permiten asimilar de una forma activa y personal la *forma mentis* de esos mismos escritores”. Rodrigo Polanco, «Homenaje al Padre Sergio Zañartu Undurraga, s.j.» *Teología y Vida*, 42 (2001): 233-238.

²⁰⁴ Este concepto no debe entenderse solamente desde un nivel de aplicación morfolingüístico o desde una simple perspectiva de lógica filosófica sino desde la vertiente de la vida mística (luego desarrollada más aún por el pseudo Dionisio y Nicolás de Cusa). Véase, *infra*, p. 74.79.

²⁰⁵ Cf. Anneliese Meis, Antonio Castellano y Juan Francisco Pinilla, *El dinamismo del encuentro entre Dios y el hombre. En los Comentarios al Cantar de los Cantares de Orígenes, Gregorio de Nisa y Juan de la Cruz*, (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2000): 90.

estos, la fuerza está dada en el ascenso de la materia que está en lo bajo y va hacia lo espiritual que está en lo alto; para Gregorio y su perspectiva cristiana, en cambio, el descenso manifiesta mejor la encarnación con el contacto de lo divino con la materia. De esa forma se evita caer en el peligro de platonizar la teología²⁰⁶.

En este contexto hemos ido entretejiendo el reporte en el interior de la obra gregoriana y hemos encontrado los puntos de contacto que permitirán establecer un vínculo con aquellos conceptos fundamentales del Niseno que subyacen en el resto de su obra, particularmente a partir de las ideas de encarnación, naturaleza humana e Iglesia.

Considerando que la obra estudiada corresponde al período final y de madurez teológica del autor recurrimos a otros escritos de Gregorio en donde ha desarrollado más extensamente algunos temas que en el *In Cant.* aparecen de manera sintética. De esa manera se puede inferir su confluencia en una nueva conceptualización deudora de un pensamiento y trabajo anterior que se ha profundizado. Llevamos a cabo esto de manera selectiva (extrayendo lo principal de la *opera nissena*, lo que resulta más significativo relativo al tema en cuestión) y no exhaustiva, en la medida en que nos permita una comprensión del autor a partir de sus propios parámetros.

Con este trabajo atendemos especialmente a la estructura del pensar propio del obispo de Nisa, razón por la cual esta investigación respeta ciertos criterios básicos. Estos principios son: la preocupación por la fidelidad al pensamiento del autor, el conocimiento global de la obra y, en especial, la cristología y antropología que subyacen en ella, como así también su relevancia dogmática para la Iglesia en el s. IV. En todo caso buscamos también resonancias para los estudios eclesiológicos actuales.

Se trata de un movimiento metódico en donde la lectura se adentra en el texto, avanzando hacia las fuentes, para luego abrirse camino a través de las articulaciones de la paradoja. Este movimiento metódico circular penetra en el texto elegido hasta su núcleo. Allí se encuentra con la libertad profunda de Gregorio que enfrenta y maneja las fuentes, pero de manera crítica, siendo capaz de acercar una mirada novedosa y de amplias perspectivas. Esto

²⁰⁶ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes* (Einsiedeln: Johannes, 1984): 7-26.

es signo de su aguda capacidad especulativa interpelada por una compleja experiencia eclesial y sus continuos desafíos pastorales. Esto es expresión de un pensamiento que ha logrado una síntesis profunda entre el pensamiento profano y bíblico, dando lugar a una matriz de honda raigambre cristiana.

6.2. Objetivos

En esta monografía buscamos como objetivo general determinar el valor eclesiológico que tiene el concepto de corporalidad para el pensamiento de Gregorio de Nisa en las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* como una nueva consideración que permita realizar un mayor desarrollo y profundización del pensamiento teológico, de manera particular en la eclesiología. Para ello es necesario tener en cuenta los siguientes objetivos específicos:

a) Realizar un abordaje metódico-crítico al *In Cant.* desde un estudio complejo del mismo descubriendo el valor de la terminología cuerpo-carne en relación con la Iglesia.

b) Profundizar en el aporte que Gregorio de Nisa hace a la eclesiología desde el concepto Iglesia como cuerpo y esposa de Cristo.

c) Mostrar cómo la verificación de la tensión eclesial de la corporalidad esponsal se manifiesta fundamentalmente a través de la misteriosa unión corporal de lo humano y lo divino y de los hombres entre sí.

d) Señalar el valor trascendental del concepto subyacente de corporalidad eclesial como un nexo común que permite resolver distintas tensiones desde lo cristológico, antropológico y eclesiológico.

e) Hacer un aporte a la reflexión dogmático-patristico que promueva la investigación y difusión del pensamiento de los Padres de la Iglesia, en particular de Gregorio de Nisa.

6.3. Herramientas

En lo que respecta al texto de las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* nos basaremos en la edición crítica de Langerbeck²⁰⁷. Dicho trabajo monumental sigue siendo referente en la actualidad, aunque necesita ser corregido y completado en varios puntos. Cassin se detiene a señalar ciertas falencias y elementos que no son considerados en esta edición, particularmente lo que se refiere a la reconstrucción de la historia del texto²⁰⁸. Rousseau, se detiene también en ciertas variantes o divergencias que mantiene esta edición²⁰⁹.

La nomenclatura que seguiremos para citar la *editio crítica* hace referencia a su abreviatura, *In Cant.*, luego sigue el número de la homilía, la página y la línea. Sin embargo, tendremos presente a lo largo del trabajo otras traducciones al italiano, inglés, alemán y español²¹⁰. En lo que respecta al resto de las obras de Gregorio que se citan en esta monografía se explicita la edición que se ha tenido en cuenta cada vez que aparecen en este trabajo²¹¹.

Las traducciones al castellano, a no ser que se diga lo contrario, son siempre nuestras y, aunque a veces algo literal, tratan de reflejar los matices del original. En cuanto a la tarea

²⁰⁷ Cf. *Gregorii Nysseni. In Canticum Cantorum*. Editado por Langerbeck Hermannus. Leiden: Brill, 1986 (Corresponde a GNO VI).

²⁰⁸ Cassin, «D'Origène à l'édition de 1615...», 7.

²⁰⁹ Cf. Grégoire de Nysse, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, trad. por Adelin Rousseau, pref. de Bernard Pottier (Bruxelles: Lessius, 2008), 30.

²¹⁰ Cf. Mariette Canévet, *La Colombe et la ténèbre*. Textes extraits des «Homelies sur le Cantique des Cantiques» de Grégoire de Nysse (Paris: De L'orante, 1967). Grégoire de Nysse. *Le Cantique des Cantiques*. Traducido por Christian Bouchet y Monique Devailly (Paris : Migne 1992). Grégoire de Nysse. *Homélie sur le Cantique des cantiques*. Traducido por Adelin Rousseau (Bruxelles: Lessius, 2008). Gregor von Nyssa. *Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes*. Traducido por Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln : Johannes, 1984). Gregor von Nyssa. *In Canticum Cantorum Homiliae. Homilien zum Hohenlied*. Traducido por Franz Dünzl. Band 16/1, 16/2, 16/3 (Freiburg: Herder, 1994). Gregory of Nyssa. *Homilies on the Song of Songs*. Traducido por Richard Norris (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012). San Gregorio de Nisa. *Comentario al Cantar de los Cantares*. Traducido por Teodoro Martín-Lunas (Salamanca: Sígueme, 1993). San Gregorio de Nisa. *Semillas de contemplación. Homilías sobre el Cantar de los Cantares. Vida de Moisés. Historia y contemplación*. Editado por Teodoro Martín-Lunas (Madrid: BAC, 200). Saint Gregory of Nissa: *Commentary on the Song of Songs*. Traducido por Casimir Mc Cambly (Brookline: Hellenic College Press, 1987). Gregorio di Nissa. *Omélie sul Cantico dei Cantici*. Traducido por Claudio Moreschini (Roma: Città Nuova 1996). La traducción al castellano de Martín-Lunas es muy libre en su interpretación y muchas veces omite párrafos del texto original.

²¹¹ Con PG se refiere a la *Patrologia Graeca* de Migne, con GNO se señala la *Gregorii Nysseni Opera* editada por Wernerus Jaeger. Cuando no corresponden a estas ediciones se indica a cuál pertenecen.

lexicográfica se aprovecha el valioso instrumento de trabajo que es el *Lexicon Gregorianum*²¹² junto a los tradicionales diccionarios de la antigüedad clásica de Bailly, Chantraine, Lampe, Montanari y Liddell-Scott. Para el reporte bíblico se cuenta con la *Biblia Patristica* y el *Bibelindex*. Para el abordaje del valor filosófico-teológico de algunos conceptos se recurre al Diccionario de Gregorio de Nisa²¹³. También hemos tenido en cuenta a la tradicional obra de Daniélou, que selecciona algunos conceptos filosóficos del autor²¹⁴ y las importantes indicaciones que realiza Dünzl en su obra sobre la interpretación que Gregorio hace del *Cantar*²¹⁵. Por último, y aunque no es propiamente un estudio sobre la obra en cuestión, en lo que se refiere cuestiones culturales de la época es muy valioso el recurso a la *Archaeologia patristica*²¹⁶.

7. Estructura del trabajo

Este trabajo está estructurado de la siguiente manera: una introducción, un capítulo preliminar de carácter metodológico, el cuerpo de la tesis propiamente dicho que incluye tres capítulos y una conclusión al final.

La introducción permite realizar un acercamiento al tema y al estado de la cuestión. En el capítulo preliminar elegimos hacer una aproximación metodológica al pensamiento del autor, es decir, su *forma mentis*, a fin de comprender mejor el desarrollo de su pensamiento desde la hermenéutica simbólica. Ello va acompañado por dos breves apartados que expresan por un lado la cuestión de la paradoja en el pensamiento niseno y, por otro lado, la dinámica del deseo que atraviesa el *In Cant*. Por último presentamos una aclaración terminológica acerca de los términos básicos que son utilizados para el análisis de esta investigación.

²¹² Cf. Friedhelm Mann, ed. *Lexicon Gregorianum, Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa, Band I-X*. (Leiden-Boston-Köln, 2000-2013).

²¹³ Cf. Lucas Mateo-Seco e Giulio Maspero, ed. *Diccionario de San Gregorio de Nisa* (Burgos: Monte Carmelo, 2006).

²¹⁴ Jean Daniélou, *L' être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970).

²¹⁵ Dünzl, *Braut und Bräutigam...*,

²¹⁶ Cf. Hubertus Drobner, *Archaeologia Patristica. Die Schriften der Kirchenväter als Quellen der Archäologie und Kulturgeschichte: Gregor von Nyssas, Homiliae in Ecclesiasten* (Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1996).

En el primer capítulo intentamos mostrar cómo se verifica una tensión en el cuerpo de uno de los sujetos del drama de amor estudiado, Cristo, el esposo. Por un lado en su cuerpo se constata la *sombra* propia de la realidad humana. Por otra parte se muestra también el cuerpo la *luz* de la epifanía encarnatoria. En esa oposición sombra-luz se ve cómo el Hijo de Dios vive la vida de todos los seres humanos asumiendo la naturaleza humana y haciendo de ella su casa. Por la intervención y participación del Espíritu Santo, en el cuerpo de la Virgen María este se vuelve receptáculo de lo divino. Allí está el principio de asunción de lo humano que se muestra en el símbolo de la casa-receptáculo. Así se llega a la economía del misterio de la unión corporal, en donde se entrelaza el dinamismo paradójico de los contrarios: lo invisible se hace visible, lo mortal se hace eterno, lo limitado contiene al incontenible, el Verbo se hace carne y tiene un cuerpo, la Iglesia donde se unen cabeza y miembros.

En el segundo capítulo partimos de la afirmación de que hay una tensión en otro de los protagonistas del drama de amor del *Cantar*, la esposa, en cuanto sujeto antropológico. La corporalidad de la naturaleza humana está atada a las pasiones y a la experiencia del pecado, constituyendo así el matiz negativo: la negrura. Pero a su vez, aparece el matiz opuesto, dado por la hermosura de la iluminación bautismal. El Espíritu Santo emerge como el agente que desafecta las pasiones carnales a través de la divinización-impasibilidad y se expresa significativa y novedosamente en el símbolo de la procesión eclesial. Y así se llega a lo “más paradójico” según la expresión de Gregorio. Dos realidades de por sí contrarias como lo son lo pasional y lo impasible encuentran resolución a través de la transformación por la elevación a lo divino, posibilitada por la existencia de la libertad como un atributo personal que permite el crecimiento en el contexto del cuerpo eclesial.

En el tercer capítulo comenzamos mostrando cómo la afirmación de la existencia de la esposa, en cuanto sujeto eclesial, expresa una nueva tensión entre la masa común (todo) y los miembros con variedad de funciones y operaciones (parte). Por un lado, como elemento negativo podría quedar anulada la particularidad-diversidad en vistas a la totalidad. La Iglesia se constituye como espejo de lo divino, intermediaria imperfecta que refleja la belleza del cuerpo de Cristo. De tal manera se llega a una nueva realidad paradójica al afirmar que al contemplar la Iglesia se puede contemplar a Cristo. Aparece como un principio teológico el

vínculo unificante del amor trinitario entre los miembros eclesiales que establece relaciones entre las distintas diferencias no anulándolas sino integrándolas. El símbolo de la corona como la gloria del Espíritu Santo lleva consigo a todos los que son connaturales con él.

Por último, en la conclusión, damos cuenta del valor teológico de la corporalidad eclesial en el pensamiento gregoriano presentes en *In Cant*. Podemos afirmar que Gregorio de Nisa logra captar la estructura paradójica de la corporalidad eclesial como una noción subyacente de una realidad teológica de gran riqueza y profundidad. Desde ese concepto se pueden descubrir mutuas implicancias que permiten extraer un novedoso y fecundo aporte a la eclesiología desde el pensamiento patristico.

Es de esperar que el presente estudio contribuya a lo que Henri de Lubac supo decir:

La actualidad de los Padres de la Iglesia es una actualidad de fecundación. Cada vez que en nuestro Occidente ha florecido la renovación cristiana, tanto en el orden del pensamiento como en el de la vida y ambos van siempre unidos, ha florecido bajo el signo de los Padres²¹⁷.

²¹⁷ H.de Lubac, Memoria en torno a mis escritos, Madrid, 2000, 269-270.

CAPÍTULO PRELIMINAR

Con este capítulo preliminar pretendemos anticipar y articular algunos conceptos que son necesarios para comprender la obra estudiada y su autor. A estos conceptos haremos referencia constantemente a lo largo de esta investigación, por lo cual conviene tenerlos presentes como trasfondo de la interpretación que aquí ensayamos.

Para entender integralmente la reflexión eclesiológica del Niseno es preciso entender su *forma mentis*. La convergencia de su bagaje filosófico, su estilo exegético y su perspectiva espiritual-dogmática hacen de él un pensador profundamente perspicaz. Por esta razón haremos en lo que sigue una aproximación metodológica al pensamiento de Gregorio, recurriendo a su hermenéutica simbólica como clave en la interpretación que hacemos del mismo. Este tipo de interpretación nos permite descubrir una gran riqueza conceptual detrás de los múltiples símbolos e imágenes propios de la poesía del *Cantar*, a partir de los cuales Gregorio logra audazmente una nueva profundización teológica.

El obispo de Nisa sabe rescatar con maestría el tema del deseo que se encuentra inscrito en el epitalamio comentado. Dicha temática se convierte en un eje transversal del *In Cant.*, al cual le imprime un movimiento particular. Por ello nos parece apropiado dedicar a continuación un breve apartado sobre la dinámica del deseo que atraviesa el texto. Asimismo prestaremos especial atención a la cuestión de la paradoja en el pensamiento del Capadocio, puesto que dentro de la obra representa un tema nuclear que articula todo el conjunto.

Por último, en esta sección preliminar realizamos una aproximación a los términos que son objeto de atención para el análisis de esta monografía, teniendo en cuenta la relevancia de los términos $\sigma\omicron\mu\alpha$ y $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ y su vinculación con el término $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$. Entonces pensamos que podemos acercarnos a la noción subyacente de corporalidad eclesial que maneja Gregorio en su *In Cant.*

1. Elementos para comprender la *forma mentis* del autor

Si pretendemos comprender la *forma mentis* del escritor, de ningún modo podemos obviar una consideración sobre su persona, los destinatarios del texto y el *Sitz im Leben* o contexto general. Un autor complejo y que además hoy nos resulta lejano en el tiempo no puede ser entendido con reducciones analíticas simplistas que se posicionan solo desde un ángulo para interpretarlo y con conceptos que hoy no significan lo mismo que ayer. Se impone, pues, la necesidad de un acercamiento a la obra de Gregorio desde distintas perspectivas que permitan distinguir sus elementos constitutivos que se integran y funden en un modo particular de expresar las realidades inefables que muchas veces se quedan escondidas en un término o expresión.

Numerosas investigaciones han tratado de descubrir las raíces y el entramado del pensamiento místico del Niseno²¹⁸. En todos estos reportes podemos percibir un marcado interés por lo filosófico y por cuestiones del lenguaje, pero no hay en ellos una inquietud semejante por lo propio que aporta la experiencia espiritual. La perspectiva de la hermenéutica simbólica de los Padres de la Iglesia puede ayudar a captar conjuntamente tanto pensamiento como espiritualidad, expresados en un lenguaje particular²¹⁹.

A continuación haremos una breve consideración sobre las distintas aristas que son dignas de consideración a la hora de analizar los textos de un filósofo, exégeta y místico como Gregorio de Nisa.

²¹⁸ Véase, *supra*, p. 25 ss.

²¹⁹ Muy interesante resulta lo que comenta Forte al respecto: “En el horizonte de esta tensión anagógica hay que interpretar también el simbolismo de los Padres, que no es el pobre alegorismo posterior, basado en convencionalismos y creaciones ideales, sino que es mucho más y que tiene una densidad ontológica: se trata de captar las mutuas inclusiones de la realidad, de descubrir en cada dato una señal y una llamada (...) Gracias a esta forma simbólica cada uno de los seres es captado en la unidad fundamental que lo relaciona con el Misterio; en la anagogía contemplativa se pone de manifiesto un entramado de relaciones, que va remitiendo paso a paso hasta la inagotable riqueza de la Presencia escondida.” Bruno Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y al método de la teología como historia* (Salamanca: Sígueme, 1990), 93-102. También puede verse: Hans Urs von Balthasar, *Ensayos teológicos. Verbum Caro*. (Madrid: Encuentro, 1964): 235-268.

1.1. Filosofía

No se puede negar la formación clásica de Gregorio de Nisa ni tampoco ignorar el medio filosófico en el que se mueve, de lo cual es una muestra clara el acervo de las distintas fuentes que parecen nutrir sus escritos²²⁰. Toma términos, por ejemplo, de la filosofía platónica, estoica, aristotélica y neoplatónica, y muchos son los tópicos filosóficos que aparecen con cierta frecuencia en su obra. Moreschini dice que, de los Capadocios, el Niseno representa el más filósofo de los tres y que el platonismo ha representado su *forma mentis* privilegiada²²¹. Sin embargo, Gregorio no permanece intrínsecamente ligado a un único autor clásico, sino que, más bien, sabe rescatar tanto de unos como de otros distintos conceptos que le ayudan a expresar de mejor manera su comprensión del misterio judeo-cristiano. Si bien es cierto que el obispo de Nisa sabe tomar algunas ideas y temas del ambiente filosófico, él es capaz de darles una nueva significación a partir de la correspondiente exégesis bíblica. Incluso podríamos preguntarnos si sus aportes no han influenciado a los filósofos de su época como en una suerte de entrelazamiento de las dos posturas²²². Se presenta así un fenómeno fundamentalmente teológico, que en ocasiones ha hecho que algunos hablan de un

²²⁰ Este tema ha sido ampliamente estudiado, por lo cual no se entran en detalles particulares, sino más bien se señalan estudios que han desarrollado el asunto: Cf. Harold Chernis, *The platonism of Gregory of Nissa* (New York: Franklin, 1930). Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*; Völker, *Gregorio di Nissa...* Daniélou, *Le IV^e siècle...*; von Ivánka, *Plato christianus...*; Grégoire de Nyse. *Traité de la virginité*, trad. por Michel Abineau, (Paris: Du Cerf, 1966), 97-118; Bouchet, «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nyse», 533-582; Daniélou, *L'Être et le temps...* Charalambos Apostolopoulos, *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen »Phaidon« und dem Dialog Gregors von Nyssa »Über die Seele und die Auferstehung«* (Frankfurt am Main-Bern-Nueva York: Peter Lang, 1986). Borrego, *De Plotino a Gregorio de Nisa. Ensayo filosófico-teológico sobre una experiencia mística* (extracto de tesis doctoral, Facultad de Teología de Granada, 1991). Hubertus Drobner, «Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa», *Teología y Vida* 43, n. ° 2-3 (2002): 205-215. Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica* (Brescia: Morcelliana, 2004):571-615. I. Pochoshajew, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, s.v. «Estoicismo» 382-383. A. Meredith, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s. v. «Neoplatonismo», 655-657. J. Zachhuber, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Aristóteles», 153-157.

²²¹ Cf. Moreschini, *Storia della filosofia patristica...*, 571.

²²² Cf. Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica. IV. Le scuole dell'età imperiale* (Milano: Vita e Pensiero, 1989): 691. John Zizioulas, «The doctrine of the Trinity: the significance of the Cappadocian contribution» en *Trinitarian Theology today: essays on Divine Being and Act*, ed. por Christoph Schwöbel (Edinburgh: T&T.Clark, 1995): 44ss. Henriette Meissner, *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione* (Frankfurt: Peter Lang, 1991): 8.

platonismo cristiano. En este sentido, recuerda muy bien Abineau que toda la presentación platonizante fue cristianizada por Gregorio²²³. El Niseno intenta interpretar la fe en un contexto que está de acuerdo con las categorías manejadas en su época. Ello supone no solo el ambiente protagonizado por los intelectuales, sino también por los ambientes menos formados del pueblo creyente. Este contexto cultural general está compuesto de conceptos familiares y provenientes, en gran parte, del ambiente filosófico internalizado por el ejercicio de la retórica²²⁴. No se conoce mucho lo referido a su educación inicial, pero se sabe que realizó los estudios correspondientes a la *paideia* clásica y que en él ejerció un gran influjo el movimiento cultural de la segunda sofística. Por otra parte, hay que recordar que Gregorio en su juventud ejerció como *rhétor* en el ámbito civil y en la Iglesia cumplió la función de lector²²⁵.

El Niseno muestra metódicamente en sus discursos un argumento racional en donde el *mysterium* pertenece al ámbito de lo posible, es decir, no se encuentra fuera de la razón, sino que se da según la razón. Cuando la argumentación silogística parece encontrar obstáculos porque la naturaleza del misterio cristiano no permite una aplicación lógica como ésta, Gregorio recurre entonces a la inducción. De esa manera, con la ayuda de comparaciones analógicas, realiza la demostración esperada, partiendo desde un ámbito común del pensar que, por su semejanza con el contenido no demostrable, lo vuelve creíble. Así el método inductivo es frecuentemente la única posibilidad de hacer comprensible el misterio inefable para el hombre *a minori ad maius*. De esa manera el Niseno se encamina hacia la verdad. Gregorio busca descubrir la verdad inefable del misterio y llega a ella por conjeturas, símbolos e imágenes²²⁶.

²²³ Cf. Abineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*, 180-182.

²²⁴ Para un buen análisis de la retórica cristiana en Gregorio, véase Curzel, *Studi sul linguaggio...*, 78-86.

²²⁵ Cf. Miguel Brugarolas, *El Espíritu Santo: de la divinidad a la procesión. El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios* (Navarra: Eunsa 2012): 37.

²²⁶ Cf. *In Cant.* prol. 3,1-7,5.

1.2. Exégesis

Para el Niseno, el pensamiento expresado por los diferentes autores clásicos es valioso. Pero él se rige por una regla eminente de reflexión: la obediencia a la Sagrada Escritura. Este principio se encuentra bien expresado en *De Anima et Resurrectione*:

Ellos los filósofos conforme les pareció propio y conveniente, han tratado del alma según su propio arbitrio, nosotros carecemos de esta libertad de decir cuanto queremos, ya que usamos, como regla de toda doctrina y como ley, la santa Escritura: mirando necesariamente a ésta, sólo recibimos aquello que concuerda con la intención de las Escrituras²²⁷.

El obispo de Nisa para la correspondiente exégesis del texto bíblico, se coloca en la línea de la interpretación místico-espiritual de tradición alejandrina. Este método exegético supone una lectura literal para luego alcanzar su sentido pleno desde la perspectiva tipológica-simbólica, como ya hemos expresado en este trabajo²²⁸. Gregorio suele partir de la consideración filológica de un determinado término, o la construcción gramatical de una frase o un hecho histórico, para luego avanzar y progresar en un proceso inacabado (σκοπός) a través de la consecución o lógica interna del discurso (ἀκολουθία). Siempre buscando contemplar el misterio divino (θεωρία) que va alcanzando al lector en constante tensión (ἐπέκτασις). La centralidad del misterio del Verbo encarnado marca el camino; lo invisible de Dios se hace visible en la carne de Cristo. El sujeto del método es consciente de su creaturalidad y, por lo tanto, de su pequeñez e imperfección para expresar realidades tan altas. Por ello necesita del silencio frente a la presencia del misterio y aprende por la διδασκαλία de la Iglesia y para que este camino alcance su plenitud necesita estar unido al misterio de Cristo-Iglesia. La exégesis del Niseno está marcada por el provecho (ὠφέλεια) pastoral que persigue.

Resulta iluminador lo que Maspero dice al respecto del método exegético de Gregorio cuando explica que en la base de las lecturas del Niseno se encuentra una concepción ontológica de relación entre la Trinidad y el manuscrito de la Sagrada Escritura que refleja

²²⁷ *An. et res.* PG 46, 49 C.

²²⁸ Véase, *supra*, p. 43-46.

la relación Dios-mundo (típico de la metafísica griega) y a eso correspondería el sentido literal que luego se completa con la comprensión de dicha relación a partir de la experiencia de la historia de la salvación, lo cual corresponde a la exégesis espiritual²²⁹.

1.3. Dogmática-espiritualidad

La exégesis alegórica del obispo de Nisa tiene que ver con su propia lectura del dogma. El contexto teológico y eclesial característico del siglo IV marca profundamente la perspectiva dogmática del pensamiento gregoriano²³⁰. Hay que destacar, sobre todo, su discipulado intelectual con respecto a su hermano Basilio, receptor de los principales temas de la teología basiliana: la cuestión trinitaria en su contexto controversial arriano y también la incorporación de la filosofía griega para una mejor expresión del mensaje cristiano. Gregorio también comparte con su hermano mayor la misma forma de concebir la vida cristiana desde una perspectiva ascética con una profunda reflexión en torno al Bautismo y una misma visión teológico-económica: desde la creación hacia una transfiguración en Cristo. La polémica contra Apolinar²³¹, Eunomio²³² y los Macedonios²³³ marca fundamentalmente el interés doctrinal del Niseno además del hecho de que él mismo participó activamente en el Concilio de Nicea (381), defendiendo la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. Por otra parte, Gregorio conoce de cerca los vericuetos de la política eclesiástica de la época y los sufre incluso en carne propia cuando es depuesto de su sede episcopal de Nisa por intereses filoarrianos²³⁴. Reincorporado en su sede y después de la muerte de su hermano Basilio, Gregorio comienza un tiempo de gran fecundidad literaria,

²²⁹ Cf. Maspero, «The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*», 49-50.

²³⁰ En lo que continúa, seguimos a Cortesi, *Le omelie...*, 22-23.

²³¹ Cf. Robin Orton, *St. Gregory of Nyssa. Anti-Apollinarian Writings* (Washington: The Catholic University of America Press, 2015); *id.* «'A Very Bad Book'? Another Look at St Gregory of Nyssa's *Answer to Apollinarius*», *Studia Patristica* 72 (2014), 171-189. Emanuela Prinzivalli e Manlio Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)* (Brescia: Morcelliana, 2015): 186-190.

²³² Cf. S. Hall, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, «s.v. Eun (contra Eunomium libri I et II)», 390-403.

²³³ Cf. V. Drecoll, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Maced (Adversus macedonios, De Spiritu Sancto)», 572-576. Lucas Mateo-Seco, «El Espíritu Santo en el Adv. Macedonios de Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica*, 37 (2005): 475-498.

²³⁴ Cf. P. Maraval, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Biografía de Gregorio de Nisa», 196-198.

teológica y pastoral (la mayoría de su obra fue escrita aproximadamente en quince años, tiempo bastante breve para una obra tan prolífica).

La dogmática del Niseno depende fundamentalmente de su doctrina espiritual. Su concepción mística no se puede atender separadamente de su experiencia comunitario-ecclesial. En Gregorio, además, la idea de progreso espiritual está montada sobre un lenguaje que pone el acento en la noción de deseo (ἐπιθυμία) como dinamismo del alma humana en su totalidad, lo cual habla de una experiencia afectiva propiamente espiritual y mística hacia el misterio de Dios²³⁵. Por otra parte, el uso del término corazón (καρδία) adquiere supremacía en el lugar en donde se dan las operaciones invisibles y misteriosas, la actividad moral y religiosa, lugar de la vida espiritual, frente a la inteligencia (νοῦς) que es principio de conocimiento y libertad racional. Se convierte así el corazón en símbolo del principio espiritual superior (ἡγεμονικόν) en donde está grabada la memoria de la palabra divina²³⁶. Juan apóstol se convierte en el prototipo del místico ya que apoya su cabeza sobre el pecho del Señor para contactarse con los misterios divinos y empaparse de ellos²³⁷. Es el corazón el lugar en donde se experimenta el ἔρωσ̄ sin pulsiones carnales, el amor de Dios.

La experiencia mística sobrepasa la dimensión noética (conocimiento-iluminación), aunque la supone, y se convierte en una experiencia afectiva. Hay un camino de preparación para la unión con Dios a través de la purificación moral en contacto con la vida sacramental, fundamentalmente a través del bautismo. De esta manera se produce la progresiva transformación espiritual centrada en Cristo, sustituyendo lo falible de la condición humana por una nueva realidad derivada de la unión con Cristo, la gracia. Y en esta tensión

²³⁵ Cf. Mariette Cánevet, «La nozione di Desiderio nelle “Omellerie sul Cantico dei Cantici” di Gregorio de Nissa», en *L'antropologia dei maestri spirituali*, ed. por Charles Bernard (Milano: Paoline, 1991): 77-94. Carlos Ponza, «El deseo de Dios en San Gregorio de Nisa» (Trabajo para optar a la Licenciatura en Teología espiritual, Univ. Gregoriana de Roma, 1993). Charles Bernard, *Le Dieu des mystiques* (Paris: Cerf, 1994), 137-184. Benoît Lemaire, *L'expérience de Dieu avec Grégoire de Nysse* (Québec: Fides, 2001), 7-37. Lucas Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v «Mística», 627-643. Moreschini, «Struttura, funzione e genere letterario delle *Omellerie sul Cantico dei Cantici*», 68.

²³⁶ Cf. Alexander Abecina, «Gregory of Nyssa's change of mind about the heart», *The Journal of Theological Studies*, 68 (2017): 121-140.

²³⁷ Cf. *In Cant.* I, 40,4ss.

permanente (ἐπέκτασις) se da un sentimiento de presencia (αἴσθησιν παρουσίας)²³⁸ de Dios que lo invade todo y, cuando parece que el alma lo ha alcanzado, se escapa otra vez.

Sorprendentemente, Douglas habla de una experiencia que Gregorio tiene de encuentro con Cristo, y a través de Él con la Trinidad, cuando lee el *Cantar de los Cantares*. No se trata de una explicación de tipo teórica, sino de una verdadera exploración del sujeto Divino, en donde el lenguaje erótico alcanza su máxima profundidad expresiva²³⁹.

La simbólica nupcial es fundamental para comprender la doctrina mística del Niseno. Gregorio utiliza expresiones lingüísticas más afinadas para describir la actividad del amor (ἔρως) entre el esposo y la esposa descrita en el *Cantar de los Cantares*. La simbólica del amor humano es el argumento subyacente que se encuentra debajo de toda la explicación nisena sobre el deshacerse de todas las pasiones y pensamientos carnales. Se trata de un lenguaje afectivo lleno de entusiasmo y emoción que pone al corazón del hombre y de Dios en el centro del drama²⁴⁰. Esto es posible gracias a la utilización de un lenguaje simbólico que tiene características mistagógicas y poéticas. Para ello, el Niseno, se sirve de recursos estilísticos de la retórica clásica: analogías y símbolos, el uso de la negación, adjetivación, la asociación de términos incompatibles u oxímoron, el uso de un vocabulario del cuerpo que permite la interiorización de las impresiones con la ayuda de la teoría de los sentidos heredada de Orígenes. En Gregorio de Nisa, la retórica se hace pedagogía del deseo de Dios (χειραγωγή)²⁴¹.

El obispo de Nisa está atento a la simbología que le abre el texto bíblico y establece con la Escritura una *sintonia cordis*, una concordancia espiritual. Realiza una lectura desde la fe, en la cual el Espíritu Santo se vuelve garante de la revelación y permite un sinnúmero de relaciones a través de un particular *sensorium*²⁴². El recurso a los símbolos, comparaciones, enigmas, entre otros, son para Gregorio, un sistema de simbolización en

²³⁸ Véase *infra*, p. 70, 97, 139.

²³⁹ Cf. Scot Douglas, «The Metapoetics of Μεταποίησις», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018): 416-428.

²⁴⁰ Cf. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, 141.

²⁴¹ Cf. Harl, *Le langage de l'expérience religieuse...*, 32.

²⁴² Cf. Hans Urs von Balthasar, *Ensayos Teológicos. Verbum Caro* (Madrid: Encuentro 1964), 154.

donde actúa la inteligencia mística²⁴³. Toda expresión simbólica, como dice Pinilla está cargada de afectividad y por ello el lenguaje místico puede ser llamado experiencial: “La dinámica simbólica operada por la afectividad, integra en la conciencia espiritual los múltiples aspectos de la experiencia”²⁴⁴. El lenguaje simbólico supone que existe una participación ontológica, y en esa línea se acerca al concepto sacramental. En el campo del lenguaje simbólico entra también la cuestión del lenguaje metafórico y alegórico. En el símbolo está de por medio el concepto metafísico de participación, en cambio en la metáfora hay una transferencia de sentido (lingüístico-semántico). Pero, debe decirse que ambos conceptos son complementarios en el lenguaje de la carne: lo metafísico sin lo metafórico está vacío y lo metafórico sin lo metafísico se queda ciego²⁴⁵. En el lenguaje moderno la distinción entre símbolo y metáfora no siempre resulta del todo clara y muchas veces se utilizan estos términos como sinónimos. Distintas posturas críticas se debaten en este punto²⁴⁶. El símbolo es una realidad concreta que contiene en sí una potencialidad semántica ulterior²⁴⁷. El lenguaje simbólico necesita de la expresión paradójica para una mejor transferencia de la hondura y complejidad de la experiencia cristiana espiritual y no sólo como un mero instrumento de lógica y retórica. Ese lenguaje da cuenta de la distancia y desproporción ontológica entre el ser creado y el increado. La paradoja supone una estructura mental que le permite a Gregorio de Nisa realizar una lectura profunda del misterio teológico en cada una de sus obras. Navarro Puerto realiza una buena descripción de la riqueza del lenguaje místico-paradojal y sus funciones que conviene tener presente:

²⁴³ Cf. *In Cant.* prol. 4, 11-5,20.

²⁴⁴ Juan Francisco Pinilla, *Los sentidos espirituales. En particular: el “toque de Dios” en San Juan de la Cruz, OCD, Doctor de la Iglesia* (Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología 1998): 38.

²⁴⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teológica/2. Verdad de Dios* (Madrid: Encuentro, 1997): 260-264.

²⁴⁶ Cf. Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (Buenos Aires: Trotta, 1977). Paul Ricoeur, «La metáfora nupcial», en *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, ed. por André La Cocque e Paul Ricoeur (Barcelona: Herder, 2001): 275-311. Charles Bernard, *Théologie symbolique* (Paris: Téqui, 1978): 45-49, 121. Anne-Marie Pelletier, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1989): 230-241. Cesare Montanari, «“Per figuras amatorias”»: *Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2006): 468-527. Cecilia Avenatti de Palumbo, *Presencia y ternura. La metáfora nupcial* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2014): 97-113, 257-270. Cecilia Avenatti de Palumbo e Alejandro Bertolini, «La nupcialidad entre estética teológica y la ontología trinitaria», *Teología* 119 (2016): 81-113.

²⁴⁷ Cf. Ravasi, *Il cantico dei Cantici.*, 105-109.128-134.

función expresiva, pues nos permite percibir un aspecto de la realidad no inmediatamente evidente, un aspecto oculto y complejo que no puede decirse de otro modo, (...) función de libertad tanto para quienes la emiten como producto de su experiencia, como para quienes la reciben, pues, como decíamos, su significado se sugiere, no se impone. En su sentido literario y retórico, puesto que la paradoja expresa el desbordamiento del sujeto en sentimientos, intenciones, e imaginaciones, tiene la función de desconcertar. Adopta la desfiguración del lenguaje común añadiendo, tocando, desviando los contenidos lógicos de expresión. Su lógica es ilógica, aquella que a menudo hemos llamado lógica del corazón, que deja entrever sus contradicciones y enigmas y pone en juego todas las potencias del inconsciente²⁴⁸.

1.4. Hermenéutica simbólica

Con los elementos expuestos se puede entender mejor la hermenéutica simbólica del Niseno. La confluencia de su actividad exegética impregnada por el ambiente familiar y monástico en el que desarrolló una profunda vida espiritual, enriquecida por los aportes provenientes de las letras y la filosofía clásica y su preocupación doctrinal, hacen de él un autor con un pensamiento de honda riqueza.

El lenguaje simbólico es el preferido por aquellos que han hecho la experiencia más honda del Inefable. Por esa razón Gregorio recurre a una enorme cantidad de símbolos para describir la experiencia espiritual del hombre que sale a la búsqueda del encuentro con Dios. Además el libro del Cantar de los Cantares posee por sí mismo una riqueza simbólica inagotable y revela la experiencia del encuentro profundo del amor humano. Si bien es cierto que el Niseno no es un autor que guste hablar de sí mismo en sus escritos, a veces se encuentran en ellos algunos hechos que reflejan su vida personal. Por lo tanto, se puede conjeturar que en sus obras sin ser autobiográficas hay una descripción velada de su propia historia de vida. Quizás de esa manera pueda encontrarse un punto de unidad e integración entre la experiencia mística en sí misma y lo que ella puede comunicar, sobre todo cuando los que la han vivido encuentran los términos adecuados o más aproximados para su expresión oral o escrita. Vale recordar lo que dice Balthasar al respecto cuando afirma que la experiencia personal de cada uno de ellos se inserta siempre en un ropaje dogmático y todo

²⁴⁸ Mercedes Navarro Puerto, «Espiritualidad y Teología», *Iglesia Viva* (2005): 2-53.

es llevado al plano objetivo y el esfuerzo subjetivo ha sido puesto para captar la riqueza del contenido objetivo de la revelación²⁴⁹. Entonces la experiencia espiritual puede ser comprendida desde una inteligencia espiritual que integra los datos de la fe para enseñar de manera admirable el misterio cristiano. Esa enseñanza en Gregorio adquiere también una validación de acuerdo a su servicio episcopal porque se convierte en una misión eclesial-pastoral que busca la integración y no la andanza por caminos separados de la espiritualidad y la dogmática.

La teología simbólica del obispo de Nisa va al lado de la teología especulativa. Existe un realismo simbólico que es siempre un simbolismo epifánico sobre todo en el ámbito de la liturgia²⁵⁰. Para el Niseno es indiscutible el valor real de la mediación de la humanidad de Cristo que tiene valor de símbolo-sacramento. El símbolo se acompaña de una presencia y posee una función reveladora del sentido. El movimiento simbólico siempre conduce a una participación del Espíritu Santo. Sin confundir los órdenes de lo sensible y de lo inteligible, es necesario reconocer una continuidad en la diversidad. Con la encarnación del Verbo y su incorporación en la Escritura todo deviene signo, símbolo, sacramento. Sin mezcla ni confusión pero en una unión profunda y admirable se puede decir está presente en cada cosa material-carnal que se convierten en portadora del Espíritu Santo²⁵¹.

2. La dinámica del deseo

La cuestión de la mística del *In Cant.* supone la dinámica esponsal-nupcial que tiene su punto de anclaje fundamentalmente en el motivo del deseo²⁵². Este se convierte en un punto de partida ineludible para comprender esa experiencia amorosa, profundamente humana y espiritual. Pero el Niseno junto con ello apunta a un nivel más alto todavía de experiencia extática que supone el ingresar y comenzar a saborear la belleza de la Trinidad. Es un camino que parte de la experiencia del *amor impassible*: "...una locura de amor que

²⁴⁹ Cf. Balthasar, *Ensayos Teológicos. Verbum Caro*, 235-268.

²⁵⁰ Cf. Paul Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté* (Paris: Desclée de Brouwer, 1970): 21.

²⁵¹ Cf. Bernard, *Théologie symbolique*, 91-95.

²⁵² Véase, *supra*, p. 26.

embarga al hombre en la medida que se acerca a Dios (...) y el hombre se refleja en este amor tan apasionado que está más allá de las pasiones...”²⁵³. Por ello, como afirma Coakley, se puede hablar de una epistemología del deseo²⁵⁴. La teología de la imagen que Gregorio despliega en toda su obra es un presupuesto y marco insoslayable en todo este desarrollo. La consideración de este punto pone de manifiesto un impulso interior que debe ser saciado:

Si alguien (...) examina su propia alma con pensamiento honesto y sincero, verá claramente en su naturaleza el amor de Dios hacia nosotros y el designio creador. Observando de esta forma, descubrirá que es esencial y connatural al hombre el impulso del deseo hacia lo hermoso y óptimo; descubrirá también, sembrado en su naturaleza, el amor impasible y feliz hacia aquella Imagen inteligible y bienaventurada de la que el hombre es copia²⁵⁵.

En su primera homilía sobre el *Cantar* el obispo de Nisa expresa la insatisfacción que posee la novia: “El alma unida a Dios declara que no está satisfecha, cuanto mayor el gozo, mayor el deseo”²⁵⁶. Para explicar aquel versículo: *que me bese con los besos de su boca* (Ct 1,2), Gregorio muestra que todo sucede al revés de la dinámica amatoria, ya que invierte el origen del deseo. Cosa que no sucede de la misma forma en Ct 7, 11, en donde Dios tiene la iniciativa, pero Gregorio no llega a comentar este capítulo en sus *Homilias*.

El deseo se pone en movimiento por el contacto de los sentidos, es antecedido por un sentimiento de gozo y una experiencia placentera, pero también supone un anhelo profundo para saciar un apetito. No es el novio el que comienza, sino la novia es la que tiene la iniciativa:

²⁵³ Cf. Lucas Mateo-Seco, «Imágenes de la Imagen: Génesis 1,26 y Colosenses 1,15 en Gregorio de Nisa», *Scripta theologica*, 40 (2008): 691.

²⁵⁴ Cf. Sarah Coakley, «Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: A Reconsideration of the Relation between Doctrine and Askesis», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018): 366ss.

²⁵⁵ *Inst.*: GNO VIII/I, 40.

²⁵⁶ *In Cant.* I, 24

(...) el deseo de la belleza hace de mediador a su anhelo ya que no es el esposo –como sucede entre los hombres– el que ha sido tomado por el deseo sino que es la doncella quien previene al esposo manifestando abiertamente su deseo²⁵⁷.

Los sentidos pueden ser conmovidos por alguna vivencia pasada de la cual se guarda memoria. De allí que se puede afirmar que el dato de la creación es el rastro anterior que ha dejado prendada y suspirante a la novia: “...al principio era oro la naturaleza humana, resplandeciente por la semejanza con el auténtico bien inmaculado pero devino sucesivamente descolorida y negra mezclándose con el vicio...”²⁵⁸ Hay un recuerdo particular de lo operado por la acción divina en el sujeto humano porque fue hecho a imagen y semejanza, constatándose luego la pérdida de aquel bien primigenio.

Por otra parte, si bien es cierto que el Niseno pone en la cita anterior la primacía en el deseo de la esposa, sin embargo conviene detectar desde donde nace ese deseo, ya que el origen del mismo siempre es Dios. Así lo explicita el mismo Gregorio en otro pasaje:

...el esposo, el Verbo de Dios conduce a la esposa, el alma, por una escalera ascendente, por así decirlo, hasta las alturas por el ascenso de la perfección. El Verbo primero envía un rayo de luz a través de la Ley y los Profetas y a través de los mandamientos. Luego pide a la esposa que se acerque a la luz y se vuelva hermosa siendo transformada en forma de paloma por la luz. Y, así, la esposa gozando cuanto ella es capaz de la comunión en el bien es llevada por el Verbo a participar de la belleza trascendente. En su ascenso, el deseo de la esposa no cesa sino que crece a medida que avanza, puesto que por la trascendencia de las gracias que va encontrando más allá de sí misma, siempre le parece estar comenzando de nuevo²⁵⁹.

En definitiva, la acción divina es la generadora del deseo de la esposa. La esposa experimenta una tensión particular desde esa permanente insatisfacción que le hace sentirse comenzando de nuevo cada vez. Por esa misma razón, esa tirantez es la que debe ser completada en su integralidad corporal-espiritual. De esa manera, al producirse la manifestación divina y esplendorosa en la carne, se advierte y excita la correspondencia de la tendencia amorosa: “La esposa desea vivamente su llegada en carne, es decir que el Verbo

²⁵⁷ *In Cant.* I, 23, 16-24, 1.

²⁵⁸ *In Cant.* IV, 100, 16-18.

²⁵⁹ *In Cant.* V, 158-159.

se haga hombre, aparezca Dios encarnado...”²⁶⁰ El deseo de la novia parece arrancarle a Dios la manifestación divina en la carne. Es un ansia que se plenifica cuando se alcanza, pero que a la vez deja insatisfacción y así vuelve a abrirse a una nueva perspectiva de mayor horizonte que supone la experiencia anterior y lanza al sujeto otra vez dentro del movimiento epectático²⁶¹. Al hablar del beso dice Gregorio que existe una experiencia especial cuando las dos realidades se tocan:

...se trata de un cierto contacto (ἀφή) del alma, que toca al Logos y se realiza por medio de una especie de contacto un contacto incorpóreo, intelectual (espiritual) (διὰ τινος ἀσωμάτου καὶ νοητῆς ἐπαφήσεως) como dice aquel que pronunció aquella palabra: ‘nuestras manos tocaron el Verbo de la vida’ (1 Jn 1,1)²⁶².

No es este un conocimiento meramente de corte intelectual como la captación de ideas aisladas al modo gnóstico. Se trata de una experiencia poco determinada que Gregorio trata de expresar con el lenguaje que maneja y que parecería ser contradictorio: habla de un contacto, pero incorpóreo. Detrás de esta expresión paradójica se asoma el encuentro de dos realidades opuestas que de manera simultánea provocan un nuevo conocimiento. Esta experiencia cognoscitiva se describe de manera sensible, afectiva y se corona con aprehensión de la mente. Claramente hay un corrimiento del sentido visual al táctil. Es este un dato no menor que sugiere que hay aquí una profundización de la teoría de los sentidos que Gregorio heredó de Orígenes²⁶³. En esta doctrina parece tener un lugar privilegiado el dato aportado por la visión, pero aquí es el tacto el protagonista. Sin forzar el pensamiento del obispo de Nisa, pero con las perspectivas que la fenomenología permite observar, podemos aproximarnos de algún modo a la idea que tuvo él sobre el tacto²⁶⁴. El sentido del

²⁶⁰ *In Cant.* V, 164.

²⁶¹ Cf. Marguerite Harl, «From glory to glory. L’interprétation de II Cor 3,18b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale» en *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, ed. por Patrick Granfield (Münster: Aschendorff 1970):730-735. Canévet, *Grégoire de Nysse et l’herméneutique biblique*, 253-55.354-356..

²⁶² *In Cant.* I, 34, 11-14.

²⁶³ Cf. Karl Rahner, « Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene », *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 13 (1932): 113-145.

²⁶⁴ J. L. Chrétien realiza un interesante estudio sobre la función del cuerpo y el tacto a partir de las nociones aristotélicas del *De Anim* desde una perspectiva fenomenológica. Las ideas allí expresadas parecen entrar en sintonía con algunas expresiones del Niseno que resultan importante resaltar y que permiten acercarse al pensamiento del Padre Capadocio en sus ideas respecto a las imágenes táctiles y su sentido

tacto guarda un registro particular que se configura como condición para el deseo. Por otra parte, uno de los órganos más táctiles que existe es la lengua, por lo cual el beso se convierte en una figura extremadamente sugerente de las funciones sensoriales. De allí que las imágenes táctiles se ubiquen con mayor facilidad en el escenario del lenguaje nupcial-esponsal que supone el contacto entre el esposo y la esposa. Esto determina una ubicación del sujeto desde la perspectiva relacional del ser y no simplemente desde una consideración de placer o bienestar. Pero a su vez la persona experimenta permanentemente una desestructuración, porque este sentido lo desubica con nuevas sensaciones y relaciones que van en aumento y se profundizan. Por ello es el sentido más paradójico que existe.

Esta consideración no pretende agotar el motivo de la dinámica del deseo. Innumerables, pues, son los estudios que se han hecho sobre este tema y muchas las relaciones que se desprenden de él respecto de otros puntos.

Para atender al concepto teológico de la corporalidad eclesial que está contenida en el *In Cant.* es necesario resaltar que hay un ritmo interior del escrito que va más allá de sus características estilístico-literarias. Dicho movimiento se ve cualificado por las categorías nupciales propias del epitalamio veterotestamentario comentado por el Niseno. Ese movimiento connota la apreciación de las cualidades propias del amor humano que sirven de plataforma para una lectura profunda de la perspectiva teológico-espiritual del hombre con Dios tanto a nivel individual como en su consideración comunitario-eclesial. La dinámica del deseo y la particular apreciación del tacto con sus operaciones propias permiten, en primer lugar, que nos aproximemos al misterio de la encarnación en donde el cuerpo es tocado por lo divino²⁶⁵; luego nos facilita el camino para la consideración del dinamismo corporal de la

propio. En ese sentido se rescatan las siguientes ideas del autor. Para Aristóteles el tacto es el fundamento y el más fundamental de los sentidos y su perfección constituye a la perfección del hombre. La experiencia del contacto es parecida a la del tacto. Por lo tanto atender a este sentido es descubrir que todo el cuerpo en sus múltiples expresiones (corporalidad) es sujeto del mismo. El contacto entre dos superficies genera una situación de gran proximidad pero a la vez de distancia. El intervalo nunca es suprimido, siempre permanece, y un nuevo acercamiento es a la vez un nuevo alejamiento. Tocar es acercarse o ser acercado dejando que aflore toda la sensibilidad propia del sujeto. El tacto permite entrar en contacto con aquello que no es visible a simple vista y por esa razón adquiere una capacidad que es capaz de leer con mayor profundidad, o sea con hondura intelectual permitiendo un discernimiento agudo de los espíritus o móviles del corazón humano. (Cf. Jean Louis Chrétien, *La llamada y la respuesta* (Madrid: Caparrós, 1997): 103-152)

²⁶⁵ Véase, Capítulo 1, p. 104ss..

Iglesia²⁶⁶, y, por último, el acceso a la consideración sobre la glorificación del cuerpo eclesial²⁶⁷.

3. Aproximación al concepto de paradoja

De Lubac expresa: "...el evangelio está lleno de paradojas, el hombre es una paradoja viviente y, según los Padres de la Iglesia, la encarnación es la paradoja suprema"²⁶⁸. Esta frase, tan sugerente, confirma una manera de pensar propia del movimiento patrístico, que se puede observar en san Gregorio de Nisa, razón por la cual se realiza el presente apartado.

Gregorio de Nisa resulta ser un autor difícil de comprender, si se buscan en él estructuras fijas de pensamiento o esquemas claros de dependencias de otros autores que lo impregnan. Muchas son las elucubraciones que se han hecho respecto del formato de su lógica mental. En todo caso es posible confirmar lo que dice Maspero con respecto a Gregorio y el *In Cant.*, a saber, que la ausencia de toda estructura fija de su trabajo está guiada por una epistemología apofática que expresa su lógica paradójica²⁶⁹. De allí que se pueda afirmar que uno de los elementos claves de su estructura mental sea el dinamismo paradójico: "Gregorio piensa en paradojas" como dice Dünzl²⁷⁰. Ello se destaca en su estructura intelectual: sus ideas se debaten en una dinámica que plantea permanentemente tensiones que parecen irreductibles y antagónicas (lo infinito y lo concreto, lo creado y lo increado, la luz y las tinieblas, la revelación y el ocultamiento, entre otras). Por otra parte, el ejercicio de su ministerio pastoral también resulta paradójico. Su episcopado se reparte entre la administración eclesial y su actividad doctrinal-intelectual, dimensiones que se muestran muchas veces como inconciliables. Por último, su experiencia místico-espiritual adquiere un matiz paradójico ya que se encuentra enclavada entre su dedicación ministerial y una vida contemplativa, jalonada entre el ideal ascético-monástico y lo secular-pastoral.

²⁶⁶ Véase, cap. 2, p. 172 ss.

²⁶⁷ Véase, cap. 3, p. 230 ss.

²⁶⁸ Henri De Lubac, *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, 4º ed. (Salamanca: Sígueme, 2014): 12.

²⁶⁹ Cf. Maspero, «The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*», 5.

²⁷⁰ Cf. Dünzl, *Braut und Bräutigam...*, 390. Pero hay referencias muy significativas en ese mismo libro en las pp. 62; 141; 154s; 162; 171; 237; 309; 309; 322; 325; 330; 347; 358.

En este trabajo intentamos, entonces, una aproximación al concepto de paradoja en un pensamiento paradójico de un autor paradojal que nos permita acercarnos al misterio de lo divino y sus nexos intrínsecos. Desde allí buscamos realizar un aporte clarificador sobre esta noción, funcional al objetivo de nuestro trabajo, que permita una mayor profundización en el pensamiento del Capadocio, sin intentar acabar el tema y dejando abierto el espacio para un mayor ahondamiento sobre el mismo. Adoptamos el siguiente esquema: breve estado de la cuestión, algunos antecedentes en otros autores cercanos, nota lexicográfica y algunas aplicaciones en la obra nisena.

3.1. Estudios anteriores

Diversos autores han tratado sobre la presencia de la paradoja en Gregorio. Fundamentalmente tres son las líneas a tener en cuenta: el uso lingüístico-retórico (con mayor tradición y antigüedad) en donde adquiere un lugar especial el lenguaje proveniente de la experiencia místico-religiosa²⁷¹; luego el ámbito filosófico-metafísico en el cual se señala el dinamismo entitativo permitido gracias a la noción de analogía-participación y sus implicancias²⁷²; y por último, la dimensión teológico-espiritual, a partir de la cual se intenta

²⁷¹ Meridier señala que la paradoja es uno de los elementos propios de la retórica sofista heredada por Gregorio. Daniélou, si bien valora el aporte de Meridier lo critica por haberse quedado solo en un aspecto literario y se inclina por afirmar que lo paradójico consiste en una característica propia del lenguaje místico, aquello que es estrictamente contrario a la experiencia posible y que encontramos, por consecuente, en lo sobrenatural. Völker hace referencia a lo paradojal del lenguaje de Gregorio. Canévet resalta que la paradoja en Gregorio de Nisa se funda sobre el movimiento esencial de la mística particularmente en la unión de los contrarios y esto se da de manera admirable en Cristo. Laird afirma que la *logophasis* es el fruto de la unión apofática entre pensamiento y hablar, una unión que expresa paradójicamente el discurso y sus andanzas, es un lenguaje pleno de Dios. Curzel, señala también esta vertiente del lenguaje de los opuestos como un elemento propio del niseno que apunta a superar la mera racionalidad y conseguir la unidad. Cf. Louis Méridier. *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse* (Paris: Hachette, 1906). Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 274-290; Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 300-324, 341-2; Laird, *Apofasis and logophasis*, 126-127. Völker, *Gregorio di Nissa...*, 169-170. Chiara Curzel, «Gli ossimori nelle *Omèlie sul Cantico dei Cantici* e nella *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa», *Augustinianum* 51, n° 1 (2011): 47.

²⁷² Balthasar se refiere a la dimensión antropológica de la paradoja en cuanto que la naturaleza de la humanidad es a la vez espiritual y material. Pero, luego ahonda más al señalar un aspecto gnoseológico: tres momentos constitutivos del conocimiento del objeto supremo: la *representación* (elemento estático), la *referencia al sujeto incognoscible* (elemento dinámico) y el *sentimiento de presencia* (elemento misterioso) que une ambos. F. Dünzel confirma explícitamente a Canévet y su aporte hermenéutico, en lo que se refiere a la forma del pensar gregoriano, caracterizado por la *coexistencia de opuestos*, e

resaltar la expresividad de las verdades de fe²⁷³. En todos los casos señalados no hemos encontrado todavía un trabajo significativamente relevante en lo que hace al análisis completo del término paradoja en el pensamiento del Niseno.

3.2. Análisis en la obra de Gregorio

3.2.1. Uso en algunos autores previos

En el ámbito de la tradición alejandrina se encuentran algunos rastros de pensamiento en torno a la paradoja, que sería necesario indagar *in extenso*. En esta oportunidad, sin embargo, señalaremos sólo algunos antecedentes.

insiste en que la interpretación no debe anular en ningún caso uno de los polos, cuando se trata comprender la índole propia del pensar gregoriano (como lo hace M. Stritzky, por ejemplo, con respecto a las imágenes de la unión en la idea de ascenso), sino urge abordar correctamente la tensión existente entre ambos polos. En efecto, Gregorio no resuelve la tensión entre los opuestos. Por lo cual, más allá de la coexistencia de los opuestos, cabe ver en el Niseno como dicha tensión se acrecienta. Maspero afirma que la paradoja nisena se mueve entre presencia y trascendencia que se unen a través de la noción clave de participación. Por otra parte es muy significativo el aporte de A. Meis que estructura su antropología desde el concepto de paradoja nisena. Cf. von Balthasar, *Présence et Pensée*, 67-80. Dünzl, *Braut und Bräutigam...*, 390. Anneliese Meis, «Das Paradox des Menschen im Canticum-Kommentar Gregors von Nyssa und bei Orígenes», en *Origeniana Septima. Orígenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, ed. por Wolfgang Bienert e Uwe Kuhneweg, (Leuven: University Press, 1999): 469-496. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. *Can* (*In Canticum canticorum*), 211.

²⁷³ Pottier señala el concepto de paradoja cristológica presente el *Contra Eunomio* de Gregorio y cómo Eunomio encoge la paradoja y de esa manera desaparece el misterio y las consecuencias que de ello se sigue. Stramara habla del particular peso que tiene el concepto de paradoja para poder entender las relaciones internas-externas de la Trinidad. Meis explica el rol que cumple el Espíritu Santo en el misterio paradójico de la relación desproporcionada entre el Padre y el Hijo y que se constituye en origen de la analogía. También Meis aporta una novedosa comprensión de la paradoja nisena como nexo misterioso entre lo individual y lo colectivo desde la noción teológica de la gracia. Cf. Meis, «Das Paradox des Menschen im Canticum-Kommentar...», 469-496. Bernard Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nyssa. Étude systématique de Contre Eunome avec traduction inédite des extraits de Eunome* (Bruxelles: Culture et vérité, 1994): 239 ss. Daniel Stramara, *Unmasking the meaning of prosopon: prosopon as Person in the Works of Gregory of Nyssa*, (tesis doctoral: Saint Louis University, 1996): 323-478. Daniel Stramara, «Gregory of Nyssa's terminology for trinitarian perichoresis», *Vigiliae Christianae*, 52 (1998): 257-263. Anneliese Meis, «De la Paradoja al Misterio: Acercamiento a la Pneumatología de Gregorio de Nisa» en *Novena Jornada Sociedad Chilena de Teología* (Valparaíso: Soc. Chilena de teología, 1998): 61-99. Anneliese Meis, *Antropología teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*, 3^o ed. (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2013): 424.

En Orígenes se percibe cómo su lenguaje posee características paradójicas y también en qué medida las paradojas cristianas son superiores a las paradojas de los filósofos griegos, según explica Vogt²⁷⁴.

Por otra parte Atanasio, como anota Morales, rescata el tema de la doble paradoja para explicar la presencia de Dios en el mundo a través de su creación y ordenación, de manera que el Verbo es, al mismo tiempo, “exterior al universo por el ser, y en todas <las cosas> por sus potencias”²⁷⁵.

Gregorio Nacianceno asocia en una oportunidad los términos paradoja y δόξα. El vínculo no es solo entre la paradoja de la Encarnación y la gloria (εὐδοξον), sino también con la “decisión” o la “buena voluntad” de Dios (ἔδοξε). De esa forma el autor explota los dos significados de la palabra δόξα²⁷⁶.

3.2.2. Nota lexicográfica

Según Lampe el vocablo παράδοξος puede entenderse como: ‘erróneas creencias’, ‘algo que va más allá de la razón, inesperado, novedoso, asombroso o sorprendente’, ‘lo que es más extraño’, ‘milagroso’, ‘campeón’, ‘glorioso’ (en el caso de los mártires). Como adverbio puede significar ‘inesperadamente’, ‘paradojalmente’, ‘milagrosamente’ (referido al poder de Cristo, la divina omnipresencia en la creación, o el misterio de la encarnación). Según Liddell-Scott-Jones, el término significa ‘contrario a la expectativa, increíble, en contra de todas las expectativas’; ‘admirable’. Por otra parte, en las obras de Gregorio el término paradoja y sus variantes aparecen en cincuenta y seis oportunidades. Según el *Lexicon Gregorianum*, el uso semántico de παράδοξος, -ον es utilizado por Gregorio como:

²⁷⁴ Cf. Hermann Vogt, «Beobachtungen zum Johannes-Kommentar des Orígenes» en *Orígenes als Exeget*, ed. por W. Geerlings (Paderborn: Schöningh, 1990): 197-199.

²⁷⁵ Cf. Xavier Morales, «La presencia de Dios en el mundo según Atanasio de Alejandría», *Teología y Vida*, 59 (2018): 287-297.

²⁷⁶ *Christus patiens*, v. 1344-1345, la *Vierge au Fils* (SC: Sources Chrétiennes, n° 149, 236): “Υβρις μὲν, ἥγ’ ἔσφηλε πάντων μητέρα Καὶ πατέρα πρότιστον, ὃς βροτῶν γένος ἔσπειρε κάζημησε κάλλιστον θέρος, τεκεῖν μ’ ἔθηκε **παραδόξως** σ’, ὃ Τέκνον, **εὐδοξον**, ὡς **ἔδοξε** σῶ Γεννήτορι, πρὶν ἢ γενέσθαι κάμὲ καὶ πᾶσαν κτίσιν.

1) Atributivo con diferentes aspectos de significado: ‘raro, extraño, singular, muy sorprendente, llamativo, de contrasentido, paradoja, particular, único, poco común, insólito, maravilloso, increíble, inaudito’.

2) Predicado nominal: generalmente, en diferentes contextos al lado de θαυμαστός (‘maravilloso’) para complementar la cópula; como expresión impersonal παράδοξόν ἔστιν (‘es insólito o es increíble’) con una subsiguiente construcción en infinitivo.

3) Complemento copulativo en los usos ya reiterados: ‘aunque suene paradójico’, ‘aunque sea un contrasentido’, ‘parece paradójico’. Usos compuestos con γίγνομαι, en comparativo: ‘¿Qué podría ser/haber más extraño, más singular que...?’

4) Como sustantivo neutro: ‘lo inesperado, lo singular, lo especial, lo único, lo extraordinario’. También usado como superlativo, ‘lo más extraordinario, lo más extraño’.

5) Adverbio: ‘inesperadamente, contrario a lo esperado, inesperado, debido a lo inesperado’.

3.2.3. Niveles de Aplicación

3.2.3.1. Ámbito Lingüístico-retórico

Conviene realizar una aproximación a la comprensión lingüístico-retórica del sentido que la paradoja conlleva. Al respecto escribe Rodríguez Gonzalez:

La figura (en general) opera, en el proceso de intensificación expresiva, mediante procesos de recurrencias, reiteraciones, acumulaciones, (...) connotaciones semánticas interesantes e imposibles de lograr mediante el uso analítico y normal del lenguaje y transmite un sentido adicional a los elementos del lenguaje que le sirven de materia y de soporte (...) y tienen además significación estética²⁷⁷.

A nivel morfosintáctico con la paradoja ingresamos en el campo de un recurso estilístico que opera como contraste en su proceso narrativo. Según la clasificación de la nueva retórica, pertenece ella al ámbito de las *metábolos* o transgresiones de las normas

²⁷⁷ Ángel Rodríguez González, *Figuras: metábolos e isotopías* (Santiago de Chile: Mar del Plata, 1999): 31.

habituales. Así en los procedimientos morfosintácticos se ve afectada la estructura frástica del discurso (palabras y relaciones de las palabras entre sí y sus relaciones textuales). En este sentido la figura de la *paradoja* consiste en una aparente contradicción, es decir, en un acercamiento, en apariencia contradictorio, de dos términos. La paradoja resulta extraña en una primera lectura, ya que con ella se busca una reflexión más profunda que lleve a un segundo nivel de lectura. Con la paradoja está asociado el oxímoron (la misma palabra oxímoron es un oxímoron ya que significa: inteligente-tonto): figura que consiste en combinar en un mismo sintagma dos palabras cuyos significados se excluyen mutuamente. Es decir se produce una conjunción contradictoria de dos términos de significados contrarios con la finalidad de destacar uno de ellos. Es, en definitiva, una antítesis contraria a la lógica que se desarrolla en un sistema nominal. Por estas razones, muchas veces este recurso lingüístico es clasificado en el nivel metafórico²⁷⁸.

Gregorio seguramente ha sido influenciado por el ambiente retórico clásico proveniente de la Segunda Sofística en el cual se formó²⁷⁹. Percibimos este aspecto en el uso significativo que el Niseno realiza del vocablo *παράδοξον*, pero también en construcciones o frases de tipo paradójico construidas a partir del recurso de la *coincidentia oppositorum* u oxímoron que él mismo remarca en su discurso, como por ejemplo en la imagen del sueño vigilante:

En el sueño común y natural el que duerme no vigila y viceversa. Uno y otro se excluye mutuamente. Se suceden pero no ocurren simultáneamente. Pero en este caso se verifica una nueva y paradójica relación de contrarios y puede observar la esposa esta concomitancia: mientras yo duermo, mi corazón vela²⁸⁰.

Explícitamente se señalan los elementos de la construcción morfosintáctica: la exclusión mutua de los términos, la simultaneidad, el término paradoja y la *coincidentia oppositorum*. Confirman este uso también figuras de tipo paradójicas como las tinieblas luminosas o la sobria ebriedad. Gregorio también señala acciones contradictorias, tales como

²⁷⁸ *Ibid.* 51, 71

²⁷⁹ Méridier, *La seconde...*, 190-206.

²⁸⁰ *In Cant.* X, 311, 17 ss.

penetrar lo inaccesible, ver lo invisible, oír y decir lo inefable. Muchas veces se utilizan incluso expresiones antitéticas, como un recurso para definir, negando la misma definición, como cuando se dice que el signo distintivo de Dios es no poseer signo distintivo, o que el nombre de Dios es no tener nombre²⁸¹. Los recursos lingüísticos-retóricos son usados por Gregorio por la calidad expresiva que ellos poseen para llamar la atención sobre un determinado asunto. Pero también, el Niseno encuentra en ellos la posibilidad de acceso a una realidad que está más allá de lo que simplemente aparece y que necesita ser expresado de una nueva manera para hacer que el lector pueda entrar en contacto con una dimensión más trascendental.

3.2.3.2. Ámbito exegético-hermenéutico

Para Gregorio, los pasajes de la Sagrada Escritura que guardan cierta complejidad, por su expresión enigmática o simbólica, necesitan ser interpretados desde una exégesis adecuada que permita su mejor aprovechamiento pastoral (ὠφέλεια)²⁸². Y, como el lenguaje paradójico es un medio propicio para la expresión simbólico-mística por las cualidades de sus recursos estilísticos, se convierte en una herramienta hermenéutica adecuada. En este sentido es valioso el uso instrumental que realiza Gregorio de las expresiones paradójicas como herramientas retóricas. Pero para el Niseno, si bien la supone, no se trata meramente de una cuestión lingüístico-retórica; existe, pues, para él una forma de concebir la realidad que supone la comprensión de la estructura metafísica que lo paradójico encierra como tal. Desde esta perspectiva, el obispo de Nisa puede realizar una mejor intelección de ciertos pasajes bíblicos que parecen inexplicables para demostrar el sentido alegórico que estos encierran.

Esto puede visualizarse, por ejemplo, en la interpretación de la plantación del árbol de la vida en el centro del paraíso²⁸³ (en realidad junto a ese primer árbol hay otro con frutos

²⁸¹ Cf. Curzel, «Gli ossimori nelle *Omèlie sul Cantico dei Cantici* e nella *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa», 48.

²⁸² Cf. *In Cant.* prol. 4, 11-5,20.

²⁸³ Cf. *In Cant.* prol. 12; XII, 349-50.

buenos y malos, lo cual simboliza la oposición muerte-vida). El Niseno encuentra una solución y separa los dos árboles poniendo a Dios en medio. De ahí un claro proceder para entender la paradoja: dos polos opuestos en tensión y *entre* ambos está Dios, lo cual habilita una nueva perspectiva que permite ampliar el centro de observación. De esa manera la estructura polar tensionada no manifiesta una dialéctica opositora de manera irreductible, sino que vuelve explícito cómo en medio de la tensión, que puede tener ciertas connotaciones negativas, aparece el principio divino. De esa manera se alcanza una mayor profundización en la interpretación. Esto adquiere mayor sentido cuando descubrimos que ese lugar intermedio tiene que ver con la acción del Espíritu Santo. La misma situación se da cuando Gregorio habla del desapasionamiento de la esfera carnal que pasa a la esfera espiritual por medio de la unión con lo divino²⁸⁴.

3.2.3.3. Ámbito metafísico-antropológico

Para Gregorio la consideración sobre el devenir del ser supone la captación de una realidad paradójica que se puede expresar entre dos polos que parecen contraponerse, pero que, sin embargo, permanecen unidos e identificados irreductiblemente: “Esta es la más paradójica de todas las cosas, que estabilidad y movilidad son la misma cosa”²⁸⁵. Esta última frase se encuentra en el contexto de la explicación de la epéctasis a través de la figura de la carrera que no es más que quietud.

Esta consideración sobre el movimiento tiene como base el concepto de diastema - diástasis²⁸⁶, que Gregorio desarrolla respecto de la distancia ontológica entre el ser creado y el increado. Esto permite un acercamiento para la intelección de esta estructura filosófico-paradójica en donde se conjuga también lo temporal y lo eterno, lo horizontal y vertical, el ascenso y el descenso. De esta manera Gregorio se acerca con gran realismo a la experiencia

²⁸⁴ Cf. *In Cant.* I, 29, 3-12.

²⁸⁵ Cf. *Vit. Moys.* II, 243. En lo que se refiere a la citación de *Vita Moysis* seguimos la edición de: Grégoire de Nysse. *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, trad. por Jean Daniélou (Paris: Du Cerf, 1968). Los números romanos corresponden a la respectiva parte del tratado y los arábigos al párrafo correspondiente.

²⁸⁶ Véase, *supra*, p.19.83.

temporal-existencial del hombre que se encuentra lanzado hacia la inmortalidad (progreso perpetuo):

La fuerza de la duración, por lo tanto, consiste en la naturaleza en el arte de tocar en el momento adecuado, según el ritmo correcto, los dos contrarios. Pasa incesantemente hacia el polo opuesto: se apoya en uno y se une al otro²⁸⁷.

Para Gregorio esta dimensión conlleva la conciencia del sentido de la trágica existencia humana llena de contradicciones. Hay una tensión vital entre el progreso permanente del tiempo y la estabilidad subyacente propia de la eternidad que remonta a la tensión entre espíritu-cuerpo, como lo expresa Meis²⁸⁸. El obispo de Nisa compara la naturaleza humana con un pozo de agua viva que corre como un torrente del Líbano²⁸⁹. De esa manera el Niseno logra romper con una lógica aparentemente cíclica: movimiento-quietud, mutación-inmutabilidad. Desde allí se puede distinguir la libertad humana como un punto de estabilidad del movimiento hacia el bien. Así aparece la comprensión de la virtud: ésta siempre se encuentra en medio de los polos, que lleva a un mayor bien²⁹⁰.

Cuando Gregorio explica que en cada individuo se encuentran dos hombres, uno corpóreo y visible y el otro espiritual e invisible, afirma que “(...) el alma no existe previamente al cuerpo ni que el cuerpo fue creado con anterioridad al alma”²⁹¹. De esa manera intenta volver explícita la creación simultánea de esas dos realidades que, de por sí, son contrarias por su propia naturaleza: cuerpo y alma. Existe una polaridad que no debe entenderse dialécticamente como oposición a la materia. En la antropología nisena hay un importante concepto que se utiliza en varias oportunidades, μεθόριος²⁹², que se entiende

²⁸⁷ *Op. Hom.* PG 44 165 B

²⁸⁸ Cf. Aneliesse Meis, «Gregorio y el Origenismo», *Teología y Vida*, 39 (1998): 239.

²⁸⁹ Cf. *In Cant.* IX, 293,3

²⁹⁰ Cf. *Vit. Moys.* II, 287-290.

²⁹¹ *In Cant.* 240, 21-241,6. Para Orígenes la idea es diferente; en el *P. Arch.* I, 7, 4 entiende el origen de la relación cuerpo y alma como un llegar a existir donde el espíritu se inserta extrínsecamente. En este sentido hay un claro alejamiento del Capadocio con respecto al alejandrino. Puede pensarse que el cambio que Orígenes realiza de alma por espíritu rescata el elemento bíblico del ruah. Puede verse: Bernd Hilberath, *Pneumatología* (Barcelona: Herder 1994): 262. Jacques Dupuis, *L'Esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène* (Paris: Desclée de Brouwer, 1967).

²⁹² Cf. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. Methorios (confín), 612-616.

como un *confín* entre el mundo material y el mundo espiritual. El hombre es una expresión clara de esta confluencia de esferas. En realidad esta idea expresa una síntesis de ambos órdenes, no como transición de uno al otro, sino como elementos coexistentes y configuradores del sujeto antropológico. Así entiende Gregorio el origen de la relación entre cuerpo y alma como *coincidentia* de los opuestos, en donde se pone de manifiesto una viva tensión entre el tiempo y la eternidad en la medida en que la eternidad impregna su índole a lo temporal.

Por otra parte, es necesario atender a otra idea que interviene en la estructura del pensamiento paradójal del Niseno, a saber, la simultaneidad²⁹³. Si bien es cierto que dentro de la obra gregoriana el término que se traduce por *lo simultáneo* (ὁμόχρονος) no es muy frecuente, hay ciertas expresiones que permiten comprender su fuerza y presencia²⁹⁴. Ello se manifiesta en varias oportunidades con el uso de expresiones del tipo *en el mismo tiempo, a la vez* (ἄμα) y/o (ὁμοῦ)²⁹⁵. También por ciertas imágenes, por ejemplo, en el movimiento que se da entre el arquero y la flecha que permite que esta sea sostenida y a la vez lanzada²⁹⁶. Este concepto supone una concordancia de acciones sucesivas en la extensión temporal del acontecer histórico en donde la presencia trascendental-eterna se manifiesta como participación del ser eterno en lo limitado. De esta manera esta noción permite ir más allá de una mera consideración que pelagra caer en una cronologización y que, por otra parte, se convierte en el sustrato histórico salvífico del pensamiento niseno.

²⁹³ Cf. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 340-342.

²⁹⁴ Adverbio poco frecuente en la literatura patristica que posee un profundo significado teológico. El uso del término es relativamente raro en los tiempos antiguos. Aparece solo tres veces en el trabajo de Gregorio: *In Cant.* IX, 291, 16-23; *Adv. Ar. et Sab.* 76, 7 y *Fat.* 60. Aparte del significado de simultáneo (que se encuentra en Gregorio de Nazianzo) y de ciertas implicaciones cristológicas (Cirilo de Alejandría y Máximo Confesor) se destaca por su significado antropológico-teológico, especialmente en Teodoro: *Rom.* 5.21 y *Ep.* 130. Algunos Autores contemporáneos encuentran que existe una conexión interna entre simultaneidad y paradoja. Puede verse : Jean Daniélou, «L'Adversus Arium et Sabelium de Grégoire de Nysse et l'Origenisme cappadocien», *Recherches de science religieuse* 54 (1966): 61-66. H. Schulz, *Lexikon für Theologie und Kirche*, s.v. «Simultaneity», 745-46. Meis, «Das Paradox des Menschen im Canticum-Kommentar...», 487.

²⁹⁵ Cf. *In Cant.* IX, 291, 23.

²⁹⁶ Cf. *In Cant.* IV, 128,12 ss.

3.2.3.4. Ámbito Teológico-dogmático

Gregorio piensa la paradoja de manera estructurante y transversalizadora de su sistema teológico, de tal manera que se puede afirmar que este concepto tiene un lugar central en su discurso acerca de Dios y sus respectivas relaciones con el hombre y el mundo. La manifestación divina con la que comienza el texto acerca de la *Vida de Moisés*²⁹⁷ es una paradoja, ya que la zarza arde sin consumirse y en ella la voz de Dios se dirige a Moisés para revelarse. Dicho acontecimiento es el marco de toda su reflexión sobre el ascenso en la vida espiritual, puesto que se convierte en el acontecimiento fundante por el descenso divino a través de la encarnación²⁹⁸. En ese pasaje se habla de la “paradójica voz silenciosa” de Moisés que es escuchada por Dios²⁹⁹. De esa manera se plantea un diálogo inicial que pone a los protagonistas bajo el mismo halo paradójico. Este es el gran marco desde donde hay que entender teológicamente la comprensión del pensamiento paradójico del Niseno: el descenso *kenótico* y la ascensión humana. Dios se abaja para revelarse en la encarnación y el hombre se eleva para entrar en contacto con el Señor. Se plantea así, de manera icónica, toda una dinámica que luego será desarrollada a lo largo de la triple teofanía del *Éxodo*, en donde el encuentro con Dios y la comunicación de su misterio es siempre una paradoja. Él se manifiesta, pero a la vez se esconde: hay palabras y silencios cargados de una presencia trascendente. Por otra parte la experiencia vital de Moisés resulta paradójica: él conduce y es conducido, su silencio grita. Es en las tinieblas luminosas en donde Moisés vive su experiencia de Dios en la plena *coincidentia oppositorum*³⁰⁰. En definitiva se trata de un diálogo divino-humano marcado por una profunda experiencia mística que fundamenta una teología apofática y muestra los *prolegomena* de una historia salvífica, cuyo conductor es el propio Espíritu Santo³⁰¹.

²⁹⁷ Cf. *Vit. Moys.* I, 20.

²⁹⁸ Cf. *Vit. Moys.* II, 27-30.

²⁹⁹ Cf. *Vit. Moys.* I, 29.

³⁰⁰ Cf. Curzel, «Gli ossimori nelle *Omèlie sul Cantico dei Cantici* e nella *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa», 73.

³⁰¹ Cf. *Vit. Moys.* II, 120-121.

El pensamiento dogmático de Gregorio está profundamente imbuido de su reflexión místico-espiritual que supone un lenguaje que permite expresar la sublimidad del misterio al cual hace referencia. Por ello el lenguaje místico se convierte en un vehículo fundamental. De allí que existen cuatro grandes fórmulas paradójales (oxímoron) que son señaladas por los estudiosos como características del Niseno para fundamentar esta línea mística: la tiniebla luminosa, la sobria ebriedad, el movimiento inmóvil y el sueño vigilante. Las dos primeras se encuentran ya en Filón de Alejandría y las otras dos son elaboraciones propias de Gregorio³⁰². La mística gregoriana descansa sobre una metafísica e inversamente se puede decir lo mismo lo cual permite sostener una sólida intelección teológica.

Por otra parte, la Trinidad es para Gregorio el lugar originante de la paradoja. Esta se da en el entramado inmanente de las relaciones interpersonales:

Paradójicamente, la virginidad se encuentra en un Padre que tiene un Hijo, y que lo engendra sin pasión. Se descubre en el Dios Unigénito, que es el autor de la incorrupción, pues ha brillado en la pureza de la impasibilidad de su generación. También aquí se da la misma paradoja: el Hijo es conocido en la virginidad. La virginidad se encuentra en la pureza esencial e incorruptible del Espíritu Santo, pues cuando se dice pureza e incorruptibilidad se está designando a la virginidad bajo otro nombre³⁰³.

Aquí el Niseno introduce la paradoja como una categoría teológica en el seno trinitario y la asocia al concepto de virginidad, que supone incorrupción, impasibilidad y pureza. Estos mismos atributos son utilizados luego para hablar del nivel superlativo de la paradoja (παραδοξότερον)³⁰⁴ en *In Cant.* I, 29, y, dato no menor, son atribuidos al Espíritu Santo: este, que es en sí mismo la virginidad (impasibilidad-pureza), es el que actúa desafectando la negatividad propia de la naturaleza carnal-corporal del ser humano en el proceso de divinización.

En cuanto al misterio de Cristo, en *Contra Eunomium*, el concepto de paradoja aparece ligado directamente a la encarnación:

³⁰² Cf. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 281-282. 299; Curzel, «Gli ossimori nelle *Omèlie sul Cantico dei Cantici* e nella *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa», 52, 73, 81, 83.

³⁰³ *Vir.* 2, 1: GNO VIII, I, 253, 9-17.

³⁰⁴ Véase, *infra*, p. 81.139.167.226-227.

Nada de lo que se mueve conforme a su propia naturaleza no sorprende con el título de paradoja, sino lo que sobrepasa los límites de su naturaleza, asombra a todo el mundo y a todo oído, todo pensamiento se aplica admirando la paradoja. Esto es porque todos aquellos que predicán al Verbo subrayan el prodigio del misterio: que Dios aparece en la carne, que el Verbo se hace carne, que la luz brilla en las tinieblas, que la vida prueba la muerte y todos los predicadores proclaman todos estos hechos que acentúan el prodigio de aquel que manifiesta el exceso de su poder fuera de su misma natura³⁰⁵.

Este es el centro neurálgico del pensamiento paradójico de Gregorio. El núcleo encarnatorio es en sí mismo una paradoja. La prueba de esto es la coexistencia de contrarios, que aparentemente se excluyen entre sí, pero que, sin embargo, permanecen produciendo una nueva revelación teológica más honda y profunda:

(...) el Verbo incluso en la carne permanece Verbo, la luz incluso si ella brilla en las tinieblas, no es menos luz sin mezcla de contrarios, la vida, incluso en la muerte, se guarda a sí misma y que Dios toma forma de esclavo en sí mismo, no deviene a menos, sino revela el dominio y lo introduce al señorío y realeza³⁰⁶.

Estas palabras permiten afirmar que los opuestos pueden unirse y alcanzar una admirable unidad. Lo que aparenta ser servil y pequeño es engrandecido y elevado a una nueva situación. En el encuentro hondo e íntimo de los contrarios emerge una nueva realidad ontológica. De esa manera se produce una paradójica *communicatio idiomatum*. Según estas descripciones el misterio de la encarnación la mayor de las paradojas (παραδοξότερον). En él entran en contacto la naturaleza humana y divina, lo imposible asume lo posible y lo modifica notablemente sin anular su propia realidad³⁰⁷. En efecto, para el Niseno, esto es posible gracias al movimiento *kenótico*-doxológico del Verbo encarnado. Este es el que, en la máxima humillación de la asunción de la humanidad, alcanza la mayor exaltación de su divinidad:

³⁰⁵ *Eun.* III, 3,34ss. (Cf. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, 239).

³⁰⁶ *Eun.* III, 10, 28 (Cf. *Ibid.*, 240).

³⁰⁷ Cf. *In Cant.* I, 29, 4.

Muestra cómo lo alto, al venir a lo humilde, se deja contemplar en lo humilde sin rebajarse en su altura, y cómo la divinidad se abraza con la naturaleza humana y se hace esta sin dejar de ser aquella³⁰⁸.

Así, aparecen el bajar y el subir como expresión de un movimiento que culmina en un abrazo de carácter unitivo entre las dos naturalezas. De esta manera se da una concentración conceptual sobre la idea de paradoja en el centro y a partir del misterio de Cristo.

La salvación en Cristo es el tema central del pensamiento niseno, la cual consiste en una auténtica divinización. Encarnación y redención están unidas. La unión del Verbo con lo humano no puede pensarse sino como una unión misteriosa y muy estrecha, comparable con la unión del cuerpo y el alma sin mezcla ni confusión. Aunque todavía lejano a la formulación cristológica de Calcedonia, existe ya en el Niseno un claro anticipo de esta. La carne de Jesús mezclada con la divinidad del Verbo posee cualidades y atributos divinos. Según Pottier, hay que recurrir necesariamente al concepto de paradoja para comprender esta unión. Según ese autor, Eunomio disminuye el alcance de la paradoja destruyendo el misterio cristológico y por eso Gregorio responde a dicho empobrecimiento³⁰⁹.

3.2.4. Síntesis

Observadas las expresiones semánticas, los usos y aplicaciones podemos decir que la paradoja nisena no es simplemente una construcción estilística, sino que posee una profunda significación filosófico-teológica.

Para Gregorio de Nisa la paradoja no es solamente un término específico o una construcción lingüística, sino una manera de concebir el misterio de Dios, el hombre y el universo. Se corresponde con una realidad inefable, desde cualquier sentido que se le asigne (lingüístico-retórico, metafísico-filosófico, teológico-espiritual), y por ello la manera de

³⁰⁸ *Or. Cat.* XXIV, 254-255. En lo que se refiere a la citación de *Oratio Catechetica* seguiremos la versión: Grégoire de Nysse. *Discourse Catéchétique*, trad. por Raymond Winling (Paris: Du Cerf, 2000). En números romanos el capítulo y en arábigos las páginas correspondientes.

³⁰⁹ Cf. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, 239-240.

expresar esta paradoja es siempre limitada en su forma pero extremadamente rica en su contenido. Ella está asociada a la doctrina de la ἐπέκτασις, en donde el concepto de διάστημα-διάστασις es fundamental para la construcción de su concepto.

La paradoja se construye o se verifica a partir de términos contrarios (oxímoron). Aquí los extremos opuestos no se excluyen sino que mantienen una simultaneidad de realismo ontológico que se manifiesta en una imagen o símbolo que hace emerger una nueva dimensión. De allí que su singularidad radique en un nivel más profundo de sentido y significado que no se revela a primera vista, sino que necesita una intelección más honda. El misterio de los contrarios se entrelaza en el dinamismo encarnatorio y permite que lo invisible se haga visible, la muerte se transforme en vida, el pecado en santidad, la maldición en bendición, que lo angosto contenga lo incontenible, que el Verbo se haga carne.

El concepto de paradoja en el obispo de Nisa supone un núcleo articulador de su pensamiento teológico que tiene como eje primordial y modélico la mezcla-unidad, o sea, el contacto entre las dos naturalezas de Cristo. Y desde este centro neurálgico se pueden hilvanar las diferentes facetas que nos aproximan al misterio de lo divino-humano que se entreteje de una manera admirable. Es así que se observa un movimiento de encuentro y de contacto entre el descenso divino y el ascenso humano. Una definición clara y distinta del concepto de paradoja escapa a la idea misma sobre ella en la mente del autor. De esta manera la teología es paradoja y está llamada a recorrer un camino atravesado por la anticipación escatológica.

Finalmente, si atendemos a los componentes del término paradoja, podríamos pensar que la preposición παρά- no debe ser comprendida simplemente como un adversativo, sino como un acompañamiento. Por otra parte, δόξα no debe ser entendida como “opinión”, sino como la “gloria” divina de acuerdo con el sentido bíblico. De esta manera el Niseno puede mostrar con la paradoja cómo la realidad dramática del hombre y su entorno se encuentra atravesada por la gloria divina en una permanente tensión que lo acompaña a lo largo de toda su existencia.

Con este trabajo intentamos encontrar la conexión que existe en donde la gloria final ya se encuentra de alguna manera presente en la realidad de la debilidad temporal.

La paradoja para Gregorio supone una novedosa concepción teológica del nexo misterioso de relaciones existentes entre Dios, el hombre y la creación. Esto significa que ella no consiste solamente en ir contra la opinión general ni afirmar algo de un modo extraordinario como si fuera solo una construcción lingüístico-retórica. El concepto de lo paradójal, más bien, supone en Gregorio de Nisa una aplicación de diferentes niveles o sentidos de comprensión que colaboran para una profunda intelección de la realidad.

4. Aproximación terminológica-conceptual a la corporalidad eclesial

En esta investigación queremos estudiar la noción subyacente de corporalidad eclesial que se encuentra en el pensamiento de Gregorio en sus *Homilías sobre el Cantar*. Por ello procedemos primero metodológicamente atendiendo el valor que el Niseno asigna a los términos carne (σάρξ) y cuerpo (σῶμα) a partir de una lectura que se detiene en la frecuencia de los mismos y sus contextos más inmediatos dentro de la obra escogida. Llevamos a cabo el análisis de los términos aludidos partiendo de la observación de los personajes del poema amoroso que interactúan en una búsqueda recíproca y continua, en donde la esposa va en pos del Amado. Y por último, tenemos presente el carácter analógico que el Niseno asigna a la esposa del *Cantar* en cuanto sujeto humano y sujeto eclesial.

4.1. La corporalidad (cuerpo-carne).

Si bien es cierto que por una parte el Capadocio no utiliza expresamente el vocablo corporalidad, y que por otra parte la *carne* y el *cuerpo* no son términos idénticamente iguales; sin embargo nos parece encontrar una vinculación entre las realidades conceptuales que ellos contienen, por lo cual elegimos llamar corporalidad a la noción que logra vincular a los dos términos. Los vocablos *cuerpo* y *carne* adquieren gran relevancia dentro de la obra aludida, pero también se encuentran en el resto de la producción gregoriana. La frecuencia de estos términos resulta notable al contemplar el *corpus nysseum*. El autor tiende a unificar los

sentidos que se le asignan al *cuerpo*, la *carne* y la *materia*³¹⁰. Estas voces sobresalen en la obra del Niseno cuando están vinculados a la cosmología, a la antropología y a la cristología, ámbitos en donde lo referido a la corporalidad alcanza un lugar central. Ello se percibe de manera más afinada, cuando el autor afirma positivamente la unión y relación de lo corporal con lo espiritual y las consecuencias que de allí se siguen. Esa estima se manifiesta sobre todo cuando Gregorio trata la constitución del ser humano³¹¹ y su lugar en el mundo³¹², la

³¹⁰ Cf. Francisco Bastitta Harriet, «Influencia de la noción de libertad de Gregorio niseno sobre la filosofía del siglo XV en Italia a través de la recepción de sus textos» (tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2015): 34-36.

³¹¹ En lo que se refiere a lo constitutivo del sujeto humano, Gregorio alterna entre un esquema dual: alma-cuerpo y los tipos de alma (vegetativa-nutritiva, sensitiva, racional-intelectual) según un esquema más bien de tipo filosófico-médico; y uno tricotómico, más bien de tipo bíblico, es decir: cuerpo-alma-espíritu (1 Tes 5,23) y sus disposiciones (carnal, psíquico, espiritual). El Niseno parece fundir los esquemas psicológicos de la filosofía con los pasajes paulinos y aquel del mandamiento del amor (Cf. *Op. Hom.* VI-X, XIV-XV). Es claro que en su pensamiento no existe una síntesis acabada sobre la cuestión y se percibe una gran tensión en sus escritos en torno a esta problemática. Una de las dificultades quizás provenga por la traducción griega de los LXX que Gregorio maneja. No debe olvidarse que el vocabulario hebreo (*nephes*, *basar*, *ruah*, *leb*) posee una visión antropológica compleja y al hacer la respectiva traducción al griego se utilizan términos más propios de una concepción helénica (*ψυχή*, *σῶμα*, *σὰρξ*, *καρδία*). Si bien es cierto que existe una clara correspondencia entre unos vocablos y otros, y que los elementos constitutivos del lenguaje antropológico neotestamentario hunden sus raíces en el Antiguo Testamento (del que proceden las categorías básicas), el paso a la lengua griega justifica la presencia en algunas expresiones de ecos del pensamiento filosófico helénico (aunque no llega a representar nunca un factor dominante). Puede verse al respecto: Robert Jewett, *Paul's Anthropological Terms* (Leiden: Brill, 1971). Hans Walter Wolff, *Antropologia nell' Antico Testamento* (Brescia: Queriniana, 1975). Stanislas Lyonnet, «L'antropologia di s. Paolo», en *L' antropologia biblica*, ed. por G. de Gennaro (Napoli: Dehoniane, 1981): 753-764; 774-782.

³¹² El Niseno posee una visión cósmica del hombre que reconoce al ἄνθρωπος como μεθόριος, o sea un ser fronterizo que se encuentra entre las dos esferas que constituyen el mundo real, lo material y lo espiritual. Por ello el hombre reproduce como en un microcosmos la armonía del mundo. Cf. *Op. Hom.* XVI en Grégoire de Nysse. *La création de l'homme*, trad. por Jean-Yves Guillaumin (Paris: Desclée de Brouwer, 1982), 92. Gregorio habla de la naturaleza humana como la que existe en el cuerpo, cuya finalidad es reconciliar al cosmos entero, enlazando lo superior con lo inferior, conciliando los opuestos (Cf. *Or. Dom.* IV, GNO VII/2, 48.27-49.8ss). Para el obispo de Nisa, el proyecto original de Dios incluye el cuerpo y el alma del hombre para que el ser humano posea un parentesco con el mundo sensible y con el inteligible (Cf. *Op. Hom.* II *in fine* en : Grégoire de Nysse. *La création de l'homme*, 42). La unión y la armonía entre alma y cuerpo se ven confirmadas, además, por la tesis de que ambos son creados simultáneamente por Dios, postura que se opone tanto a la preexistencia de las almas sostenida por Orígenes como a la preexistencia del cuerpo afirmada por Metodios de Olimpo. Cf. Bastitta Harriet, «Influencia de la noción de libertad de Gregorio Niseno...», 34-36.

imagen divina³¹³, la condición mortal del hombre³¹⁴, la mediación cristológica y la resurrección final³¹⁵.

Realizamos una primera aproximación al uso de los vocablos *carne* y *cuerpo* en la *Homilías sobre el Cantar*. Este acercamiento sirve como material base para el posterior análisis que haremos dentro de esta monografía. Los términos *cuerpo* y *carne* en el *In Cant.* aparecen relacionados a la temática del método exegético, la naturaleza humana, la naturaleza de las cosas, la naturaleza angélica, el misterio de Cristo, el misterio de la Iglesia, la dinámica de la vida espiritual y la naturaleza de las pasiones. Podemos observar la siguiente frecuencia de usos de los mismos y sus contextos de la siguiente manera:

a) Exégesis.

La consideración de los vocablos *carne* y *cuerpo* aparecen vinculados en el *In Cant.* a la aplicación del método exegético del Niseno cuando realiza la distinción entre el sentido corporal-carnal (material) y el sentido espiritual (inmaterial)³¹⁶.

b) Naturaleza humana.

Los términos *cuerpo* y *carne* aparecen relacionados a los elementos que explicitan la constitución y la condición (material-espiritual) de la naturaleza humana. Gregorio habla de las características físicas de la realidad del ser humano y de la vida humana³¹⁷. Entre otras cosas, hace referencia al dinamismo de la vida corporal (movimientos y funciones

³¹³ Puede verse un estudio interesante sobre esto en: Adalbert Hamman, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles* (Paris: Desclée de Brouwer, 1987).

³¹⁴ La consecuencia del pecado original es la condición mortal del hombre. Pero para Gregorio no se debe despreciar el cuerpo porque ni el cuerpo ni la materia son la causa del mal. El mal está en la libre elección de la voluntad humana. Cf. A. Mosshammer, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Mal», 583-591.

³¹⁵ El Hijo de Dios por su encarnación se ha unido indisolublemente a la naturaleza humana a través de su cuerpo (en sentido paulino y perfecto en la unidad) haciéndose mediador entre Dios y los hombres permitiendo el acceso al seno trinitario. La resurrección de Cristo, lo que significa la resurrección de la carne y la transformación final de un cuerpo humano en un cuerpo espiritual y de allí lo que se deriva de la doctrina sobre la eucaristía. Cf. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Analogía social», 98-99. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Cuerpo», 290-294.

³¹⁶ Cf. *In Cant.* prol. 6, 10.18.19; 10, 4; V, 144, 11; 162, 15; 163, 5.10; VI, 180, 9; 190, 11; IX, 267, 14; 276, 18, 277, 5; VII, 225, 4; 226, 16.17; 228, 2; IX, 268, 12; XIV, 412, 4.10; XV, 435, 17.

³¹⁷ Cf. *In Cant.* I, 17, 12; 31, 1; II, 44, 14; IV, 105, 18; IX, 262, 7.21; XI, 317, 9; 333, 14.15; 339, 4; XIV, 403, 9; 404, 10.

sensoriales): funciones vitales³¹⁸, los sentidos corporales³¹⁹, el sueño³²⁰ y las partes del cuerpo³²¹. Por otro lado habla de la creación simultánea alma-cuerpo del hombre³²². También explica cómo se vincula y relaciona lo material con respecto a lo espiritual: el cuerpo aparece como siervo del espíritu³²³, y muestra las diferencias con respecto a la sustancia intelectual-espiritual³²⁴.

Gregorio utiliza los términos en cuestión para describir el devenir histórico de la persona humana. De esa manera atiende y señala distintas etapas desde su generación³²⁵, sus edades³²⁶ y hasta su muerte³²⁷.

c) Naturaleza de las cosas.

Los términos *carne* y *cuerpo* también aparecen referidos en el *In Cant.* a la naturaleza de las cosas creadas, sus cualidades y funciones: naturaleza del alimento³²⁸, los que son carnívoros³²⁹, fuerza y contextura corporal³³⁰, la ausencia de color y cuerpo y como características físicas³³¹, una cuestión anatómica³³², enfermedades (lepra)³³³, las visiones de Pablo³³⁴.

³¹⁸ Cf. *In Cant.* IV, 119, 9; 124, 17.

³¹⁹ Cf. *In Cant.* I, 18, 5; 34, 3.6.12; VIII, 252, 23.

³²⁰ Cf. *In Cant.* X, 311, 21; 322, 2.6.12; 313, 3.21; 314, 5.

³²¹ Cf. *In Cant.* XV, 451, 4.5.6.7.9.11.

³²² Cf. *In Cant.* VII, 241, 1.4.5.

³²³ Cf. *In Cant.* X, 298, 17.19.

³²⁴ Cf. *In Cant.* VI, 176, 14; 183, 1.

³²⁵ Cf. *In Cant.* I, 17, 3; VII, 204, 13; XIII, 386, 21; 387, 5.7.13.15.18.19; 388, 6; 389, 14; XV, 433, 7.

³²⁶ Cf. *In Cant.* I, 18, 5.

³²⁷ Cf. *In Cant.* V, 169, 5.6; VI, 189, 3.

³²⁸ Cf. *In Cant.* prol. 9, 4.; VI, 193, 11; VII, 224, 3; X, 310, 1

³²⁹ Cf. *In Cant.* XIII, 392, 11.

³³⁰ Cf. *In Cant.* II, 63, 22; XV, 452, 8.

³³¹ Cf. *In Cant.* XIV, 410, 13.20.

³³² Cf. *In Cant.* V, 151, 19.

³³³ Cf. *In Cant.* I, 33, 8.10; III, 76, 2.

³³⁴ Cf. *In Cant.* VIII, 245, 3.

d) Naturaleza angélica.

En las *Homilías sobre el Cantar*, Gregorio al referirse a la sustancia de los ángeles como los señala como seres incorpóreos³³⁵.

d) El misterio de Cristo.

Los términos *cuerpo* y *carne* aparecen referidos de manera extensa al misterio de la encarnación como manifestación económica de Dios en la humanidad, señalando la unión de las dos naturalezas y sus consecuencias³³⁶. Así se muestra por un lado un estrecho parentesco del Señor con los hombres³³⁷ y por otro lado el modo por el cual los ángeles conocen a través de la carne del Verbo encarnado³³⁸.

También los vocablos estudiados aparecen mencionados con gran realismo al señalar el misterio de la muerte y resurrección del Señor³³⁹.

e) El misterio de la Iglesia.

Los términos en cuestión también son usados en referencia al misterio eclesial. Por un lado aparecen señalando una vinculación esponsal entre Cristo y la Iglesia³⁴⁰ y por otro lado marcan la relación entre el cuerpo común y los miembros de la Iglesia³⁴¹.

³³⁵ Cf. *In Cant.* II, 45, 3. VII, 208, 8. VIII, 254, 2.

³³⁶ Cf. *In Cant.* prol. 7, 18; 11, 14; IV, 107, 7; 108, 7.9.14.17; 109, 3; 113, 7; 125, 20; 126, 2.9.18; V, 145, 9; 164, 6.7; VIII, 254, 3; XI, 338, 9; XIII, 380, 19; 381, 4.5.6.13.17.18.21; 383, 18; 387, 21; 388, 21.22; 391, 5; XIV, 407, 2.3; XV, 428, 2; 433, 4; 436, 6.

³³⁷ Cf. *In Cant.* XV, 443, 11.19.

³³⁸ Cf. *In Cant.* VIII, 254, 15; 255, 19; 256, 1.

³³⁹ Cf. *In Cant.* I, 30, 5.9.10.11. 13.18.19; VI, 189, 10. XII, 347, 4; 366, 4.

³⁴⁰ Cf. *In Cant.* III, 93, 6; 94, 1.5.9.17.18.22; 95, 3; IV, 122, 8; VII, 230, 5; VIII, 256, 14; VIII, 256, 18; XIV, 403, 20; 404, 12; 406, 16; 413, 14; 423, 12.13.

³⁴¹ Cf. *In Cant.* VI, 198, 1; VII, 210, 4; 216, 3.4.6.11.14.16; 217, 14; 218, 9; 219, 3; 221, 10; 225, 20.23; 232, 10; 233, 1.9; 234, 11.12.19; 235, 6, 8; 236, 3.5; 242, 15; XIV, 400, 5.15; 401, 8; 402, 12; 405, 17; 406, 9; 408, 3.21.23; 417, 2.4.7.20; 418, 16; 419, 15; 420, 5.8; XV, 454, 7.11; XV, 461, 10; 467, 1.

f) Dinamismo de la vida espiritual.

Gregorio al describir el dinamismo espiritual de incorporación del alma a Cristo presenta la realidad del cuerpo incorruptible de la esposa³⁴², la realidad incorpórea (pureza) del esposo-Cristo³⁴³ y el impacto del dardo del amor (inmaterial)³⁴⁴.

g) Naturaleza de las pasiones.

Gregorio repite varias veces, a lo largo de las *Homilías*, la presencia de las pasiones, placeres y aficiones sensuales del hombre como expresiones del pensamiento carnal (pecado) asociadas a la realidad del *cuerpo* y la *carne*³⁴⁵. En varias oportunidades estas alusiones hacen referencia al *hombre viejo* (según el concepto paulino) y el combate espiritual³⁴⁶.

Por lo que podemos observar el concepto de *corporalidad* (*cuerpo-carne*) tiene varios contextos en el que se encuentra aplicado, poniendo de relieve su valor polivalente. Esta noción que Gregorio de Nisa maneja es una cuestión abierta que todavía necesita mayores explicitaciones. En todo caso hay que decir que se advierte la confluencia de datos filosóficos, médicos y bíblicos y en ello existe una valoración optimista del cuerpo como parte constitutiva e ineludible del ser humano.

Pero también percibimos cierta ambivalencia en ese concepto. Por un lado, hay un sentido más bien positivo, por medio del cual se asocia a la realidad de la naturaleza humana: su relación con lo que lo constituye, cuerpo-alma, su naturaleza generada, el devenir histórico (edades, ciclos vitales, la descendencia y genealogía). Por otro lado, podemos constatar una dimensión negativa que está ligada a los placeres, los deseos impuros y la vida desordenada. Esto se muestra como opuesto al espíritu: el pensamiento carnal, propio del hombre viejo según la expresión paulina asumida por Gregorio. Con la verificación de estos datos podemos

³⁴² Cf. *In Cant.* IX, 279, 11.

³⁴³ Cf. *In Cant.* XII, 342, 13.

³⁴⁴ Cf. *In Cant.* XIII, 383, 8.10.

³⁴⁵ Cf. *In Cant.* prol. 4,7; 6, 19; 23, 10; 27, 10.12; I, 15, 4.14; 23, 6; 25, 3; 29, 7; 30, 2; II, 52, 16.17; 53, 8; III, 71, 17; IV, 105, 20; 106, 2; V, 162, 16; VI, 188, 6; 191, 1.8.13; 192, 1.7; VII, 222, 12; 227, 13; IX, 262, 13; XII, 344, 2; XIII, 395, 4; XIV, 403, 3; 405, 6.9.

³⁴⁶ Cf. *In Cant.* IV, 106, 1; 134, 14.15; VI, 191, 14.18; 192, 18; X, 298, 6; XI, 328, 1; 333, 4; 342, 16.

advertir una valoración que supone una polaridad conceptual. De allí que pensamos que la noción de *corporalidad* en la mente del Niseno entraña una estructura paradójica.

4.2. La realidad humano-eclesial de la esposa del *Cantar*

Los protagonistas fundamentales del poema amatorio que Gregorio comenta son dos. Con respecto al esposo no hay lugar a dudas de que se trata de Cristo. Pero, en cuanto a la esposa, hay que explicitar el sentido de la interpretación gregoriana, dado que puede tratarse tanto del *alma* como de la *Iglesia*. Así, el Niseno se mantiene en la línea de la exégesis que la tradición había aplicado a dichos términos y, en ese sentido, el concepto *esposa* se vuelve analógico.

Por esa razón, en primera instancia, conviene explicar qué entiende Gregorio cuando habla de *esposa* en su primer sentido (= alma), es decir, desde la perspectiva humana o antropológica. Para ello recordamos algunas nociones gregorianas que sirven de presupuesto para comprender mejor esta noción.

El concepto de humanidad que maneja Gregorio ha sido sujeto de varios debates³⁴⁷. Aunque la idea de naturaleza humana universal no ha sido siempre reconocida por los escolares, sin embargo nos parece que es uno de los fundamentos arquitectónicos de la estructura teológica del Niseno. La misma comprende tanto una dimensión intensiva como extensiva y también tiene una aplicación creatural-temporal:

Gregorio introduce, una concepción de naturaleza humana que encerraba en sí la naturaleza entendida bien como suma de las propiedades que caracterizan a la humanidad (dimensión intensiva) o bien como suma de los seres humanos (dimensión extensiva)... Es este el paso conceptual que permite hablar de toda la humanidad como de un solo hombre³⁴⁸.

³⁴⁷ Por un lado están los que siguen a González con su afirmación del realismo platónico donde la naturaleza común o universal tiene una verdadera realidad no sólo lógica, sino ontológica, siendo de alguna manera anterior a los individuos y más real que ellos. Por otro lado, la opinión de Zachhuber afirma que el concepto de *ousía* humana significa la totalidad de los individuos humanos: el hombre indicado por lo universal es la humanidad entera. Cf. Severino Gonzalez, «El realismo platónico de San Gregorio de Nisa», *Gregorianum*, 20 (1939): 189-206. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología...*, 173. Zachhuber, «Once again: Gregory of Nyssa on Universals», 75-98. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Analogía social», 94-102. Véase, *supra*, p. 21ss.

³⁴⁸ Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Analogía social», 96.

Esta noción se ve fundamentada desde la protología del obispo de Nisa. Para él, la creación del hombre supone la teoría de la doble creación³⁴⁹. Parte de la exégesis de los primeros capítulos del Génesis, y distingue primero la creación indeterminada del género humano (que todavía no se designa Adán), que supone todo el conjunto de los hombres. De esa forma se resalta el concepto universal de naturaleza humana (pleroma de la humanidad), pero no como una idea arquetípica del hombre (al modo origenista de pensar la preexistencia de las almas). Indica, en cambio, la preexistencia intencional de la totalidad de los seres humanos en la mente divina³⁵⁰. De hecho, la humanidad de la primera creación, a la que Gregorio se refiere como "un único cuerpo", lleva dentro de sí la imagen divina como la que lleva la humanidad "que nacerá en la consumación". La humanidad como un cuerpo completo creado por Dios a su propia imagen es la humanidad que Cristo toma sobre sí mismo y la humanidad perfecta de la consumación final³⁵¹. Luego, viene la segunda creación, la del hombre-Adán que supone el devenir histórico (generación sexual, alimentación, crecimiento, muerte), pero esto no debe entenderse a la manera de una sucesión cronológica. La primera creación no es anterior al tiempo, sino que va más allá de la dimensión temporal y es instantánea al acto creador divino³⁵². La primera creación sería un plan existente en la elección eterna de Dios y la segunda la ejecución de ese plan. Así, con la hipótesis de la doble creación, Gregorio distingue entre la creación en el principio, que se refiere al momento eterno e indivisible en el que Dios abraza todo el universo en su totalidad, y la creación en seis días, que es el desarrollo ordenado del plan de Dios en el tiempo³⁵³.

En ese sentido, podemos comprender que este concepto gregoriano sobre la humanidad presupone una matriz social-comunitaria que configura desde los orígenes su pensamiento. Y de esa manera podemos decir también, aunque de manera indirecta que la noción de humanidad y la idea de corporalidad que de allí se deriva adquieren un matiz

³⁴⁹ Cf. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Antropología», 114-116.

³⁵⁰ Cf. Daniélou, *Le IVe Siècle: Grégoire de Nysse et son Milieu*, 62.

³⁵¹ Cf. Brugarolas, «Divine Simplicity and Creation of Man...», 44.

³⁵² Corsini, «Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse», 123.

³⁵³ Cf. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «Creación», 242.

eclesial. Esta perspectiva será fundamental para comprender el contenido analógico que Gregorio atribuye a la *esposa* del *Cantar* desde una mirada antropológica-eclesial siempre ligada al misterio de Cristo (esposo).

El obispo de Nisa es fiel a la interpretación origeniana, que aplica el concepto de la esposa tanto al sujeto antropológico como al eclesiológico. Sobre eso, Daniélou afirma que la doble interpretación individual y social se interpenetran constantemente en el *In Cant.*³⁵⁴. Drobner, por su parte, considera que las dos líneas interpretativas se unen desde lo eclesiológico en cuanto atiende a la Iglesia en su conjunto y a la vida espiritual de cada uno de sus miembros³⁵⁵. En efecto, la dimensión antropológica del Niseno tiene una clave eclesial como repiten varios autores³⁵⁶. Cortesi afirma que las dos perspectivas, tanto la individual como la social, se entrecruzan e interfieren continuamente en la reflexión gregoriana del *Cantar*. El mismo autor resalta un criterio hermenéutico fundamental del Niseno que debe acompañar toda la lectura del *Cantar*: la concepción ontológica que refiere el primado de la realidad de la Iglesia-esposa, en estrecha relación con la realidad del cuerpo de Cristo, respecto del alma-esposa³⁵⁷.

Por otra parte, alejándose del uso tradicional, Simonetti dice que el interés de Gregorio con respecto a la esposa está enfocado en el alma y la Iglesia ocupa una posición marginal en esta interpretación; solo al final el académico italiano se da cuenta de lo necesario que es identificar la esposa con lo eclesial, ya que se torna una interferencia poco clara entre los dos sujetos de atribución³⁵⁸.

Frente a esta última apreciación, sin embargo, tenemos una opinión distinta, ya que el mismo texto del *In Cant.* ofrece una buena frecuencia de atribución esponsal, tanto al *alma* como a la *Iglesia*. Si bien es cierto que en muchos pasajes no existe una correspondencia

³⁵⁴ Cf. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 27.

³⁵⁵ Cf. Drobner, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Eclesiología», 333.

³⁵⁶ Cf. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 58. Eugenio Corsini, «Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse», en *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, ed. por Marguerite Harl (Leiden: E. J. Brill, 1971), 111-126. Salmona, «Gregorio di Nissa»...285. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «Antropología», 115-116.

³⁵⁷ Cf. Cortesi, *L'omelie...*, 59.

³⁵⁸ Cf. Simonetti, «Gregorio di Nissa interprete del Cantico dei Cantici», 153.

directa entre los términos *esposa* e *Iglesia*, también es cierto que los contextos permiten descubrir el ámbito propiamente eclesial y de esa manera interpretar eclesialmente a la esposa.

En este momento, un rápido repaso de las *Homilias* nos permite acercarnos a esta confluencia de perspectivas personal-individual y eclesial-social:

En el prólogo no se hace ninguna mención de la esposa.

En la primera homilía se identifica un diálogo nupcial entre Dios y el alma³⁵⁹ con la intensidad que el alma (esposa) es protagonista de la dinámica del beso-deseo³⁶⁰. Se afirma que Moisés es esposa porque vivió un contacto directo con el Señor al verlo cara a cara³⁶¹. Por otro lado se señala una economía eclesial³⁶²: en el conjunto de todas las almas perfectas deseosas de Dios³⁶³, llenas de la gracia del Espíritu³⁶⁴ de entre las que sobresalen Pablo y Juan³⁶⁵, quienes la transmitieron a sus sucesores.

En la segunda homilía, la esposa aparece personificada como una maestra que enseña a las doncellas, es decir, a las almas³⁶⁶ y, a la vez, como aquella alma que experimentó la transformación de su negrura (pecado)³⁶⁷. Pero siempre se aplica al carácter plural de las mismas (almas ennegrecidas = pecadoras) que han sido purificadas por el bautismo³⁶⁸. Luego Gregorio habla de la madre, que es la Jerusalén celestial que se convierte en modelo escatológico. Ella es también ciudad y tiene lugar para la prostituta Rahab (los extranjeros). Al ser maestra, la esposa tiene la función de avivar y despertar a las hijas de Jerusalén, es

³⁵⁹ Cf. *In Cant.* I, 22, 19; I, 23, 16 - 24, 1.

³⁶⁰ Cf. *In Cant.* I, 32, 12.18; 36, 13.

³⁶¹ Cf. *In Cant.* I, 31, 8 ss.

³⁶² Cf. *In Cant.* I, 40, 13 ss.

³⁶³ Cf. *In Cant.* I, 39, 19

³⁶⁴ Cf. *In Cant.* I, 40, 7 Ss.

³⁶⁵ Cf. *In Cant.* I, 40, 11 y 41,7ss.

³⁶⁶ Cf. *In Cant.* II, 45, 17.20.

³⁶⁷ Cf. *In Cant.* II, 46, 10-13; 59, 8.

³⁶⁸ Cf. *In Cant.* II, 48, 5-49, 4; 66, 17.

decir, la Iglesia llama universalmente a todos³⁶⁹. Por otra parte, aparece una imagen procesional asociada al bautismo de cada una de las almas desposadas, pero el Niseno advierte que esa imagen se trata de la Iglesia que fue vista anticipadamente por Isaías³⁷⁰.

En la tercera homilía se aplica el término esposa al alma que se conoce a sí misma y sale victoriosa del bautismo³⁷¹. Luego, Gregorio introduce el llamado del Verbo a toda la Iglesia para que se adorne con el collar (adorno esponsal) de las virtudes³⁷²; también aquí se capta un sentido colectivo eclesial del término esposa que luego reaparece en su carácter individual-singular³⁷³. Hacia el final el autor establece una conexión entre el perfume del esposo que pasa a la esposa, de quien se afirma explícitamente que es la Iglesia extendida por todo el mundo³⁷⁴.

La cuarta homilía inicia con la afirmación de que la esposa-alma experimenta una transformación hermosa que es realizada por el contacto el esposo-Verbo encarnado. De esta esposa-alma se destaca el libre albedrío³⁷⁵. Luego se une el concepto del alma esponsal con el de la Iglesia a través de la cita de Efesios 5,31-32 para referirse sobre todo al misterio de la Encarnación de Cristo³⁷⁶. Después se detiene en el ascenso del alma-esposa³⁷⁷. Al final, aparece nuevamente la atribución eclesial cuando se muestra cómo debe ser el orden del amor según Cristo ama a la Iglesia³⁷⁸ y continúa con la ascensión del alma³⁷⁹ que es herida por el dardo del amor³⁸⁰.

³⁶⁹ Cf. *In Cant.* II, 49, 5-16.

³⁷⁰ Cf. *In Cant.* II, 52, 6-53, 9.

³⁷¹ Cf. *In Cant.* III, 73, 3-74, 17; 76, 14-77, 8.

³⁷² Cf. *In Cant.* III, 82, 4 Ss.

³⁷³ Cf. *In Cant.* III, 84, 2 Ss.

³⁷⁴ Cf. *In Cant.* III, 93, 6.

³⁷⁵ Cf. *In Cant.* IV, 100, 16-104, 15.

³⁷⁶ Cf. *In Cant.* IV, 108, 6-109, 4.

³⁷⁷ Cf. *In Cant.* IV, 115, 1-8; 119, 14 Ss.

³⁷⁸ Cf. *In Cant.* IV, 122, 1-11.

³⁷⁹ Cf. *In Cant.* IV, 123, 5-9.

³⁸⁰ Cf. *In Cant.* IV, 127, 18-129, 19.

En la quinta homilía aparece el alma-esposa que percibe la voz del esposo a través de la mediación de los profetas y la ley³⁸¹. Esto se concibe como una interlocución eclesial del diálogo esponsalicio. A su vez la voz del Verbo se dirige directamente a la esposa-Iglesia. Se muestra allí la prefiguración eclesial del Antiguo Testamento y, con la plenitud de la encarnación, la llegada del cumplimiento de una nueva realidad eclesial³⁸² y el pedido del cumplimiento escatológico de las almas alimentadas por el Señor³⁸³. Después continúa otra vez la atribución singular del alma esposa que sigue elevándose hacia lo mejor³⁸⁴.

En la sexta homilía, el alma-esposa continúa el ascenso de perfección³⁸⁵. Gregorio interpreta explícitamente aquí según la Escritura que la esposa es el alma que ama completamente a Dios³⁸⁶. Luego aparece la aplicación eclesial cuando se afirma la unidad del lecho esponsal³⁸⁷.

En la séptima homilía la primacía de la figura esponsal aplicada a la Iglesia abarca casi todo el desarrollo del texto. La Iglesia aparece como un palanquín real³⁸⁸. Gregorio se detiene a describir los ornatos esponsalicios, especialmente la corona que es la Iglesia misma³⁸⁹. El Verbo ensalza la hermosura de la esposa y cada uno de sus miembros³⁹⁰: ojos³⁹¹; cabellera³⁹², dientes³⁹³, labios³⁹⁴ y cuello³⁹⁵. Gregorio dice explícitamente que el Verbo configura esponsalmente a la Iglesia y la adorna con virtudes³⁹⁶.

³⁸¹ Cf. *In Cant.* V, 139, 1-142, 12.

³⁸² Cf. *In Cant.* V, 145, 14. 148, 7-149, 4; 163, 11-164, 15.

³⁸³ Cf. *In Cant.* V, 170, 10-171, 7.

³⁸⁴ Cf. *In Cant.* V. 157, 5 Ss.; 158, 15-160.

³⁸⁵ Cf. *In Cant.* VI, 180, 15 Ss.

³⁸⁶ Cf. *In Cant.* VI, 177, 18.

³⁸⁷ Cf. *In Cant.* VI, 197, 13-198, 2.

³⁸⁸ Cf. *In Cant.* VII, 211, 6; 212, 5-6.

³⁸⁹ Cf. *In Cant.* VII, 214, 5 Ss., 215, 12.

³⁹⁰ Cf. *In Cant.* VII, 215, 3-7; 216, 3-17.

³⁹¹ Cf. *In Cant.* VII, 216, 18-219, 19.

³⁹² Cf. *In Cant.* VII, 219, 20-223, 9.

³⁹³ Cf. *In Cant.* VII, 223, 10-228, 3.

³⁹⁴ Cf. *In Cant.* VII, 228, 4-229, 20.

³⁹⁵ Cf. *In Cant.* VII; 232, 7-235, 8.

³⁹⁶ Cf. *In Cant.* VII, 230, 5-10.

En la octava homilía se recuerda la llamada de la esposa-alma para el ascenso espiritual³⁹⁷. Para ser transformada de gloria en gloria³⁹⁸. Después, Gregorio, presenta a la Iglesia como esposa que es instrumento visible para llegar al conocimiento de lo invisible; Cristo la hace su cuerpo y por ella se asocian nuevos miembros que la hacen crecer³⁹⁹. Por último, la Iglesia-esposa se convierte en instrumento de conocimiento para las potestades angélicas⁴⁰⁰.

En la novena homilía el alma-esposa es todo aquel que conoce la Escrituras inspiradas y ha alcanzado un desarrollo espiritual y es hermoso por ello⁴⁰¹; acto seguido es introducida la Iglesia como sujeto amatorio que participa de la dinámica del beso inicial del epitalamio⁴⁰². Luego se identifica más el alma-esposa en el ejercicio de la vida virtuosa caracterizada por la pureza y la impassibilidad⁴⁰³. La esposa-alma se identifica con el huerto florido⁴⁰⁴ y posee un cuerpo incorruptible⁴⁰⁵. Hacia al final dice Gregorio que la esposa es la fuente que derrama su agua en los huertos y los fecunda (actitud docente de un miembro de la Iglesia con respecto a los otros miembros) por lo tanto es un contexto eclesial de interacción entre lo individual y lo social⁴⁰⁶.

En la décima homilía el Niseno explicita que el huerto-Iglesia se compone de los árboles que son los discípulos (almas) y en ellos sopla el Espíritu, otra vez el todo y la parte, lo colectivo y lo singular⁴⁰⁷. La esposa-Iglesia prepara la cena⁴⁰⁸ y hace su ofrenda personal del libre arbitrio en el ejercicio virtuoso del ascenso que supone el descenso hacia los que

³⁹⁷ Cf. *In Cant.* VIII, 248, 18 ss.

³⁹⁸ Cf. *In Cant.* VIII, 253, 12-254, 8.

³⁹⁹ Cf. *In Cant.* VIII, 256, 14 ss.

⁴⁰⁰ Cf. *In Cant.* VIII, 254, 4- 256, 21.

⁴⁰¹ Cf. *In Cant.* IX, 263, 1-7; 270, 1-11.

⁴⁰² Cf. *In Cant.* IX, 264, 6.

⁴⁰³ Cf. *In Cant.* IX, 272, 17-21.

⁴⁰⁴ Cf. *In Cant.* IX, 273, 2 ss.

⁴⁰⁵ Cf. *In Cant.* IX, 279, 10-14.

⁴⁰⁶ Cf. *In Cant.* IX, 292, 6-293, 19.

⁴⁰⁷ Cf. *In Cant.* X, 301, 6-303, 2.

⁴⁰⁸ Cf. *In Cant.* X, 303, 14 ss.

están más abajo, los hombres esclavizados y más pobres⁴⁰⁹. Se produce así la embriaguez de la esposa en la participación la cena eucarística⁴¹⁰ y luego viene el sueño paradójico (porque también es vigilia) de la esposa-alma⁴¹¹.

La undécima homilía comienza poniendo énfasis en el desposorio de la Iglesia con el Verbo a través de los misterios-sacramentos⁴¹². Luego continúa el ascenso del alma-esposa a través de un crecimiento continuo de su deseo, a través de un paradójico sentimiento de presencia⁴¹³. El alma-esposa se reviste de la nueva túnica que es Cristo⁴¹⁴ y al final se dice que la morada de la esposa es toda la vida humana⁴¹⁵.

En la duodécima homilía, el alma-esposa describe cómo el esposo mora dentro de ella desde el bautismo⁴¹⁶. La esposa-alma continúa su ascenso hacia lo perfecto habiendo muerto a todo lo malo⁴¹⁷ abre las puertas del Reino con la vida virtuosa y la fe⁴¹⁸ y sigue conociendo lo que no se ve⁴¹⁹. Se quita el manto nupcial como signo de un encuentro más profundo con Cristo porque ya ha sido embellecida completamente por la participación en el misterio pascual⁴²⁰. De manera resumida al final de la homilía Gregorio señala el camino del alma-esposa⁴²¹.

La decimotercera homilía inicia con la invitación a un juramento que la esposa hace a las doncellas⁴²², en lo que podría verse una alusión a una interlocución eclesial. Luego

⁴⁰⁹ Cf. *In Cant.* X, 304, 12-305, 2.

⁴¹⁰ Cf. *In Cant.* X, 308, 5-311, 7.

⁴¹¹ Cf. *In Cant.* X, 311, 8-314, 10.

⁴¹² Cf. *In Cant.* XI, 318, 7-15.

⁴¹³ Cf. *In Cant.* XI, 320, 8-324, 9s.

⁴¹⁴ Cf. *In Cant.* XI, 327, 8- 328, 19.

⁴¹⁵ Cf. *In Cant.* XI, 338, 3.

⁴¹⁶ Cf. *In Cant.* XII, 342, 9-343, 3.

⁴¹⁷ Cf. *In Cant.* XI, 352, 6-353, 6.

⁴¹⁸ Cf. *In Cant.* XI, 353, 7-8.

⁴¹⁹ Cf. *In Cant.* XI, 357, 6-10.

⁴²⁰ Cf. *In Cant.* XI, 359, 5-361, 15.

⁴²¹ Cf. *In Cant.* XI, 366, 10- 368, 6.

⁴²² Cf. *In Cant.* XIII, 376, 19-377, 5.

aparece la esposa que acepta el juramento movida por amor, es decir, la fe movida por la caridad⁴²³. Continuando esa dinámica, la esposa-Iglesia mira al esposo (Verbo encarnado) y comunica lo que ha contemplado⁴²⁴ en un gran encuentro de amor y lleva de la mano a las doncellas para mostrar el camino de Dios hecho hombre⁴²⁵. La Iglesia es la nueva creación, en ella se ve al que es todo en todas las cosas; ella es el cuerpo del esposo que muestra belleza peculiar en cada uno de sus miembros⁴²⁶.

En la decimocuarta homilía el énfasis está puesto en la relación de la esposa-Iglesia con los miembros de su cuerpo que van creciendo por un alimento espiritual⁴²⁷ y comparten los bienes del cuerpo eclesial⁴²⁸. Se exalta la belleza del cuerpo del esposo, esto es, los miembros eclesiales⁴²⁹: labios de mirra, es decir, la vida ejemplar de los santos⁴³⁰; las manos, en alusión al administrador fiel⁴³¹; las piernas⁴³²; el paladar y la garganta⁴³³. Se alaba la hermosura de todo el cuerpo⁴³⁴. Al finalizar la esposa-Iglesia (se habla aquí en plural) muestra al esposo que se ha vuelto prójimo de toda la humanidad⁴³⁵.

La decimoquinta homilía empieza con la esposa-Iglesia docente que guía a las doncellas para que encuentren al esposo y al mismo tiempo se identifica ella nuevamente con el huerto, esto es, los santos y las almas virtuosas⁴³⁶. El alma- esposa aparece configurada con la belleza del esposo que alcanzó a su modelo⁴³⁷. Luego se muestra la majestuosa belleza de la esposa (la Jerusalén celestial), que posee en medio al rey, y que es el alma transformada

⁴²³ Cf. *In Cant.* XIII, 378, 12-21.

⁴²⁴ Cf. *In Cant.* XIII, 380, 10-381, 17; 383, 3-14.

⁴²⁵ Cf. *In Cant.* XIII, 383, 15-19.

⁴²⁶ Cf. *In Cant.* XIII, 384, 20-386, 17.

⁴²⁷ Cf. *In Cant.* XIV, 400,4-8.

⁴²⁸ Cf. *In Cant.* XIV, 400, 14-15.

⁴²⁹ Cf. *In Cant.* XIV, 403, 20-21.

⁴³⁰ Cf. *In Cant.* XIV, 403, 22-406, 6.

⁴³¹ Cf. *In Cant.* XIV, 406, 7-409, 11.

⁴³² Cf. *In Cant.* XIV, 415, 13-420, 10.

⁴³³ Cf. *In Cant.* XIV, 424, 20-425, 18.

⁴³⁴ Cf. *In Cant.* XIV, 426, 1-8.

⁴³⁵ Cf. *In Cant.* XIV, 426, 9-429, 15.

⁴³⁶ Cf. *In Cant.* XV, 435, 9-439, 2.

⁴³⁷ Cf. *In Cant.* XV, 439, 17 ss.; 443, 10-19.

definitivamente por Dios⁴³⁸. Después se pasa a la descripción de la belleza de los cabellos de la esposa⁴³⁹, en clara alusión eclesial, esto es, a los penitentes⁴⁴⁰. A continuación sigue una alabanza de los dientes-labios, es decir, los mártires y defensores de la fe⁴⁴¹ y por último se alcanza la unidad final de la esposa que es alma y es Iglesia con su esposo. Ella se ha identificado completamente con él en el canto triunfal de la gloria trinitaria⁴⁴².

En síntesis:

Al atender las frecuencias de la atribución del término *esposa* tanto al alma como a la Iglesia observamos que desde el principio del *In Cant.* este vocablo adquiere un carácter analógico para designar tanto al *alma humana (sujeto individual)* como a la *Iglesia (sujeto colectivo o social)*. Si bien es cierto que el ritmo de lectura que proponen las *Homilías* implica un nivel de vinculación entre el alma-esposa y Cristo-esposo donde el alma individual progresa en el itinerario espiritual desde el comienzo y hasta el final, también es cierto que hay un contexto eclesial ineludible en el cual se desarrolla dicho proceso.

Gregorio no desarrolla de manera reflexiva y explícita una teoría de la relación entre el alma individual y la Iglesia. Desde esa perspectiva, el término *esposa* no implica una atribución clara y distinta de sentidos diferenciados entre el *sujeto individual* y el *sujeto colectivo*. Pero, sin embargo, no debemos olvidar la exégesis simbólica-espiritual del Niseno, donde la interpretación de los textos se configura circularmente al modo de un espiral (devenir-extensión y tensión permanente) y entonces el sentido de un término se va aclarando concatenadamente (*akolouthia*) con la explicitación de una idea subsiguiente alcanzando así su sentido más pleno.

En ese sentido, algunas expresiones muestran de manera implícita el sentido social-comunitario. Las mismas son alusiones hechas en plural que aluden a las almas que se encaminan espiritualmente luego de la iniciación sacramental, a los pecadores que se

⁴³⁸ Cf. *In Cant.* XV, 444, 5-445, 3.

⁴³⁹ Cf. *In Cant.* XV, 450, 4-12.

⁴⁴⁰ Cf. *In Cant.* XV, 451, 4-454, 3.

⁴⁴¹ Cf. *In Cant.* XV, 454, 3-457, 16.

⁴⁴² Cf. *In Cant.* XV, 463, 1-469, 9.

convierten, o cuando se enumera a los discípulos-apóstoles, los pozos de aguas vivas, los árboles del huerto y a los santos (por ej. *Homilias* I, II, IX, XV). La aplicación del sustantivo individual no se contrapone al colectivo, sino que permite al mismo tiempo la consideración de lo singular y lo plural. De tal manera que las expresiones colectivas utilizadas inducen a pensar en el conjunto de personas unidas por una dinámica común. Se trata de una mirada eclesial de todas y cada una de estas personas que han sido perfeccionadas por el Espíritu Santo.

Otras construcciones presentan indirectamente una consideración eclesial-esponsal a partir de la descripción de elementos propios de las dinámicas amatorias (adornos, perfume, lecho nupcial, beso). De tal manera que el sentido del término *Iglesia* queda asociado al del término *esposa* por los atributos utilizados de ese ámbito particular: la invitación a la Iglesia para que se revista de las virtudes como se hace con los ornatos esponsales (por ej. *Hom.* III); la comparación a partir del perfume derramado en la esposa con respecto a la fragancia que se encuentra en la Iglesia presente en todo el mundo (por ej. *Hom.* III); el misterio de la unidad del lecho esponsal para mostrar la unidad del cuerpo de la Iglesia (por ej. *Hom.* VI); la invitación a la Iglesia para participar de manera similar a la dinámica del beso esponsal del comienzo de las *Homilias* (por ej. *Hom.* IX).

También aparece otra manera indirecta de atribución semántica cuando con motivo de la manifestación del misterio de la encarnación de Cristo se recurre a la forma misteriosa de la unión de las naturalezas poniendo como término de comparación el modo esponsal de amor entre Cristo y la Iglesia (por ej. *Hom.* IV, V).

Por otra parte, en muchas oportunidades se expresa de modo explícito la identificación entre los términos *esposa* e *Iglesia*. La séptima homilía logra concentrar el sentido esponsal-eclesial con una afirmación, al modo de un eje hermenéutico que se encuentra justo al medio de toda la obra estudiada, cuando dice que el Logos corporaliza a la Iglesia con forma-figura (*eidos*) de esposa⁴⁴³. Esta expresión se completa con otras afirmaciones que explicitan la acción corporalizante de Cristo con respecto a la Iglesia⁴⁴⁴.

⁴⁴³ Cf. *In Cant.* VII, 230, 5-10.

⁴⁴⁴ Cf. *In Cant.* VIII, 256, 14ss; XIII, 386, 14ss.

Otras atribuciones directas corresponden a la presentación de la visibilidad eclesial como instrumento de conocimiento de lo invisible (por ej. *Hom.* VIII, XIII); al desposorio Cristo-Iglesia desde el cual brotan los sacramentos y permiten el crecimiento de los miembros (por ej. *Hom.* XI, XIV); la descripción de Iglesia vestida con los atavíos nupciales propios (por ej. *Hom.* VII); la relación entre la Iglesia y sus miembros (por ej. *Hom.* VII, XIII, XIV, XV).

En definitiva, a lo largo del desarrollo de las *Homilias sobre el Cantar* se puede advertir una misteriosa vinculación entre los conceptos que, por una parte, acentúan lo particular y, por otra, lo universal; lo singular y lo comunitario; lo uno y lo múltiple; la parte y el todo. Esto se debe a la particular forma paradójica de concebir la realidad humano-eclesial a partir del hecho fundante de la encarnación. La eclesiología del *In Cant.* aparece totalmente ligada a la cristología del mismo. El núcleo encarnatorio supone en el pensamiento del Niseno una clave desde la cual es posible entender la relación paradójica entre lo individual y lo colectivo de la esposa, unido insoslayablemente al misterio de Cristo-esposo. De este modo, la *esposa* se convierte en una realidad paradójica, porque, aun cuando parezcan realidades contrarias (alma-individual e Iglesia-colectivo), se percibe simultáneamente la no-exclusión mutua y la estrecha vinculación que no permite que se piense una sin la otra.

La centralidad del misterio de la paradoja gregoriana se vuelve un concepto necesario para poder captar esta realidad dual del concepto que el término *esposa* supone en el *In Cant.* Por lo tanto cuando nos focalizamos en los protagonistas del *Cántico* que el Niseno comenta debemos pensar en el *esposo/Cristo* y en la *esposa/alma humana e Iglesia*. De tal manera que para estudiar la noción de corporalidad eclesial que perseguimos en esta monografía debemos atender a los datos aportados por la cristología, la antropología y eclesiología gregoriana que vinculan y confluyen en los símbolos *esposo-esposa*, así entendidos podemos desentrañar un concepto subyacente que actúa articulando el pensamiento teológico del Obispo de Nisa.

5. Conclusión

En este capítulo de carácter metodológico hemos rescatado algunos elementos importantes para comprender el desarrollo siguiente de la investigación planteada. La *forma mentis* que Gregorio de Nisa posee da cuenta de la riqueza de un pensamiento plural que sabe articular el dato bíblico con aquellos que aportan las ciencias de la época (filosofía, medicina, entre otras). Dicha articulación se convierte en un profundo diálogo entre fe y razón que permite observar la prolífica producción teológica del autor en una admirable síntesis entre dogmática y espiritualidad. Esta síntesis se debe fundamentalmente a la hermenéutica simbólica que el Niseno maneja.

Por otra parte, no puede dejarse de lado la temática del deseo que atraviesa todo el *In Cant.* Este tema imprime a toda la obra un profundo ritmo teológico-espiritual de gran resonancia antropológica-existencial. Esto posibilita la observación del entrecruzamiento de la dinámica humana y divina a través de la experiencia del amor. De esta manera y considerando la doctrina de la ἐπέκτασις nisena se puede ver un movimiento, un crecimiento y desarrollo permanente que involucra a los sujetos esponsales.

También resulta muy útil en el proceso intelectual de esta investigación comprender la noción de paradoja presente en el pensamiento del Capadocio. Esta supone la convergencia de distintos ámbitos de aplicación: lo exegético-hermenéutico, lo metafísico-antropológico, lo teológico-dogmático, de tal manera que la concepción paradójica se convierte, más allá de un término o vocablo, en una clave de perspectiva para entender la realidad del drama del encuentro entre Dios y el hombre y su contexto eclesiológico. Esta manera de contemplar la realidad da cuenta de un pensamiento que con una estructura lógica y metafísica sabe incorporar el dato revelado asumiendo el dramatismo de la existencia humana. Esto se hace manifiesto de tal forma que puede hablarse de una teología de la paradoja en Gregorio de Nisa.

Por último es necesario tener siempre en cuenta el concepto analógico que el término esposa supone para el Niseno, tanto en su aplicación al sujeto humano como al sujeto eclesial. Esto supone reconocer la concepción de *corporalidad (carne-cuerpo)* que maneja Gregorio

desde el plano cosmológico, antropológico y cristológico, ya que desde allí podremos realizar una trasposición al plano eclesiológico.

Una vez que hemos expuesto estas ideas preliminares, podemos avanzar en vistas del objetivo propio de esta monografía. Para ello, rescatamos cuatro elementos que permanentemente subyacen en el análisis que nos facilitan una mayor aproximación al valor teológico de la corporalidad eclesial en las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*: la hermenéutica simbólica, la dinámica epectática del deseo, la concepción paradójica y el concepto analógico de la esposa. Buscamos realizar un análisis teológico-eclesiológico de la corporalidad en el *In Canticum* de Gregorio de Nisa, no ponemos en el centro del estudio el misterio de la Iglesia, sino la comprensión simbólica de la corporalidad y la dimensión eclesiológica que esta posee.

Puestos estos presupuestos iniciales podemos proceder en el desarrollo de los próximos capítulos de esta tesis. Primero, estudiamos el tema de la encarnación, bajo el punto de vista de la corporalidad de Jesús como tocada por lo divino y, esto, como elemento fundante de lo que luego será la corporalidad eclesial. Luego tratamos el dinamismo corporal de la esposa (alma-Iglesia) para desentrañar el significado de la corporalidad eclesial. Y al final mostramos la aplicación del concepto de corporalidad eclesial a las estructuras ministeriales y carismáticas de la Iglesia de la época, y la glorificación del cuerpo eclesial.

CAPÍTULO PRIMERO. ENCARNACIÓN: EL CUERPO TOCADO POR LO DIVINO

1. Introducción

El misterio de la encarnación y sus implicancias antropológicas y eclesiológicas se encuentra presentado de manera nuclear y sintética en la concepción teológica de Gregorio de Nisa en sus *Homilías sobre el Cantar*. El hecho de la manifestación de la divinidad en la carne es el eje transversal en torno al cual se articula el pensamiento del Niseno. Resulta admirable la descripción que hace Gregorio para explicar cómo el cuerpo es tocado por lo divino en lo que él resalta como *mega* misterio.

En este capítulo mostraremos la tensión que se percibe en el cuerpo de Cristo, el esposo, uno de los sujetos del drama de amor estudiado. Su cuerpo guarda un rastro de negatividad: la sombra de la realidad humana. Por otra parte hay una total positividad marcada por la luz de la epifanía encarnatoria. En esa oposición sombra-luz aparece inmerso el Hijo de Dios asumiendo la naturaleza humana y viviendo la vida de todos los hombres. Por la intervención y participación del Espíritu Santo, que también es sombra, el cuerpo de María se vuelve receptáculo de lo divino. Se descubre allí el principio de ascensión de lo humano que se muestra en el símbolo de la casa-receptáculo.

Así se llega a la economía del misterio de la unión corporal en donde el dinamismo paradójico de los contrarios se entrelaza: lo invisible se hace visible, lo mortal se hace eterno, lo limitado contiene al incontenible, el Verbo se hace carne y tiene un cuerpo: la Iglesia en donde se identifican cabeza y miembros.

Gregorio en la cuarta homilía del *In Cant.* trata fundamentalmente sobre la encarnación del Hijo de Dios. Ese es el gran marco para comprender la tensa relación que se verifica en el cuerpo del esposo:

Sombreado (σύσκκιος) es nuestro lecho (Ct 1,16); esto es: la naturaleza humana conoció que tú llegaste a ser sombreado por la economía⁴⁴⁵. Tú has venido, dice el texto, mi bello-amado

⁴⁴⁵ Cf. Ef 1,10; 3,9.

(ἀδελφιδός), esplendoroso (ώραῖος), te volviste cubierto de sombras en nuestro lecho. Si en efecto tú no estuvieras sombreado, envolviendo (συγκαλύψας) con la forma de esclavo⁴⁴⁶ el rayo puro (ἄκρατον) de tu naturaleza divina (θεότητος), ¿quién habría soportado tu manifestación (ἐμφάνειαν)? Nadie puede ver el rostro de Dios y seguir viviendo (Éx 33, 20). Tu has venido, tú que eres esplendoroso (ώραῖος), de tal manera que nosotros podamos recibirte (χωροῦμεν δεῦξασθαι). Has venido cubriendo de sombras, con el vestido (περιβολῆ) del cuerpo, los rayos de tu naturaleza divina. Porque: ¿cómo podría la naturaleza mortal y efímera conformarse a estar unida (συζυγία) armoniosamente (συναρμοσθῆναι) con la naturaleza pura (ἀκηράτω) e inaccesible (ἀπροσίτω), si la sombra (σκιά) del cuerpo no intermediasse entre las tinieblas (σκότω) que vivimos y la luz?⁴⁴⁷

La pregunta con la cual termina el párrafo citado muestra una disyuntiva que pareciera no encontrar solución posible, ya que los términos de la misma parecen contradecirse y enfrentarse: lo mortal y efímero con lo puro e inaccesible. Estos son atributos propios de la naturaleza creada y de la naturaleza divina que se oponen mutuamente. El binomio sombra-luz intenta sintetizar las dos dimensiones que aparentan excluirse entre sí. La cuestión planteada profundiza una tensión entre los dos conceptos al explicitar el modo armonioso de estar conjuntamente que tiene la unión. De manera natural, en efecto, es imposible que puedan encajar y corresponderse mutuamente, ya que pertenecen a naturalezas diferentes. Esta tirantez encuentra su resolución cuando se vuelve explícito el papel mediador del lecho umbroso.

A partir del texto señalado iremos explicitando los diversos conceptos contenidos en las expresiones allí formuladas, las cuales permiten una mayor y mejor comprensión del pensamiento de San Gregorio de Nisa.

2. El lecho sombreado: La tensión corporal en el esposo

2.1. La condición divina del rayo esplendoroso

Gregorio refiere las características de la naturaleza divina a través del símbolo de los rayos del sol que son envueltos por la sombra corporal en la encarnación. La alegoría

⁴⁴⁶ Cf. Fil 2,7.

⁴⁴⁷ *In Cant.* IV, 107, 9-108, 10.

recogida por el Niseno para expresar esta realidad trascendente guarda dentro de sí dos conceptos complementarios que recogen la profunda reflexión trinitaria de los Capadocios.

2.1.1. *El esplendor de la gloria*

La luz es uno de los motivos centrales de la doctrina espiritual y trinitaria de Gregorio⁴⁴⁸. Con ello, el Niseno indica a Dios mismo en tanto incomprensible e inasible, su distanciamiento con respecto al mundo creado. Luz unigénita es uno de los nombres del Hijo. También se expresan así las relaciones entre el Padre y el Hijo, la divinidad del Hijo y del Espíritu. Esta comprensión no es sino heredera de la definición del dogma niceno $\phi\omega\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \phi\omega\tau\acute{o}\varsigma$ ⁴⁴⁹.

En el párrafo analizado⁴⁵⁰ la cuestión de la luz se plasma en la antigua metáfora del sol y sus rayos. Este símbolo es asumido por Gregorio en toda su riqueza semántica y dogmática⁴⁵¹. La tradición patristica anterior (Justino⁴⁵², Tertuliano⁴⁵³, Orígenes⁴⁵⁴ y Atanasio⁴⁵⁵) tomaron esa línea simbólica que fue recogida por el pensamiento de los Capadocios. En los primeros autores se utilizó la imagen lumínica para indicar cierta derivación, aunque no sin matices subordinacionistas. En ese sentido algunos habían visto alguna posible solución al pensar al Espíritu como la luz del rayo o la punta del mismo⁴⁵⁶.

⁴⁴⁸ Cf. A. Ritter, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Luz», 565-570.

⁴⁴⁹ Cf. Curzel, *Studi sul linguaggio...*, 167-169.

⁴⁵⁰ Cf. *In Cant.* IV, 107, 9-108, 10.

⁴⁵¹ Cf. Josephine Massingberd Ford, «The Ray, the Rooth and the River. A note on the Jewish Origin of Trinitarian Images», *Studia Patristica* 11 (1972): 158-165. Giulio Maspero, «The fire, the Kingdom and the Glory: The Creator Spirit and the Intra-Trinitarian Processions in the *Adversus Macedonios* of Gregory of Nyssa», en *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*, ed. por Volker Henning Drecoll e Margitta Berghaus (Leiden: Brill, 2011): 229-276. Curzel, *Studi sul linguaggio...*, 167-172. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Trinidad», 870-895. R.P.C. Hanson, «The transformation of Images in the Trinitarian Theology of the Fourth Century», in *Studia Patristica* 17/1 (1982): 97-115.

⁴⁵² Cf. *Dial.* 128, 3.

⁴⁵³ Cf. *Apol.* 21, 12, *Adv. Prax.* 8, 5-7.

⁴⁵⁴ Cf. *Prin I*, 2,7; 1, 2,11; 4, 4,1; *In Ioh. Com.* 13,25;32,28

⁴⁵⁵ Cf. Xavier Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2006).

⁴⁵⁶ Cf. Tert., *Adv. Prax.* 8, 7

Mientras tanto, los autores de fines del s. IV, se concentran en mostrar la coexistencia (coeternidad y consustancialidad) simultánea de las personas trinitarias a través de del símbolo de la luz. El aporte de los autores de la Capadocia se centra particularmente en la profundización pneumatológica y usan la imagen de los tres soles que comparten la misma luz⁴⁵⁷. El Niseno modifica la imagen tradicional (sol, rayo, resplandor) que podía ser entendida en sentido subordinacionista y habla de los tres soles que son un único sol⁴⁵⁸. Con respecto al Espíritu Santo como uno de los soles, Gregorio señala su derivación del primero y a través del segundo sol, y agrega que su propiedad está en su comunión con el Padre y el Hijo; él existe y como tal constituye un todo que hace posible el acceso al misterio de los otros dos⁴⁵⁹. El obispo de Nisa no tiene problema en tomar imágenes del mundo natural, porque en su estructura dogmática él distingue claramente entre mundo creado y mundo increado, sin confusiones y solo al modo de explicitar el misterio.

El Niseno da un paso decisivo en la profundización del pensamiento trinitario con la interpretación de la imagen del esplendor (ἀπαύγασμα) proveniente de Sab 7,26 y Heb 1,3 para explicitar las procesiones eternas del Hijo y del Espíritu. En ese sentido el resplandor luminoso se asocia al concepto de gloria (δόξα) que en Gregorio tiene una particular significación⁴⁶⁰. El rayo no es solamente una naturaleza divina indeterminada (θεότητος), sino la misma persona del Espíritu Santo: “que el Espíritu Santo sea llamado gloria, ninguna persona prudente se negaría a decirlo así (...) todo lo que tenga relación con la gloria participa del Espíritu Santo a partir de los apóstoles”⁴⁶¹. Pero siempre hay que tener cuidado de explicitar lo que en el Niseno no es tan claro entre la distinción Verbo-*logos* con el Espíritu.

Así, este concepto (δόξα) aparece relacionado desde el principio de las homilías aunque no explicitado, y alcanzará su mayor revelación en la última homilía. De esa forma permite sostener el acceso y desvelamiento progresivo en la relación amorosa con Dios propio de la doctrina de la epéctasis nisena. Pero también pone de manifiesto el protagonismo

⁴⁵⁷ Cf. Miguel Brugarolas, *El Espíritu Santo...*, 215-222.

⁴⁵⁸ Cf. *Eun* I 378 (GNO I 138), *Maced* (GNO III/1 92, 31-93,14).

⁴⁵⁹ Cf. *Eun* 1, 533, (GNO I, 180, 10 – 181, 11).

⁴⁶⁰ Véase, *infra*, p. 276 ss.

⁴⁶¹ Cf. *In Cant.*, XV, 467.

de las personas trinitarias como uno de los *partners* del vínculo amatorio-esponsal. El rostro de Dios es la Trinidad que mantiene una total distancia con el ser humano que no puede contemplarlo y seguir viviendo (cf. Ex 33, 20), pero que ha entrado en una relación que no puede deshacerse: “Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la saciedad en el deseo”⁴⁶².

Las *hipóstasis* divinas, como las entiende Gregorio⁴⁶³, son protagonistas del hecho teológico que se esconde detrás del símbolo del rayo esplendoroso. Así, con esta teología de la luz ha enriquecido enormemente el desarrollo dogmático trinitario y en el culmen de su obra literaria recoge su pensamiento explicitado en otros textos anteriores.

2.1.2. La naturaleza divina, pura e inaccesible

La afirmación de la coexistencia en cuanto a la coeternidad y consustancialidad de las personas (ὕπόστασις) del Dios trinitario se expresa en la consideración del misterio del esplendor de la gloria. A su vez, también Gregorio intenta describir la esencia (οὐσία) de la naturaleza del rayo resplandeciente. Para ello personaliza y caracteriza al misterio divino asimilándolo con el esposo.

El esposo es llamado ὠραῖος dos veces en el fragmento estudiado. Una vez junto a ἀδελφιδός⁴⁶⁴, con lo que se resalta así el matiz esponsal del vínculo. De esa forma la dimensión de la mística esponsalicia aparece como marco del diálogo amoroso entre los dos sujetos protagonistas del *Cantar*, pero también como contexto de la reflexión sistemática. Se establece así una nueva perspectiva de análisis dogmático-espiritual: la madurez del amor. En su segunda ocurrencia se destaca una propiedad ontológica: “(...) tú que eres

⁴⁶² *Vit Moys.* II, 239 (SC n°1, 270-271).

⁴⁶³ Cf. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Trinidad», 870-895

⁴⁶⁴ ἀδελφιδός (sobrino) pero también es sinónimo de *erastes* (amado, amante). La expresión “mi amado” aparece 26 veces en el *Cantar*, según la numeración y la sumatoria de las letras del tetragrama sagrado (YHWH=26). Los exégetas ven en esta denominación la suma de las letras de la unidad (13) y del amor (13), por lo que entonces el *Cantar* es el cántico de la unidad del amor (13+13=26) donde se revela el misterio y está el nombre de Dios. En las 26 repeticiones de la palabra “amado” (*Dodi* en hebreo) los exégetas ven el nombre de Dios donde el *Cantar* devela la vida interior, la vida del amor, la unión mística con el amado. Cf. André Chouraqui, *Le Cantique des Cantiques suivi des Psaumes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 44-45.

esplendoroso (ὠραῖος) te has vuelto sombreado (σύσκιος)”. En el párrafo anterior al que atendemos, Gregorio ha dicho que el amado es la esencia de la belleza y su florecimiento no caduca, sino que extiende su estación madura (τὴν ὥραν) hasta la misma eternidad⁴⁶⁵. Y la belleza tiene que ver con la comunión con la luz:

(...) el alma purificada por el Verbo se abre a la luz del sol y con ella resplandece, por lo cual dice el Verbo: te has hecho hermosa por acercarte a mi luz, por aproximarte participas (κοινωνίαν) de esta hermosura⁴⁶⁶.

Se trata en definitiva de la plenitud de la belleza en su momento justo que tiene capacidad de irradiarse hacia todas partes. Por lo tanto está contenido en ese concepto la habilidad correspondiente de comunicación y de donación propia del bien. De esa manera la belleza aparece como un atributo metafísico y en ese sentido puede ser considerada uno de los trascendentales propios del ser divino que están íntimamente entrelazados al modo de un nexo integrador⁴⁶⁷.

Por otra parte, retomando la simbología luminosa, dice que se trata de un rayo puro, absoluto (ἄκρατον) que señala su naturaleza inaccesible (ἀπροσίτω) y que es también íntegro y sin mezcla (ἀκηράτω). Expresiones que refieren a los atributos de la forma divina en cuanto su ser más íntimo.

La inaccesibilidad parece ser la nota más característica de la realidad totalmente trascendental de la naturaleza increada. Desde esa noción se juega la mística gregoriana de las tinieblas que atravesará el pensamiento del autor a lo largo de todas sus obras⁴⁶⁸. La incomprendibilidad de la naturaleza divina es uno de los ejes fundamentales para entender su

⁴⁶⁵ Cf. *In Cant.* IV, 106, 20-107, 4.

⁴⁶⁶ Cf. *In Cant.* IV, 104, 10-15.

⁴⁶⁷ Cf. Alberto Capboscq, *El bien siempre mayor y sobreabundante (In Cant 174,16) Aproximación al nexo entre belleza, bondad y verdad en el pensamiento teológico de Gregorio de Nisa, In Cant-Or. V-IX* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1992); *id. Schönheit Gottes und des Menschen: Theologische Untersuchung des Werkes in Canticum Canticorum von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und des Guten* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000).

⁴⁶⁸ Cf. J. Daniélou, *Dictionnaire de spiritualité...*, s.v. «mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse» 1872 ss.

pensamiento dogmático y su respectiva estructuración lógica⁴⁶⁹. De allí partirán sus presupuestos para la teoría trinitaria⁴⁷⁰.

La teología apofática del obispo de Nisa aparece sintetizada en el comienzo del *In Cant.* cuando en la *Hom. I* señala explícitamente que la naturaleza inmensa de Dios no puede ser comprendida perfectamente porque ella es inaccesible (ἀπρόσιτον), indefinida (ἀόριστον) y no puede ser circumscripita (ἀχώρητον); por ese motivo la razón humana se sirve de nombres teológicos (θεολογικοῖς ὀνόμασιν) para expresar la esencia de la naturaleza divina, los cuales dicen algo de esa realidad, pero no la explican completamente⁴⁷¹. Luego en la *Hom. IX* señalará que la esposa, después de un proceso progresivo, ha adquirido la pureza y la impasibilidad propias de la naturaleza inaccesible⁴⁷². Cuando se refiere a la cuestión de la naturaleza no mezclada y pura (ἄκρατον-ἀκήρατον), Gregorio está expresando que el ser de Dios no admite la más mínima mezcla de imperfección. Lógicamente, el niseno afirma la completa perfección divina: no puede haber en Dios una mezcla de cosas contrarias. De esa manera la naturaleza divina es absoluta en sí misma. Y por otra parte la afirmación de esta propiedad divina se convierte en un argumento contra el politeísmo, ya que es imposible que existan varios dioses totalmente perfectos como lo ha afirmado en *Oratio Catechetica Magna*⁴⁷³.

Entonces para el Niseno, la οὐσία divina es inalcanzable y absolutamente única en sí misma, razón por la cual se manifiesta así la total distancia que guarda con la esencia humana. La esencia del ser trinitario irradia su belleza, pero a la vez muestra la limitación y pequeñez de la inteligencia del ser humano y de su lenguaje para poder captar en su plenitud el misterio divino.

En síntesis, el obispo de Nisa, al usar la imagen del rayo esplendoroso en el *In Cant.* está retomando todo el desarrollo de pensamiento trinitario y, particularmente, lo relativo al

⁴⁶⁹ Cf. *Eun II*, (GNO I, 12 230, 15-26).

⁴⁷⁰ Cf. A. Ojell, Diccionario de San Gregorio de Nisa, s.v. «teología apofática», 827-835. Deirdre Carabine, *The unknown God : negative theology in the platonic tradition : Plato to Eriugena* (Louvain, Peeters , 1995). Giulio Maspero, «Relazione e silenzio: apofatismo ed ontologia trinitaria in Gregorio di Nissa», *Augustinianum*, 53 (2013): 105-116.

⁴⁷¹ Cf. *In Cant. I*, 36-37.

⁴⁷² Cf. *In Cant. IX*, 272, 17-19.

⁴⁷³ Cf. *Or. Cat. prol.*, 138-139.

aspecto pneumatológico. En la estructuración lógica de su pensamiento se reclaman mutuamente los conceptos relativos a la condición divina de las hipóstasis y su esencia.

Por un lado, Gregorio hace referencia a la profunda vinculación relacional de las personas trinitarias como actores fundamentales del hecho teológico-económico. Por otro lado, recuerda la disimilitud ontológica de la naturaleza divina con respecto a la naturaleza humana, como así también la lejanía semántica que existe entre estos dos términos que se advierte cuando se compara la forma divina con la forma de esclavo propia de la humanidad y cuando se alude a la ascunción de la carne por parte del Verbo.

2.2. La condición de la sombra corporal

Gregorio hace referencia a la envoltura umbrosa del cuerpo que recubre los rayos luminosos de la gloria divina⁴⁷⁴. Este concepto puede entenderse de muchas maneras y su comprensión metafórica puede dar lugar a diversas interpretaciones. A partir de dos conceptos complementarios damos cuenta de la interpretación nisena de la realidad considerada: la vestidura-envoltorio y la forma de esclavo. De esa forma buscamos hacer una aproximación que permita comprender la dimensión terrena de la encarnación del Verbo.

2.2.1. La vestidura

La noción de vestido-envoltorio tiene que ver con la expresión que Gregorio da en otros pasajes sobre la túnica de pieles con las cuales el Creador vistió a los primeros padres después de la caída (cf. Gn 3, 21)⁴⁷⁵. En una primera impresión parecería ser que el envoltorio tiene que ver con el carácter de la misma corporalidad como algo añadido a la naturaleza humana, lo cual explicita su carácter terrenal. Ese era el concepto que los gnósticos y la tradición alejandrina daban a la interpretación del pasaje del *Génesis*, poniendo énfasis en la creación de la carne sensible y entendiendo a partir de allí la salvación como liberación del

⁴⁷⁴ Cf. *In Cant.* IV, 108, 1ss.

⁴⁷⁵ Véase, *infra*, 166.176.182-183.289.

cuerpo⁴⁷⁶. Los gnósticos fundamentalmente usaron la imagen de las túnicas para rechazar la fe en la resurrección de la carne⁴⁷⁷.

Pero para el Niseno este vestido corresponde a la existencia biológica. Se trata del constituyente de vida natural que se comparte con todas las bestias⁴⁷⁸, aunque también manifiesta el estado de inclinación al mal del ser humano como fruto del pecado original⁴⁷⁹. Por ello, estrictamente hablando, no se trata del cuerpo como tal, ni de algo solamente moral, sino de la condición de la animalidad corporal. Ahora bien, esta situación es para Gregorio ajena a la verdadera naturaleza humana:

(...) yo entiendo por esas pieles la forma de la naturaleza animal en la que estábamos envueltos debido a nuestro parentesco con la pasión (...) y estas cosas fueron sobreañadidas a nuestra verdadera naturaleza (después de recibir las pieles): la unión sexual, la concepción, el parto, la deshonra, la lactancia, la alimentación, la excreción, el crecimiento progresivo hacia la madurez, la edad adulta, la vejez, la enfermedad y la muerte⁴⁸⁰.

Después de la caída del hombre, cuando este quedó despojado del vestido de la felicidad primordial, o sea, de la inmortalidad, de la confianza en Dios y del dominio de las pasiones, fue vestido con las pieles de animales. Es decir, Dios lo vistió de la mortalidad que es propia de los animales irracionales, dado que las pieles separadas del animal están muertas⁴⁸¹. En definitiva se trata de la condición mortal de la naturaleza humana.

⁴⁷⁶ Para la filosofía helenística los cuerpos pneumáticos revestidos de pieles se van despojando a la medida en que avanza su progreso a través de las esferas planetarias desprendiéndose así de las capas más gruesas. En definitiva ese proceso supone un sentido de transformación espiritual. Poseen un sentido cosmológico y opuesto al mundo de lo espiritual. Filón entiende el concepto de túnicas *de piel* como la creación del cuerpo humano. Los Valentinianos lo comprenden como el cuerpo humano (carne sensible). Los Encratitas y Mesalianos, hablan del cuerpo humano como *vestido de vergüenza*. Clemente de Alejandría afirma que es un error identificar las túnicas de piel con el cuerpo. Metodios de Olimpo dice que la exégesis de Orígenes fue similar a la de la Gnosticos. Orígenes acepta la exégesis que los gnósticos hacen como una posibilidad, por una parte; mientras que por la otra, entiende las *túnicas de piel*, no como corporeidad, sino como mortalidad. Cf. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 52-65; *id.* *L'Être et le temps...*, 154-164. P. Beatrice, *Diccionario Patristico...*, s.v. «Túnicas de piel», 2163-4. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Túnicas de pieles», 898-902.

⁴⁷⁷ Cf. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Resurrección», 781-786.

⁴⁷⁸ Cf. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 61.

⁴⁷⁹ Cf. *In Cant.* II, 60; *Vit. Moys.* II, 22.

⁴⁸⁰ *Op. Hom.* (PG 46, 148 C-149 B).

⁴⁸¹ Cf. *Or. Cat.* VIII, 188-193.

Despojarse de las túnicas de pieles es dejar de lado lo carnal (animalidad) y en ese sentido la mortalidad: "...liberada del hombre viejo y quitado el velo del corazón, abrió la puerta al Verbo, vestida con túnica nueva"⁴⁸². No está hablando de una liberación del cuerpo, sino de dejar atrás la condición carnal-animal del cuerpo. Se trata de un proceso de despojo que comienza con la celebración del lavado bautismal⁴⁸³, continúa con el revestimiento de Cristo y siempre se da en un ascenso permanente hasta la resurrección final⁴⁸⁴.

El simbolismo de la metáfora contiene, según Gregorio, otro elemento importante de destacar: la ropa es algo accidental para el ser humano. Por lo tanto las túnicas de pieles siguen siendo algo que envuelven desde el exterior, algo extraño y que de ninguna manera llega a formar parte de la esencia del ser humano. Indudablemente, las túnicas de pieles no son entendidas por Gregorio como la corporeidad humana en cuanto elemento constituyente del sujeto antropológico.

Si bien es cierto que las consecuencias que posee el símbolo de las túnicas pueden sugerir un carácter negativo, el Niseno, sin embargo, ve un matiz de positividad cuando señala la presencia divina en esa realidad: "(...) ahora vemos la imagen de Dios escondida en la oscuridad de la carne"⁴⁸⁵. Las túnicas de piel están relacionadas con la dispensación de la salvación y están destinadas de esa manera para que aquellos que pueden morir experimenten la limitación del mal y se puedan convertir⁴⁸⁶. De esa manera la aparente negatividad del comienzo guarda una positividad en el mismo instante, porque abre una puerta a la experiencia soteriológica. En ese sentido se puede afirmar que se trata de una figura de envoltorio (περιβολή) que funciona paradójicamente. Y de allí debe aplicarse directamente a la esposa (el ser humano-la Iglesia). Pero, también, el obispo de Nisa lo atribuye al esposo en el proceso encarnatorio según el texto que hemos analizado más arriba⁴⁸⁷. La envoltura corporal del Verbo señala su condición mortal que será transfigurada

⁴⁸² *In Cant.* XI, 328; XII, 359-360.

⁴⁸³ Cf. *In Cant.* I, 25-26.

⁴⁸⁴ Cf. *In Cant.* IX, 280.

⁴⁸⁵ Cf. *Virg.* GNO VIII/1, 302-303.

⁴⁸⁶ Cf. *Mort.* GNO IX, 55-57.

⁴⁸⁷ *In Cant.* IV, 107,9-108,10.

con su resurrección. Se trata de la sombra de muerte: lo mortífero y provisional de la vida biológica, aquello que es propio de la vida material.

2.2.2. *La forma de esclavo*

Lo dicho acerca de la envoltura de la sombra corporal se afina en nuestro autor al utilizar la cita paulina de Fil 2, 7 y señalar particularmente que se trata de la adquisición de la forma de esclavo. Esta debe entenderse en la situación de sujeción a la realidad biológica, la carne y la sangre: nacimiento, crecimiento y desarrollo, dolor y tristeza, las necesidades fisiológicas y, por último, la misma muerte⁴⁸⁸, es decir, la naturaleza humana creada. No debe entenderse como la condición social de la esclavitud, sino que Gregorio está enfatizando la naturaleza del hombre como distinta de la forma divina (μορφή θεοῦ).

La naturaleza humana muestra su forma de esclava (μορφή δούλου) en el sentido de su carácter de sierva de Dios, o sea, en la sencillez y humildad de su condición: “¿Qué hay más humilde en el rey de los seres que entrar en comunión con nuestra pobre naturaleza? El Rey de reyes y el Señor reviste la forma de nuestra esclavitud”⁴⁸⁹. Pero sobre todo la humillación de la forma se refiere al hecho de que, al asumir la naturaleza humana, “se hizo familiar a los padecimientos del siervo”⁴⁹⁰. Y junto con eso se recalca el valor benevolente y medicinal que tiene dicho acto que busca la salvación de la condición mortal y pecadora de la humanidad⁴⁹¹.

Para Gregorio, el anonadamiento expresado en la cita paulina tiene que ver con el revestirse de la condición humana, por lo cual decir: κένωσις = encarnación. En ese sentido cubrirse con las túnicas de pieles es asumir la realidad de la condición humana, su realidad biológica caduca: “Desciende al lecho de la vida en la tierra ocultando su esplendor en la naturaleza material del cuerpo humano”⁴⁹². De allí que la forma de esclavo y el envoltorio corporal umbroso guardan un aspecto marcadamente negativo en cuanto a lo sombrío y

⁴⁸⁸ Cf. *In Cant.* IV, 126, 15-20; XIII, 381,17-19.

⁴⁸⁹ *Beat.* I, PG 44, 1201 B-C.

⁴⁹⁰ *Antirrh.* GNO III, I, 159-160.

⁴⁹¹ Cf. *In Cant.* XV, 444, 2-3.

⁴⁹² *In Cant.* VI, 176.10-14

oscuro de la realidad atendida. Pero se debe explicitar lo que el Niseno comprende al decir naturaleza material en el contexto de la κένωσις. En ese sentido es remarcable lo que dice Mateo-Seco:

La kénosis consiste en que el inaccesible por naturaleza se ha acercado a la humanidad que se ha dejado circunscribir por la fragilidad de la carne (...) equivale a haber hecho posible que una naturaleza creada pudiese acercársele íntimamente, o lo que es lo mismo, el anonadamiento estriba primordialmente en que la Divinidad haya unido a sí en unidad de persona algo que es corporal y finito⁴⁹³.

Al hablar de la naturaleza material, Gregorio comprende el condicionamiento del límite físico que permite la visibilización de los objetos y, por ende, su manifestación espacio-temporal⁴⁹⁴. Entonces hace referencia a la realidad creada asumida por el Hijo de Dios y que permite la epifanía en la carne.

La forma de esclavo es la manera condescendiente de Dios de adaptarse a la condición humana: “(...) has venido cubriendo de sombras con la vestidura del cuerpo para que podamos recibirte” (*In Cant.* IV, 108, 5 ss). De esa forma el hombre puede recibir el misterio divino que siempre es más grande que la propia capacidad natural del ser humano. Esta expresión intransitiva “...podamos recibirte (χωροῦμεν δέξασθαι)” está indicando por un lado indirectamente la limitada capacidad de la naturaleza humana para acoger la naturaleza divina y por otro lado de manera directa la iniciativa divina. Esta limitación puede concebirse desde un doble sentido: espacial e intelectual, y por ende, tener en cuenta el aspecto continente-comprensivo. Así el concepto que sustenta esta imagen permite asumir el carácter circunscribible del perímetro corporal que es propio de las realidades materiales y que, por lo tanto, permite su conocimiento intelectual.

En *Ad Theophilum*, Gregorio expresa que el Hijo unigénito, manifestándose en la carne, se estrecha (συστείλας⁴⁹⁵), de modo que la naturaleza acoge según la pequeñez de

⁴⁹³ Cf. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología...*, 42-43.

⁴⁹⁴ *Antirrh.* GNO III, I, 156.

⁴⁹⁵ En palabras de Curzel, *Studi sul linguaggio...*, 198: “Basti pensare proprio all’uso del verbo sustellw, che nella filosofia stoica indicava il contrarsi del pneuma per spiegare le passioni dell’ anima, mentre in ambito cristiano indica la “concentrazione” della divinità nelle dimensione umane”.

aquel que lo acoge, recibiendo en el espacio continente de la naturaleza⁴⁹⁶. Esta concepción es totalmente original con respecto a las ideas filosóficas precedentes de la época. Aquel que es incontenible en sí mismo se introduce en el espacio que la naturaleza humana puede contener adaptándose a la medida humana.

Al analizar en otras obras el himno paulino al que pertenece la cita señalada, Gregorio argumenta que el Hijo posee la misma forma que el Padre en cuanto a su eternidad, inmaterialidad e incorporeidad antes de la encarnación y que la forma de esclavo tiene que ver directamente con la asunción de las leyes de la naturaleza humana⁴⁹⁷. De esa manera, al encarnarse, el Hijo deja de lado lo incircunscripto de su naturaleza divina y gloriosa para limitarse por la naturaleza humana que está delimitada por lo espacial y temporal. La encarnación como vaciamiento (ἐκένωσε) de la forma divina que es inaccesible (ἀπρόσιτον), inabordable (ἀπροσπέλαστον) e incontenible (ἀχώρητον) deviene en contenible (χωρητόν)⁴⁹⁸. Lo grande y majestuoso se vacía de sí mismo y se une a lo pequeño y humilde compartiendo los sufrimientos propios de la condición del hombre y asumiendo las pasiones como propias. Entonces se produce una paradójica *communicatio idiomatum*:

(...) así como la alta [naturaleza divina] está presente dentro de la humildad, la humildad asume también las altas características. Porque así como la divinidad es nombrada por la humanidad, también el que trasciende todo nombre se une a la divinidad por su condición humilde. Así como la humilde condición de la forma de un esclavo se une a Dios, la adoración de la divinidad atribuida a Dios se esfuerza por la unión con la divinidad⁴⁹⁹.

Esto permite una nueva afirmación, en donde, contrario a la opinión de Apolinar⁵⁰⁰ que decía que los opuestos no pueden estar unidos, el Dios perfecto con el hombre perfecto,

⁴⁹⁶ Cf. *Theoph.* GNO 3/1, 123, 10-14.

⁴⁹⁷ Puede verse un interesante análisis sobre la exégesis nisena a Fil 2, 5-11 que realiza Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología...*, 29-77,

⁴⁹⁸ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 159. El uso χωρέω era de uso frecuente en la cristología desde el s. II para señalar la relación entre la humanidad y la divinidad de Cristo (cf. *Iren. Adv. haer.* IV, 33, 4). Los gnósticos lo utilizaban para explicar la relación entre Jesús y el Espíritu. También entre los estoicos se encuentra su uso en la teoría de la compenetración de los cuerpos. Cf. Raniero Cantalamessa, *L'omelia "In Santa Pascha" dello pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo* (Milano: Vita e Pensiero, 1967): 217-219

⁴⁹⁹ *Antirrh.* GNO III, I, 161.

⁵⁰⁰ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 162.

los opuestos pueden unirse y alcanzan una admirable unidad⁵⁰¹. Lo que aparentemente es servil y pequeño es engrandecido y elevado a una nueva situación. En el encuentro hondo e íntimo de los contrarios emerge una nueva realidad ontológica: el Verbo encarnado.

Por otra parte, también el Niseno se encarga de aclarar en el *Antirrheticus* que se trata de la asunción de la humana dimensión pecadora “al hacerse pecado por nosotros” (2 Cor 5,2): “(...) unió el alma pecaminosa del hombre a sí mismo”⁵⁰². La vileza del pecado no viene por el cuerpo, sino por la mente; por eso la humillación de la forma de esclavo no tiene que ver con la forma corporal, sino con el hecho de haber tomado sobre sí los padecimientos que se refieren a la enfermedad después del pecado.

En definitiva, la condición de la sombra corporal se entiende al captar el sentido complementario de la concepción que Gregorio da a la vestidura junto con la forma de esclavo. El carácter envolvente y servidor del cuerpo manifiesta, por un lado, la dimensión negativa de lo pasible y mortal, pero, por otro, revela el carácter positivo de la capacidad continente y circunscrible. Estas realidades propias de la naturaleza humana permiten observar la posibilidad de la acción misericordiosa de Dios en medio de la historia a través de su manifestación económica. Por otro lado, no se puede dejar de mencionar que para entender más acabadamente el pensamiento del Niseno hay que recordar que la “sombra-nube” es para él un símbolo del Espíritu Santo que interrumpe la acción maligna que pudiera estar dañando lo corporal-carnal para modificarlo benévolamente a través de la divinización⁵⁰³. El Verbo, al hacerse hombre, asume esa realidad paradójica en donde principios contrapuestos parecen repelerse mutuamente, pero que, en definitiva, encuentran un lugar común en la carne-cuerpo del Verbo encarnado.

El esposo, Cristo, oculta el resplandor divino en la materialidad de su cuerpo al aparecer en la economía: “Desciende al lecho de la vida en la tierra ocultando su esplendor

⁵⁰¹ Vinel plantea que el lugar que ocupa Fil 2, 6-10 en la obra nisena tiene como papel fundamental refutar la argumentación de Apolinar que directamente niega totalmente Fil 2 y remarca que la forma de esclavo tiene que ver con la carne y en ese sentido con el carácter de su humanidad. Cf. Françoise Vinel, «Grégoire de Nysse et la référence aux épîtres pauliniennes dans le Contre Apollinaire» en *Gregoire de Nysse. La Bible dans la construction de son discours. Actes du Colloque de Paris, 9-10 fév 2007*, ed. por Matthieu Cassin e Hélène Grelier (Paris 2008): 107-108.

⁵⁰² *Antirrh.* GNO III, I, 165.

⁵⁰³ Véase, *infra*, p. 218 ss.

en la naturaleza material del cuerpo humano” (*In Cant.* VI, 176.10-14). El carácter de sombra se percibe como intermediario entre las tinieblas y la luz. El rol mediador del cuerpo, en este sentido, debe concebirse desde lo que el Niseno ha expresado en otra parte al señalar sobre todo la finalidad salvífica que se encuentra en este proceso y desde una perspectiva totalmente paradójica:

(...) la potestad contraria no era capaz por naturaleza de aproximarse a la pura presencia de Dios, ni de soportar su aparición desnuda, por lo que para hacerle más fácil la presa al que buscaba canjearnos, la divinidad se ocultó bajo la envoltura de nuestra naturaleza, para que como les ocurre a los peces golosos, con el cebo de la carne se tragara a la vez el anzuelo de la divinidad y así con la vida instalada en la muerte y la luz brillando en la oscuridad, desapareciese lo que concebimos como contrario a la luz y a la vida porque efectivamente no tiene capacidad natural para subsistir ni la oscuridad en presencia de la luz ni la muerte mientras obra la vida⁵⁰⁴

La carne, por un lado, expresa toda la realidad material y por lo tanto su caducidad mortal expresada por la oscuridad; por otro lado, sin embargo, también es continente de la vida divina que se manifiesta en el brillo. Esta expresión permite encontrar paradójicamente los opuestos de tal manera que puede desafectarse la mortalidad carnal (pecado) sin perder la realidad material de la carne pero operando el principio divino.

Entonces el tálamo umbroso adquiere la categoría de misterio en cuanto es la comunión de la naturaleza humana con el ser divino⁵⁰⁵, del cual brotan los misterios-sacramentos de la Iglesia⁵⁰⁶. Así se constituye en lecho nupcial y umbroso, o sea, lugar de unión, de amor y de mediación sacramental. A su vez, señala que este modo tiene un matiz pedagógico-gnoseológico. Para poder ser conocido el ser divino (esposo) debe adaptarse a la posibilidad real del ser humano-ecclesial (esposa). Entonces lo que aparentemente puede ser degradamiento del ser por su carácter de sombra u oscuridad en realidad adquiere una dimensión *kenótica* como abajamiento o “envoltura” de los rayos divinos para no aniquilar al sujeto amante-cognoscente. De esta manera Gregorio se pondría más en la línea de Ireneo de Lyon que de Orígenes. El lugdunense afirma en ese sentido que sombra es el cuerpo de

⁵⁰⁴ *Or. Cat.* XXIV, 254-257.

⁵⁰⁵ Cf. *In Cant.* IV, 108, 10 ss.

⁵⁰⁶ Cf. *In Cant.* XI, 318, 7-15.

Cristo y bien obrado de esa forma por el Espíritu Santo. Por su parte el alejandrino se detiene más en el carácter necesario y transitorio de lo corporal (sombras) para alcanzar lo definitivo⁵⁰⁷. El concepto niseno de sombra-lecho esconde esta doble perspectiva. Por un lado, parece empobrecer lo divino y, por otro, enriquecer lo humano. Pero, en realidad, lo que se ve como una aparente pérdida en lo divino supone su mayor potestad, ya que expresa su mayor capacidad amante. Esto solamente puede comprenderse desde la perspectiva paradójica del pensamiento de Gregorio de Nisa.

2.3. La manifestación económica de la encarnación

Gregorio ha dicho en el texto que venimos analizando que el esposo aparece cubierto de sombra merced a la economía⁵⁰⁸. Para el Niseno la economía tiene que ver inseparablemente con la manifestación que se da en la encarnación⁵⁰⁹. Esa revelación consiste

⁵⁰⁷ Cf. Iren. *Epid.* 71: “Dice en otra parte Jeremías: *El Espíritu de nuestro rostro es el Señor Cristo; cómo fue apresado en sus redes, aquel de quien hemos dicho: A su sombra viviremos entre las naciones* (Lm 4,20) (...) *Sombra* significa su cuerpo, pues así como la sombra viene producida por un cuerpo, así el cuerpo de Cristo fue producido por su Espíritu. Más la voz *sombra* significa asimismo la humillación de su cuerpo y la facilidad de ser humillado. En efecto, como la sombra de los cuerpos erguidos se proyecta al suelo y es hollada bajo los pies, así el cuerpo de Cristo, echado a tierra en la Pasión, fue, por así decirlo, hollado bajo los pies. Llama *sombra* al cuerpo de Cristo por haber venido a ser sombra de la gloria del Espíritu que velaba. Con frecuencia, al paso del Señor, venían colocadas a lo largo de su camino personas afectadas de enfermedades varias; y todos aquellos a quienes alcanzaba su sombra eran salvos”. Por otra parte, Orígenes en el *In Cant. Com.* III, 2, 2: “menciona que es un lecho umbrío, es decir no árido, sino fructífero y como sombreado por la densidad de las buenas obras”; *In Cant. Com.* III, 2, 5-8: “Nuestro lecho, como indicando que su cuerpo le es común con el esposo. Entiéndalo como dicho en la línea de aquella comparación de Pablo, cuando dijo que nuestros cuerpos son miembros de Cristo (...) viene a indicar que esos mismos cuerpos son también cuerpo del esposo (...) si estos cuerpos son umbríos, esto es, como dijimos arriba, repletos de buenas obras y colmados por la densidad de los sentidos espirituales (...) Por eso es de razón que un alma como ésta tenga su cuerpo como lecho común con el Verbo: efectivamente, el poder divino llega hasta agraciarse al cuerpo cuando en él deposita el don de la castidad y la gracia de la continencia y de todas las demás obras buenas. *In Cant. Com.* III, 2, 9: “Examina (la esposa) además atentamente si el cuerpo que tomó Jesús puede quizá también ser considerado como lecho común suyo con la esposa, porque, de hecho, gracias a él, al Iglesia se ha unido a Cristo y ha podido participar del Verbo de Dios...”. Para las citas del *In Cant. Com.* seguimos: Orígenes. *Comentario al Cantar de los Cantares*, introd. y notas de Manlio Simonetti y traduc. de Argimiro Velasco (Madrid: Ciudad Nueva, 1994).

⁵⁰⁸ Cf. *In Cant.* IV, 107,10ss.

⁵⁰⁹ El concepto economía tiene una larga tradición en la historia del dogma. Se debe fundamentalmente a Pablo la creación de este concepto que es trasladado del uso profano (administración de la casa y por extensión, también podía significar cuidado, disposición y en un sentido derivado el gobierno del cosmos) a su utilización neotestamentaria. El Apóstol habla de la revelación y

en un dinamismo progresivo y ascendente-descendente de carácter histórico-salvífico, cuyo fin es mostrar al Dios incognoscible que, por amor a la humanidad, ha tomado la forma humana a través de la carne. Este proceso supone un contexto eclesial intrínseco al desarrollo del plan de salvación.

2.3.1. Epifanía de la carne

(...) decimos creado (κτιστόν) a aquel que se hizo carne (σάρκα γενόμενον) y habitó entre nosotros⁵¹⁰, en el que, aún encarnado (σαρκωθέντος), la gloria aparece, muestra (ἐμφανομένη) que Dios se ha manifestado (ἐφανερώθη) en la carne⁵¹¹, sin dudas Dios el unigénito, el que está en el seno del Padre, como dice Juan: hemos visto su gloria (Jn 1,18). Sin embargo, lo que parecía (φαινόμενον) ser un hombre, era lo que conocemos a través de él. Dice: la Gloria como de aquel que es el unigénito del Padre, de él lleno de gracia y verdad (Jn 1, 14). Ya que, por lo tanto, su aspecto increado, eterno y primero antes de los siglos, permanece incomprendible e inefable a toda naturaleza. Mientras que aquello que se ha manifestado (φανερώθεν) en la carne puede, en cierto modo, también ser conocido. Por este motivo, la maestra siempre vuelve su mirada a aquella característica de su naturaleza y habla de aquello que puede ser comprendido (χωρητά) por los oyentes. Voy a hablar del gran misterio de la piedad, por el cual Dios se ha manifestado (ἐφανερώθη) en la carne, aquel que ya existiendo en la forma de Dios y habiendo convivido con los demás hombres por medio de la carne en apariencia⁵¹² de siervo...⁵¹³

Es ineludible el valor central que tiene en el pensamiento niseno el prólogo del cuarto Evangelio. La novedad del cristianismo se encuentra allí expresada. La verdad condensada en la expresión καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Jn 1, 14) se convirtió en el

dispensación (*oikonomía*) del misterio escondido (*mysterion*) en Dios (cf. Ef 1, 3-14; 3,9; Rom 16,25-26; 1 Co 2,7-10). En los Padres Apostólicos y Apologistas aparece muchas veces con el sentido, helénico y pre-paulino, de orden de la creación y providencia divina, en otras ocasiones se alude a las disposiciones divinas decididas desde la eternidad y realizadas en el tiempo con vistas a la salvación de los hombres. De gran valor será el uso histórico-narrativo que Ireneo realice del término en el contexto anti-gnóstico como horizonte salvífico de toda la humanidad asociada al concepto de recapitulación. Con Clemente y Orígenes el concepto se sobrepone a la utilización de *paideia* y *pronoia*. Con Atanasio el término asume el sentido de encarnación del Verbo y se afirma fuertemente la el sentido eclesial-institucional. Con Basilio Magno comienza una distinción entre teología y economía. Cf. Jean Bouchet, «La vision de l'économie du salut selon S. Grégoire de Nysse» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 52/4 (1968): 613-644. G. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, sv. «*oikonomia* (plan salvador)» 673-681.

⁵¹⁰ Cf. Jn 1, 14.

⁵¹¹ Cf. 1 Tim 3, 16.

⁵¹² Cf. Fil 2, 6-7.

⁵¹³ *In Cant.* XIII, 381, 3-19.

eje de toda la reflexión de los autores cristianos primitivos. Y particularmente en Gregorio es uno de los versículos más citados en toda su obra⁵¹⁴. Que el Verbo se haga hombre resulta ser una clave hermenéutica insoslayable, ya que el mismo se muestra como el exegeta de Dios (cf. Jn 1,18) y desde allí se entiende todo el sentido de la existencia y salvación del género humano.

El versículo joánico citado es la base sobre la cual Gregorio realiza su exégesis sobre la encarnación del Verbo. No debe olvidarse en este lugar la discusión dogmática de aquel momento y que está en el trasfondo de la enseñanza de Gregorio. Las dos tendencias cristológicas de la época hablaban de ἐνανθρώπησις (humanación) o ἐνσάρκωσις (encarnación) con sus respectivas consecuencias. Este debate, principalmente surgido en torno a la figura de Apolinar, continuará hasta el siglo V. Gregorio utiliza ambos términos, pero el uso ἐνσάρκωσις es mucho mayor que el de ἐνανθρώπησις, por el valor dado a la cita joánica de Jn. 1, 14 (una treintena de veces, principalmente en *Eun.*, *Antirrh.* y el *In Cant.*) Estos textos son utilizados en la polémica antiarriana, apolinarista y en el núcleo de su obra mística.

Teniendo presente esa cita, en lo que puede llamarse un *excursus* cristológico en medio de la homilía XIII del *In Cant.*, explicita una de las ideas de su pensamiento relativo a lo increado-creado en la naturaleza del Verbo encarnado. De allí saca las consecuencias que de ello se siguen con respecto al aspecto gnoseológico: lo que es incomprendible y lo que puede ser conocido. En este lugar Gregorio pone énfasis en la afirmación: “hemos visto su gloria”. Resuena así lo que él dice al comentar Hb 1,3: “esplendor de la gloria e impronta de la sustancia”, por la cual a través de la naturaleza del Hijo puede conocerse la sustancia del Padre. Y particularmente eso sucede con la encarnación: “...como el rayo muestra verdaderamente la naturaleza del sol, así el Hijo es la auténtica revelación de la naturaleza del Padre y el uno no puede existir ni ser pensado sin el otro”⁵¹⁵.

La posibilidad de ver es habilitada por la experiencia que se permite a través del sentido que entra en contacto con una realidad tangible, la carne, pero que remite a una

⁵¹⁴ Cf. Drobner, *Bibelindex...*, 85.

⁵¹⁵ *Antirrh.* (NO III, I, 157, 12-22).

inefable: la gloria. El *excursus* termina con la cita de Fil 2, 6-7 enmarcando como en paralelo lo *kenótico*/doxológico. De esa manera la *doxa* simultáneamente acompaña a la *kénosis* y viceversa. Allí se encuentra una fina comprensión del Niseno acerca del misterio en donde dos realidades aparentemente excluyentes permanecen juntas y aparecen en una epifanía a través de la entera humanidad (carne) del Verbo. En ese sentido Mateo-Seco dice: “La *kénosis*, por tanto, no puede plantearse como vaciamiento de toda *doxa*, ya que interpretarlo así, no se comprende cómo la gloria de Dios se ha manifestado en la carne”⁵¹⁶.

En la *Oratio Catechetica* Gregorio expresa que el momento de mayor potencia divina tiene que ver con el abajamiento a la humildad de la naturaleza humana y que ello se convierte en sobreabundancia de potencia sin obstáculo alguno⁵¹⁷. Entonces la epifanía en la carne del Verbo es la manifestación de la máxima realidad divina en su mayor abajamiento. De esa manera nos aproximamos a la concepción de la paradoja nisena como lo expresa muy acertadamente Meis:

La forma de Siervo, entonces, en cuanto punto culminante paradójico de la ascensión sin límites, pone de relieve la elevación de la naturaleza humana a la existencia en Dios por medio de la gracia: a través de su *kénosis* en favor de los hombres el Hijo Unigénito entra en *los muchos*, y *los muchos* viven en Él y por Él. Cristo el Hijo Unigénito de Dios, es la gracia en sí, a la vez, que es gracia participada⁵¹⁸.

Pero no solamente se trata de una cuestión cognoscitiva, sino también soteriológica según el obispo de Nisa ha expresado en su obra contra Apolinar:

(...) pero ya que no era capaz de salir de la muerte, si Dios no le hubiera procurado la salvación, por esto resplandece la luz en la oscuridad a través de la carne, para alejar de la carne la destrucción que viene de la oscuridad⁵¹⁹.

Por otra parte Gregorio focaliza la relación entre el verbo φαίνω con sus diversas construcciones y el sustantivo σάρξ. De lo cual se desprende que existe una particular

⁵¹⁶ Cf Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología...*, 32.

⁵¹⁷ Cf. *Or. Cat.* XXIV, 252-257.

⁵¹⁸ Meis, *Antropología Teológica*, 400.

⁵¹⁹ *Antirrh.* GNO III, I, 217, 14-17.

conexión entre carne y manifestación. La misma se encuentra ligada a la cita de 1 Tim 3, 16 como también lo hace en otros lugares del *In Cant*⁵²⁰. Este texto paulino será estructurante en el argumento apologético contra Apolinar⁵²¹. En ese sentido el obispo de Nisa resalta en el *Antirrheticus* que la carne de Cristo no es preexistente⁵²². También confronta con la idea filosófica de Dios que parece incompatible con lo carnal⁵²³. Y por ello el Niseno afirma que lo eterno asume y transforma lo mortal de la humanidad⁵²⁴. Esa afirmación supone por un lado la capacidad del ejercicio de la libertad⁵²⁵ y por otro lado la naturaleza carnal (material) en el comienzo y el fin de la realidad histórica del Verbo encarnado⁵²⁶.

En *Oratio Catechetica* el obispo de Nisa habla de los milagros de Jesús en tanto efectos que prueban la manifestación divina en la carne a través de su poder sobre la naturaleza para hacer el bien a los hombres⁵²⁷. De esa manera el uso del versículo paulino adquiere una fuerza dogmática particular en el *In Cant.*, con la cual el Niseno, solo al enunciarla, está diciendo lo que de ella se desprende según él ha logrado explicitar en otros lugares. Parece válido aquí traer lo que Curzel afirma acerca de los conceptos de la palabra y la carne como lugares epifánicos ligándolo al texto de Pablo que venimos analizando. El cuerpo no es simplemente un mero receptáculo manifestativo, sino que muestra la unión personal con un cuerpo y un alma humana. De modo análogo a lo que sucede con la palabra que como un *velo* esconde el verdadero significado del cuerpo de la Escritura, de la misma manera sucede con el aspecto visible de Cristo en la humanidad de su carne. Entonces la carne se convierte en medio imprescindible y necesario para comunicar el misterio de Dios a los hombres⁵²⁸. Si bien es cierto que coincidimos en gran medida con la opinión de la autora citada, no debemos olvidar que, así como la manifestación se convierte en revelación a través de lo carnal, también en el mismo momento vuelve a ocultar. Parece que la afirmación de la

⁵²⁰ Cf. *In Cant.* IV, 126, 9; V, 164, 6-8; XI, 338,9; XIII, 387, 15-16; XV, 436,6.

⁵²¹ Cf. Vinel, *Grégoire de Nysse et la référence...*,103-107.

⁵²² Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 148, 1-3.

⁵²³ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 156, 14-18.

⁵²⁴ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 201, 12-15.

⁵²⁵ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 217, 28-208.

⁵²⁶ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 222, 25; 223, 2.

⁵²⁷ Cf. *Or. Cat.* XII, 210-213.

⁵²⁸ Cf. Curzel, *Studi sul linguaggio...*, 202-205.

epifanía en la carne según Gregorio no alcanza a ser una claridad diáfana e ilimitada, sino que nos introduce en un dinamismo de apertura-cierre-elevación para una nueva revelación.

Por otro lado y de manera significativa, expresa que la gran manifestación producida con la encarnación (μεγάλην οικονομίαν τῆς διὰ σαρκὸς γεγενημένης θεοφανείας) permite el conocimiento más sublime a los ángeles⁵²⁹. Así pone de manifiesto cómo este acontecimiento es una gracia que abre e introduce profundamente en el misterio divino no solo a los seres humanos sino incluso a los seres angélicos. Puede decirse entonces que las potencias celestiales necesitan de la carne del Verbo hecho hombre para poder tener un mejor conocimiento de la sabiduría divina, de modo que se pone así de manifiesto el gran valor de la asunción de la carne humana como instrumento para el acceso gnoseológico a lo divino. De esa manera hay también un nuevo dato para la profundización dogmática de la angelología⁵³⁰. Esta idea del Niseno no coincide con el esquema clásico de la filosofía griega, más bien de tipo escalonada: naturaleza divina - emanaciones divinas (eones) - naturaleza angélica - naturaleza humana, sino que fiel a la exégesis de la Escritura con la cita textual de Ef 3,10-12 y es capaz de refrendar la novedad del pensamiento cristiano: en el centro el misterio de Dios hecho carne y, en torno a él, los ángeles y los hombres. Más adelante dará un paso más al afirmar que gracias a la Iglesia, que es como un espejo⁵³¹, los poderes supramundanos tienen acceso a un conocimiento más acabado y variado de Dios⁵³².

2.3.2. *Dinamismo histórico-salvífico*

Por lo tanto la acción que es descripta corporalmente de este texto (Ct 2,9) es la siguiente: el amante habla a través de la ventana a la esposa que custodia la casa en el interior y como la pared divide al uno con el otro, la conversación cara a cara se hace más fácil porque el esposo atraviesa la ventana y a través de las rejas asoma sus ojos al interior de la casa. Pero la teoría

⁵²⁹ Cf. *In Cant. VIII*, 254.10-20.

⁵³⁰ Sobre el tema se puede consultar: Salvatore Taranto, «Le intelligenze angeliche nell'opera di Gregorio di Nissa. Continuità e discontinuità con la tradizione», en *Cristianesimi nell'antichità. Fonti, istituzioni, ideologie a confronto*, ed. por Alberto D'Anna y Claudio Zamagni (Hildesheim: Olms Verlag, 2007), 221-250. Ellen Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity*, (New York: Oxford University Press, 2013). Giulio Maspero, «Isoangelia in Gregory of Nyssa and Origen on the Background of Plotinus», *Studia patristica* 84 (2017): 77-100.

⁵³¹ Cf. *In Cant. VIII*, 255, 4ss

⁵³² Véase, *infra*, p.271 ss.

anagógica vuelve a unir el concepto precedentemente examinado. Con método y sistematicidad (ἀκολουθία), en efecto, el texto muestra cómo se avvicina (προσοικειοῖ) Dios a la naturaleza humana, primeramente iluminándola por los profetas y luego por la ley. Así nosotros interpretamos: La ventana son los profetas, los cuales han entrado en la luz, mientras las rejas son el entramado de los preceptos de la ley: a través de uno y del otro penetra al interior de la casa el rayo de la luz verdadera. Entonces llega a ser-nace (γίνεται) la perfecta (τελεία) iluminación de la luz, entonces cuando resplandece la luz verdadera sobre los que estamos seducidos por las tinieblas y sombra de muerte, gracias a la mezcla-encarnación (συνανακράσεως) de la luz misma con nuestra naturaleza. Por tanto, en primer momento los rayos de los pensamientos de los profetas y de la ley iluminan el alma a través de la ventana y las rejas que son el deseo de ver el sol a cielo abierto, así de tal modo que lo que viene deseando (ἐπιθυμίων) llegue a cumplimiento. Escuchemos qué cosa dice a la Iglesia aquel que no está ahora apoyado a la pared, está firme, hablando a ella a través de la ventana: que hace pasar la luz: levántate, ven amada mía, mi bella, mi paloma⁵³³.

El proceso de la revelación, que desemboca en la encarnación, supone una tensión que se da entre la voz y la imagen. De esa manera se entiende el texto arriba citado dentro de la *Homilía V*. Este dinamismo se enmarca en un proceso histórico salvífico que es propio de los autores eclesiásticos de la época y que Orígenes, particularmente, señala en su *Comentario al Cantar*⁵³⁴. Ese es el marco en el cual se mueve el pensamiento del Capadocio:

(...) es solo la voz, la cual suscita solamente una conjetura más bien que una firme convicción de la identidad de aquel que está hablando. No indica aspecto, ni rostro ni figura que muestre claramente la naturaleza de aquel que buscamos...⁵³⁵

Lo que es escuchado primero a través de la ley y los profetas es luz que progresivamente ilumina los oídos de la esposa que al final llega a ver la luz plenamente con la manifestación última del verbo hecho carne: “He visto cara a cara a aquel que es siempre aquello que es, aquel que por amor a mí ha salido de la sinagoga, mi hermana, con forma humana”⁵³⁶. En el ínterin se suscita un creciente movimiento circular-ascensional de participación en el bien siempre mayor que permite siempre un nuevo progreso en la esposa⁵³⁷.

⁵³³ *In Cant. V*, 144, 9-146, 3.

⁵³⁴ *In Cant. Com. III*, 14,16-22.

⁵³⁵ *In Cant. V*, 139, 1-4.

⁵³⁶ *In Cant. V*, 168, 15 ss.

⁵³⁷ Cf. *In Cant. V*, 158, 19 ss.

En esa dinámica hay que señalar dos elementos propios de la mentalidad de Gregorio: la paradoja y ἀκολουθία. En primer lugar, la luz que ilumina el oído supone la concepción paradójica que el niseno tiene: “... los oídos fueron iluminados con los resplandores de la luz”⁵³⁸. La oposición de los dos sentidos físicos revela un nuevo nivel de intelección que eleva la comprensión del texto y supone la teoría de los sentidos origeniana, pero va más allá de ella⁵³⁹. Por otra parte algunos autores descubren una trasposición del mito de la caverna en esta concepción nisena⁵⁴⁰. Pero sin embargo, hay que recordar que en la obra nisena hay un antes y un después con respecto a lo que podría ser una resemantización del mito platónico. En una primera etapa de sus escritos se puede percibir cierta identificación de la oscuridad de la vida humana con los efectos del pecado original y la superación de esa situación. Pero no hay que olvidar que existe un hecho significativo en la vida de Gregorio que ha marcado su propia experiencia espiritual. Con motivo de la misión que el Concilio del 381 le confiere, visita Jerusalén y realiza una particular contemplación en la gruta de Belén. Como dice Daniélou, a partir de ese momento se percibe en sus escritos una inversión de su pensamiento al respecto: mostrar que la encarnación ha traído luz a la cueva de la existencia humana para que ya no haya necesidad de abandonar el mundo. Una vez que el sol ha entrado en la oscuridad, la oscuridad se disipa. Esto supone una antropología más positiva con respecto al cuerpo y la dimensión material⁵⁴¹.

Sin negar el aspecto epistemológico subyacente y con un desarrollo más positivo de su antropología a la luz del misterio de la Encarnación, el Niseno logra introducir un aspecto propio del cristianismo: el realismo histórico-salvífico. No se trata de una cuestión gnoseológica de neto talante intelectual y mental (solo a nivel de ideas), sino que la misma supone la mediación histórica: ley, profetas y la carne del Verbo. Es digno de destacar, en todas esas instancias, su carácter corporal y concreto. Podría verse un anticipo de lo que luego

⁵³⁸ Cf. *Vit. Moys.* I, 20.

⁵³⁹ Cf. Orig. *In Cant. Com.* III, 13, 17-27. Allí el alejandrino señala el hecho de que, mientras el alma esté en la casa de este cuerpo, no puede recibir la desnuda sabiduría de Dios, sino que contempla lo invisible y lo incorpóreo mediante ciertas analogías e imágenes de cosas visibles.

⁵⁴⁰ Cf. Traducción francesa de Bouchet y Devailly, *Grégoire de Nysse*,...123, n. 90.

⁵⁴¹ Cf. Jean Daniélou «Le Symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse», en *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, ed. por Alfred Stuiber y Alfred Hermann (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1964b), 43-51.

será de manera más acaba en la evolución del pensamiento la teoría de la iluminación agustiniana.

En segundo lugar, la tensión se da por la ἀκολουθία⁵⁴² que está determinada por el deseo (ἐπιθυμία)⁵⁴³: “La esposa desea vivamente su llegada en carne, es decir que el Verbo se haga hombre, aparezca Dios encarnado...” (*In Cant.* V, 164). El deseo de la novia parece arrancar de Dios la manifestación divina en la carne (cf. *In Cant.* IV, 107, 6-8). Este concepto debe entenderse en clave epectática, en donde la naturaleza humana se prepara (προσοικειοῖ) para la unión con Dios. El verbo señalado hace referencia a un proceso progresivo de la naturaleza humana que va recibiendo en etapas sucesivas la manifestación divina hasta su plenitud. Esto hace recordar de alguna manera el concepto ireneano del acostumbramiento que tiene que ver fundamentalmente con el tema de la educación progresiva como parte integrante de la historia de salvación en el interior de la economía divina y ligada a la idea de recapitulación⁵⁴⁴. Pero, a la vez, este movimiento expresa una sucesión necesaria de todo lo que está sujeto al tiempo y muestra una coherencia interna en el encadenamiento de los hechos. Así, la gradual iluminación está dada por la participación de los profetas y la ley en la luz divina, que a su vez se transmiten como revelación a la humanidad. Pero se trata también de la capacidad del género humano de ir recibiendo esa progresiva revelación. Se trata de un proceso de revelación anticipatorio e incoado que tiene un desarrollo paulatino y continuo. Este alcanza su máxima expresión cuando, a través de la unión de la luz divina con la carne de la naturaleza humana, adquiere una forma visible acabada (τελεία). En ese sentido, aquí se produce un distanciamiento de la concepción estoica en donde el crecimiento es la manifestación de una fuerza inmanente. Hay algo nuevo, porque interviene un factor externo, el divino, que modifica significativamente un proceso natural. Existe así un orden que “es obra de una sabiduría trascendente que no se confunde jamás con la propia creación”⁵⁴⁵. Así se constituye el punto de partida para comprender esta experiencia profundamente humana y

⁵⁴² Cf. G. Tamayo, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Akolouthia (concatenación)», 54-63.

⁵⁴³ Véase, *supra*, p. 64.

⁵⁴⁴ Para un mayor desarrollo se puede ver : Pierre Éviéux, «Théologie de l'accoutumance chez Saint Irénée» : *Recherches de Science Religieuse*, 55 (1967): 5-54.

⁵⁴⁵ G. Tamayo, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Akolouthia», 63.

espiritual. Es un ansia que se plenifica cuando se alcanza, pero que a la vez suscita un nuevo deseo, y así nuevamente se abre a una perspectiva de mayor horizonte que supone la experiencia anterior y lanza al sujeto nuevamente dentro del movimiento circular-ascensional. No se puede olvidar que para Gregorio esa dinámica continúa en el Cielo y ese *saciar sin saciarse* no es porque permanezca la sombra de la insatisfacción sino porque se dilata el deseo.

La concepción gregoriana de la economía salvífica plantea el objetivo soteriológico con el cual la encarnación introduce el final del mal: "...Dios se hizo hombre y apareció para derrotar el poder del mal en el mundo"⁵⁴⁶. Para Gregorio el poder del mal⁵⁴⁷ se identifica con la persona del demonio y sus ángeles⁵⁴⁸ con las consecuencias de su influjo en el hombre, con la idolatría⁵⁴⁹ la desobediencia y los vicios⁵⁵⁰ como contracara de la virtud⁵⁵¹. El hombre que ha sido destinado a participar de la vida de la gracia se ha desviado por libre elección y, por lo tanto, se ha unido al movimiento cíclico de la materia y se encierra en su carácter finito de creatura. La encarnación corta con el ciclo del mal y le devuelve al ser creatural su orientación trascendente hacia el bien sobreabundante sacándolo de esa zona oscura en donde todo es ausencia de luz.

2.3.3. *La interlocución eclesial*

El dinamismo histórico-salvífico propio del misterio encarnatorio en el que Gregorio piensa supone en el *In Cant.* un contexto eclesial intrínseco que no puede dejarse de lado. La Iglesia se convierte en interlocutora privilegiada del diálogo amoroso entre el esposo y la esposa. Ese protagonismo se ve confirmado a través de la función mediadora y pedagógica que el sujeto eclesial asume al convertirse en lugar (casa) en el que se lleva a cabo la encarnación. De esa forma la dimensión eclesiológica queda totalmente unida al misterio

⁵⁴⁶ *In Cant.* V, 141, 10 ss.

⁵⁴⁷ Véase, *infra*, p. 177ss.

⁵⁴⁸ Cf. *In Cant.* V, 165-166.

⁵⁴⁹ Cf. *In Cant.* V, 147, 13.

⁵⁵⁰ Cf. *In Cant.* V, 154, 16.

⁵⁵¹ Cf. *In Cant.* V, 143, 10-14.

cristológico. Así, esta perspectiva se vuelve en un criterio hermenéutico fundamental a la hora de comprender agudamente el pensamiento subyacente al comentario del texto del *Cantar* que el obispo de Nisa va realizando.

La Iglesia acoge la invitación a levantarse e ir tras el amado⁵⁵² recibiendo la plena iluminación y el anuncio completo del evangelio, del cual ella se convierte en maestra⁵⁵³. El Niseno señala un principio didascálico que conviene resaltar, realizando una catequesis del cuerpo que parte del misterio de Cristo según la carne y que nos permite arribar a la eternidad del Logos.

Y habiendo hecho de toda la Iglesia un solo cuerpo (del esposo); muestra que en la descripción de su belleza hay una razón particular a través de cada miembro; y si aquellos miembros (todos en el complejo y en base a aquello que se ha visto en particular) permite observar la belleza de todo el cuerpo. Se propone un principio didascálico que es familiar y de inmediata comprensión. Se comienza en efecto en la catequesis del cuerpo, como hace Mateo el cual inició, partiendo de Abraham y de David, la genealogía del misterio de Cristo según la carne y reservando al gran Juan la tarea de enseñar a aquellos la eternidad del Logos⁵⁵⁴.

De esa manera se manifiesta el carácter docente que el sujeto eclesial posee ya que enseña lo que puede ser contemplado por su carácter corporal-carnal al que vuelve permanentemente su mirada. La Iglesia se constituye así en mediadora del misterio habilitando el acceso al conocimiento a aquel que es inefable e incomprensible por naturaleza. Este matiz pedagógico se especifica en virtud de los oyentes para que ellos puedan comprender. De esa forma se señala un triángulo hermenéutico posibilitado principalmente por el carácter carnal-corporal del Logos encarnado, los hombres y por medio de la Iglesia. El medio que permite el conocimiento es un nexo connatural entre los tres miembros observados. El mismo será estudiado más abajo al señalar el vínculo producido a partir del concepto de *masa común* (φύραμα)⁵⁵⁵.

⁵⁵² Cf. *In Cant.* V, 145, 14 ss.

⁵⁵³ Cf. *In Cant.* XIII, 381.

⁵⁵⁴ *In Cant.* XIII, 386.9-23.

⁵⁵⁵ Cf. *In Cant.* XIII, 381, 22.

Por otra parte, Gregorio afirma la preexistencia de la Iglesia en el Antiguo Testamento porque ella habla de lo que escucha “de aquel que todavía no está dentro de la casa, que se queda quieto y habla por la ventana desde fuera”⁵⁵⁶ y con el cual se produce un intercambio de palabras. Y es la misma Iglesia que sigue escuchando al Verbo después de haberse derribado el muro de separación, cuando escucha las Sagradas Escrituras: ley, profetas y evangelio⁵⁵⁷. De esa manera el obispo de Nisa se pone en la más antigua tradición al señalar la preexistencia y continuidad del sujeto eclesial.

La exhortación del *Cantar* (Ct 2,10-13) es interpretada eclesialmente por Gregorio en la línea del ascenso espiritual permanente que ya hemos descrito más arriba. En el sujeto eclesial se produce una verdadera síntesis entre la voz-anuncio escuchada y la imagen-iluminación vista. Así parece resolverse la tensión inicial de la encarnación, antes señalada, al caer el muro que los separaba.

Por otra parte, es importante destacar la función que el obispo de Nisa asigna al muro (τοιχος). Varios de los editores y traductores ven en esta consideración una clara alusión al mito de la caverna de Platón, señalando de esa forma el encuentro de la tradición filosófica clásica con el pensamiento del cristianismo ilustrado⁵⁵⁸. Sin perder de vista dicha observación pensamos que se trata más bien de una cuestión de hermenéutica de la progresividad en la revelación del misterio cristiano. En primera instancia parece ser un signo divisorio completo entre dos realidades que imposibilita la cercanía-uniión (κοινωνία) constituyéndose en un obstáculo. Pero la cabeza del esposo empieza a asomarse dentro de la casa facilitando la comunicación (διείργοντος άνεμπόδιστος)⁵⁵⁹. En un segundo momento, señala su carácter tipológico (τυπικοῦ τῆς διδασκαλίας)⁵⁶⁰ y lo caracteriza como una medianera (μεσότοιχον). Detrás de esa imagen hay cierta intermediación y anticipación según el concepto de *typos* propio de la exégesis patristica⁵⁶¹. Lo más probable es que se

⁵⁵⁶ Cf. *In Cant.* V, 145, 14 ss.

⁵⁵⁷ Cf. *In Cant.* V, 148.

⁵⁵⁸ Cf. Langerbeck, *Gregorii Nysseni...*, 148, 162. Bouchet y Devailly, *Grégoire de Nysse...*, 123. Dunzl, *Gregor von Nyssa...*, 318-319. La nota 1 de Daniélou en Canévet, *La Colombe et ténèbre...*, 69.

⁵⁵⁹ Cf. *In Cant.* V, 144, 14 ss.

⁵⁶⁰ Cf. *In Cant.* V, 148, 7 ss.

⁵⁶¹ Véase, *supra*, p.43ss.

encuentre allí como trasfondo un entramado de citas: Col 2,7; Hb 1,1; 2 Cor 3,14 y Ef 2,14 de las cuales Gregorio se sirve como fundamento para la interpretación tipológica: lo que fue anunciado por los profetas y la ley era incompleto e imperfecto, o sea, estaba en sombras, pero desde eso se anticipaba la figura definitiva del rostro del Hijo de Dios.

Después, el obispo de Nisa dice que el muro es la Ley frente a la roca que es Cristo mostrando con ello la dinámica de traspaso de la ley a la gracia⁵⁶². Así marca la continuidad entre lo uno y lo otro. La diferencia estará solo en el carácter corporal de uno frente al sentido espiritual, pero no como contrapuestos, sino en cómo uno es ocasión para acceder al otro. Gregorio busca señalar así la necesidad de la interpretación espiritual de la ley para no quedarse en una exégesis material-literalista. Por último el muro desaparece⁵⁶³, cae porque ya no hay necesidad de él, porque tiene lugar la unión entre la amada y el deseado, se ha alcanzado un nivel de ascenso profundo, se ha producido el encuentro *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* de los dos protagonistas de la *historia salutis*: Dios y el hombre. De tal manera se produce este concurso (*συνάφεια*)⁵⁶⁴ que la esposa se convierte en morada (*οἰκητήριον*)⁵⁶⁵ del esposo. O sea que la naturaleza humana (*ἀνθρωπικῶς*) descansa en él (*ἀναπαύομαι*) y recibe al que es (*τὸν ἀεὶ μὲν ὄντα*)⁵⁶⁶. Y de allí, por transposición analógica, se puede afirmar que la Iglesia es morada de Cristo y Él descansa en ella, ya no está afuera distante. Tampoco hay una cercanía exterior que los aproxime desde la ventana o las rejillas, sino que se trata de una presencia en el interior.

Si bien es cierto que hay una conducción realizada en etapas (la ley, los profetas, el Evangelio) y, en ese sentido, se puede verificar un sentido pedagógico, el Niseno tiene la intención de señalar que se produce un cambio significativo. Hay una transformación que se genera en el interior de la casa (de la humanidad y la Iglesia) que la abre al mundo como portadora e instrumento de esa luz⁵⁶⁷. Ese cambio tiene que ver con la acción del Espíritu Santo expresada según la metáfora de los rayos del sol identificado como los rayos del Logos

⁵⁶² Cf. *In Cant.* V, 162, 1 ss.

⁵⁶³ Cf. *In Cant.* V, 168,11 ss.

⁵⁶⁴ Sobre este término puede verse: Miguel Brugarolas, *El Espíritu Santo...*, 149, 207-212..., 274 ss.

⁵⁶⁵ Cf. *In Cant.* V,168,18.

⁵⁶⁶ Cf. Ex 3,14.

⁵⁶⁷ Cf. *In Cant.* V, 148,12 ss.

y relacionada con los textos bíblicos que referencian el cambio producido por la acción del viento (πνεῦμα) sobre lo congelado (= petrificado), del torrente que fluye (cf. Jn 4, 14; Sal 147,7 y Sal 113, 8), leídos a la luz de Mt 3, 9, en donde se habla de la predicación del Bautista según la cual Dios puede hacer salir de las piedras hijos de Abraham. Seguramente esos elementos están asociados al contexto litúrgico de la iniciación en el cual se encuadran las *Homilías sobre el Cantar*: nueva vida, luz, agua. Por lo tanto se resalta la fuerte conciencia de la transformación bautismal en la vida cristiana.

La ley y los profetas fueron *typoi*, figuras anticipatorias-preparatorias y en ese sentido fueron un muro. La carne del Verbo es instrumento y realización de la unión con el deseado. Ahora, al haberse hecho carne el Verbo, se unen la voz y la imagen que antes parecían irreconciliables. Ese dinamismo provoca la apertura de la casa que se renueva en su atmósfera interior con la misma Luz verdadera de los rayos del Evangelio. Y desde allí grita (ἐμβοᾷ) a través de los portadores de la luz (φωταγωγῶν) a la misma Iglesia para que se levante (ἀνάστηθι), o sea, para que ponga en movimiento un proceso de progreso espiritual por la virtud como correspondencia a la gracia recibida de la nueva condición de vida⁵⁶⁸. Este proceso es determinado por la atracción que suscita la luz que va haciendo que el individuo se convierta progresivamente en ella. Gregorio termina identificando esa luz con el Espíritu Santo⁵⁶⁹.

Por esa razón se puede decir que la Iglesia es la interlocutora fundamental del proceso encarnatorio y también el lugar (casa) en donde se provoca el acontecimiento pneumatológico ligado a la iluminación bautismal y que se prolongará en el desarrollo de la vida cristiana como divinización en cuanto que el sujeto eclesial se transforma en aquello que lo atrae permanentemente.

En definitiva, la tensión luz-sombra del lecho umbroso que se observa al comenzar esta investigación adquiere su dimensión gravitatoria cuando se considera el peso de la oposición divino-humano que se expresa en dinamismo histórico salvífico de la manifestación en la carne, en donde lo eclesial se configura de manera protagónica. Se debe

⁵⁶⁸ Cf. *In Cant.* V, 148, 20-149 ss.

⁵⁶⁹ Cf. *In Cant.* V, 151, 2.

entonces dar otro paso que permita entender de qué manera Gregorio concibe el valor de la humanidad para que ello sea considerado con un factor fundamental en la concepción teológica que Gregorio tiene acerca de la Iglesia.

3. La casa: el contacto con la humanidad

Retomando el tema del Verbo hecho carne, el Niseno vuelve a realizar un incisivo cuestionamiento. Y lo que parecía haber encontrado una solución en realidad despierta una nueva profundización. Sus preguntas aumentan en hondura teológica, sumando distintas aristas que es necesario atender para comprender la magnitud del acontecimiento encarnatorio: la realidad de la humanidad, la acción divina y creadora, y el misterio de la misericordia. Y siendo fiel a su método hermenéutico-simbólico, Gregorio encuentra en la figura de la casa un elemento altamente significativo para ir descubriendo elementos de respuesta.

El siguiente texto recoge estas preguntas fundamentales que permiten aventurarse en el misterio de la comunión entre lo humano y lo divino. Esta monografía, a partir de este fragmento, busca desarrollar las ideas contenidas en el pensamiento niseno que permiten una mayor comprensión del mismo en la línea señalada:

Yo pienso, en efecto, que la casa (οἶκον) de la esposa debe entenderse como toda la vida humana. Allí se ha establecido (ἐνδημήσασαν) la mano creadora de todos los seres (τὴν χεῖρα τὴν πάντων τῶν ὄντων ποιητικῆν) abajándose hasta la pequeñez y debilidad de la vida humana, participando de nuestra naturaleza en todo semejante pero no en el pecado⁵⁷⁰. Una vez en medio nuestro produce un estremecimiento (θρόησιν) del alma y sentimiento de extrañeza (ξενισμόν): ¿cómo Dios se manifiesta en la carne⁵⁷¹? ¿Cómo el Verbo se hizo carne⁵⁷²? ¿Cómo se ha dado un parto en la condición virginal y una condición virginal en la madre⁵⁷³? ¿Cómo la luz se mezcla (καταμίγνυται) con las tinieblas y la vida (ζωή) se une (κατακίρναται) con la muerte⁵⁷⁴? ¿Cómo la estrecha hendidura de la vida (βίος) puede acoger en sí la mano que contiene todos los seres⁵⁷⁵, la que ha mensurado el cielo y abraza la

⁵⁷⁰ Cf. Heb 4,15.

⁵⁷¹ Cf. 1 Tim 3,16.

⁵⁷² Cf. Jn 1, 14.

⁵⁷³ Cf. Lc 1,34.

⁵⁷⁴ Cf. Jn 1, 5; Lc 1,79; 2 Cor 4,6; Rom 6,5; Jn 5,24; 2 Cor 4, 10-11.

⁵⁷⁵ Cf. Sal 94,4.

inmensidad de las tierras y de las aguas⁵⁷⁶? Es lógico, entonces, que la esposa del Cantico indique proféticamente, con el símbolo (αἰνίγματος) de la mano la gracia (χάρις) del Evangelio⁵⁷⁷

Los interrogantes aquí planteados con gran arte lingüístico desde la oposición de contrarios permiten dar un paso más en la profundización del objetivo de este trabajo que busca comprender la noción teológica de la corporalidad eclesial que Gregorio de Nisa tiene en sus homilías sobre el *Cantar*.

Entonces resulta necesario recurrir al concepto de humanidad que existe en el Niseno como marco ineludible y punto de partida. Junto con el símbolo de la casa, se debe tener en cuenta también la figura de la manzana para referirse a toda la vida del hombre. Luego se puede ver a través de la imagen de la mano el misterio de la acción divina-creadora que obra en la humanidad. Y por último, la casa se vuelve lugar y destino salvífico a través de la figura de la posada.

Lo que dice con respecto a la concepción y parto virginal en el texto citado será luego trabajado más abajo⁵⁷⁸.

3.1. La manzana: el vínculo del Hijo de Dios con la naturaleza humana

Para Gregorio de Nisa es una premisa fundamental que el Hijo de Dios, al haberse encarnado, comparte la naturaleza humana. Por esa razón, el Verbo encarnado mantiene un vínculo de profunda familiaridad con toda la humanidad⁵⁷⁹. Esta concepción atraviesa toda la obra nisena y en el *In Cant.* adquiere ciertos matices particulares que conviene señalar.

Gregorio para mostrar lo pertinente que es el vocativo utilizado para nombrar al protagonista masculino del poema señala su origen: “Ya que, tú surgiste de Judea por

⁵⁷⁶ Cf. Is 40,12.

⁵⁷⁷ *In Cant.* XI, 338, 2-16.

⁵⁷⁸ Véase, *infra*, p. 162 ss.

⁵⁷⁹ Véase, *supra*, p. 21. 90 ss.

nosotros, y el pueblo de los judíos es hermano de aquel (pueblo) que se avecina a ti proveniente del paganismo⁵⁸⁰, convenientemente tú eres llamado bienamado (...)”⁵⁸¹.

Dos elementos conceptuales convergen en esta forma de denominar al Verbo encarnado. Detrás del recurso estilístico para Gregorio se esconde una verdad cristológica que él intenta rescatar. Por un lado, muestra la singularidad de la pertenencia étnica de Cristo: la raza judía, o sea, un elemento configurador con matiz particular. Por otro lado, también señala la relación de hermandad (vínculo relacional) que Cristo guarda con el resto del género humano. Esto lo refiere Gregorio cuando habla de los que vienen de la gentilidad. De esa forma con esta segunda consideración aparece el carácter universal del concepto, aquello que hace referencia al linaje humano, es decir, lo que es común y que se comparte con todos los hombres, ya sea judío, ya sea pagano. Por lo tanto para Gregorio la humanidad contiene una doble perspectiva que coincide en su concepción: se entrelaza lo particular o intensivo con lo universal o extensivo.

Lo que parece ser una aplicación de tipo personal o individual, en realidad se ve enriquecida por una perspectiva colectiva o eclesial. El Niseno conoce bien el contenido de la exégesis origeniana: *ecclesia ex gentibus*⁵⁸²; y, por lo tanto, sin mencionarlo explícitamente, podría decirse que detrás de este concepto de humanidad también hay un elemento que guarda un matiz netamente eclesial. Así se da una admirable convivencia de lo particular y lo universal sin que se pierda lo propio de cada uno de esos aspectos. De alguna manera se anticipa con esto un principio de resolución de la antigua dialéctica entre lo universal y lo particular.

Otro elemento que es necesario considerar con respecto a la humanidad de Cristo es aquel que para Gregorio se esconde debajo del concepto de manzano en *In Cant.* (al comentar Ct 2, 3 y 5):

⁵⁸⁰ Cf. Heb 7, 14.

⁵⁸¹ *In Cant.* IV, 107.5-8.

⁵⁸² Cf. Orig. *In Cant. Com.* II, 10, 3. La cuestión *ecclesia ex gentibus* es un nudo de la tensión judaizante que se observa en la obra origeniana. Cf. Giuseppe Sgherri, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*. (Milano: Vita e Pensiero, 1982): 446 ss.

Aquel que ha brotado en la selva de nuestra naturaleza⁵⁸³ por el amor (φιλανθρωπίας) que tenía al hombre, participando (μετασχεῖν) de nuestra carne y de nuestra sangre se ha hecho manzano. Es posible ver, en efecto, la semejanza (ὁμοίωσιν) de la carne y sangre en el color del fruto en cuestión (IV, 125, 16 ss).

Aquí parece afirmar la consanguinidad o consustancialidad (relación vincular, parentesco) de la humanidad de Cristo con los demás hombres. La naturaleza humana de Cristo es semejante a la carne y a la sangre de todos los hombres. El concepto de participación (μετασχεῖν) y semejanza (ὁμοίωσιν) son elementos esenciales del pensamiento analógico del obispo de Nisa que permiten descubrir en el contexto de la cita analizada una singular importancia⁵⁸⁴. Esta radica en una cuestión metafísica fundamental: la participación del ser divino, como una unión profunda con el ser humano. Gregorio insiste en que esta participación, en virtud del anonadamiento *kenótico*, conlleva también una consideración existencial y temporal de “aquel que vivió nuestra vida por medio la carne y la sangre” (*In Cant.* V, 141,11), para mostrar docentemente el camino de la humildad en la realidad histórica⁵⁸⁵. Dicha historicidad está supuesta en el concepto de lo carnal, ya que una de las capacidades de una existencia carnal es el crecimiento. A su vez esto supone la idea de movimiento que está en la base del concepto de progreso que el nisenio tiene y que deriva en un pensamiento acerca de la libertad⁵⁸⁶.

Esta participación-uniión supone incluso la dramática experiencia humana de la muerte, lo cual no deja de ser significativo, ya que se está afirmando que la sustancia divina, que es eterna e intemporal, está compartiendo lo caduco y temporal.

Gregorio en su *Oratio Catechetica* ha explicitado las razones de la dinámica encarnatoria⁵⁸⁷. Toda la vida humana (principio, medio y final) está manchada por el pecado, por eso convenía que la fuerza de la salvación llegara a todas las partes. Y frente al cuestionamiento realizado contra la encarnación acerca de que el comienzo de la vida humana

⁵⁸³ La selva hace referencia a la vida humana llena de exuberante de pasiones (cf. *In Cant.* IV, 116, 5ss).

⁵⁸⁴ Cf. Drobner, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s. v. «analogía»; 85-9. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «analogía social», 94-102.

⁵⁸⁵ Cf. *In Cant.* IV, 126, 15 ss.

⁵⁸⁶ Véase, *supra*, p. 23.

⁵⁸⁷ Cf. *Or. Cat.* XXVII-XXXII, 266-295.

no es celestial sino terrenal, el Niseno responde que convenía que, si la enfermedad (pecado) estaba en la condición terrenal, viniera a ella la salud para poder restaurarla y no se abrazara a una realidad celeste o supraterrrenal, sino a una totalmente terrenal. Gregorio plantea la realidad escandalosa de la dimensión humana frente a aquellos que ven la inconveniencia de la sintonía de lo humano con lo divino. Entonces, agregará el Capadocio que solo es indigno de Dios el sufrimiento-mal (πάθος) del pecado. El sufrimiento que llevan consigo el nacimiento, el crecimiento y la muerte nada tiene que ver con el pecado, por lo tanto no son indignos de Dios. En definitiva como dice Mateo-Seco:

Dios se ha sometido a un proceso largo de ser engendrado, nacer, crecer y morir porque la lógica de la encarnación pide no sólo que el Verbo tome un cuerpo y un alma humanos, sino que pide también que comparta la historia de los hombres, y esto se hace compartiendo su vida, desde el nacimiento hasta su muerte. Y es que para Gregorio una verdadera encarnación comporta asumir no sólo una naturaleza humana perfecta, sino que comporta asumir también la vida y la historia de los hombres⁵⁸⁸.

De esta manera, el símbolo del manzano muestra el parentesco con todo lo que hace referencia a lo humano a través de la encarnación. Y así se convierte esta realidad en uno de los elementos necesarios para resolver las antítesis bipolares que parecen enfrentar y alejar una solución satisfactoria entre lo divino-humano, lo corporal-espiritual, la manifestación y el ocultamiento. Más abajo veremos cómo el obispo de Nisa a partir de la noción de primicias de la humanidad y la masa común (φύραμα) completa y desarrolla lo que ha empezado a enunciar y se convierte en el principio resolutivo de una tensión propia.

3.2 La mano: la acción divina-creadora toca la humanidad

Gregorio de Nisa en el final de la undécima homilía⁵⁸⁹ coloca el símbolo de la mano como un signo concreto de cómo Dios cumple con su promesa tocando la humanidad y transformándola, de modo que se cumple así el deseo manifestado por la humanidad de encontrarse con su creador. El mismo Gregorio explicita que la casa debe entenderse como

⁵⁸⁸ L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Cristología», 248-249.

⁵⁸⁹ Cf. *In Cant.* XI, 338.2-16.

toda la vida humana en la cual se ha establecido (ἐνδημήσασαν) la mano creadora de todos los seres⁵⁹⁰. Los matices del verbo ἐνδημέω permiten explicitar el carácter de permanencia y apropiación de la acción sugerida.

En un análisis del símbolo de la mano creadora (τὴν χεῖρα τὴν ὄντων ποιητικὴν) el Niseno toma como un elemento antecedente el símbolo de una bodas cuyos términos de comparación se refieren al misterio de la encarnación del Verbo y su posterior ascensión al Cielo:

...según el salmo (Él) habiendo salido de allí como el novio de su tálamo, se unió por medio de la regeneración mística (μυστικῆς ἀναγεννήσεως) a la virgen, es decir, a nosotros, que se había prostituido con los ídolos, recreando la naturaleza (ἀναστοιχειώσας τὴν φύσιν) de modo que ella recobrara la incorruptibilidad virginal. Así pues, una vez que se realizaron las bodas y la Iglesia fue desposada por el Logos [...] y ella fue recibida en el tálamo de los misterios, los ángeles esperaban el regreso del rey de la gloria a la bienaventuranza [según lo que corresponde a su] naturaleza⁵⁹¹.

En este texto puede descubrirse la dimensión eclesial que adquieren los desposorios. La misma aparece en una referencia explícitamente sacramental, ya que habla de la *regeneración mística*, o sea, el bautismo por el cual se experimenta una profunda *recreación de la naturaleza humana*. Y de allí surge el *nosotros*, que aparece en la construcción como aposición del sustantivo virgen, remarcando el aspecto comunitario-social que la noción de naturaleza humana tiene para el Niseno⁵⁹².

Por otra parte, siguiendo su discurso, Gregorio vuelve a insistir en la cuestión propia de su doctrina de la ἐπέκτασις, en donde “un nuevo ascenso”⁵⁹³ dinamiza no solo la realidad del sujeto individual sino también la del sujeto comunitario. Así se prepara para un nuevo progreso en su ser que le permitirá un mayor desarrollo no solo en el conocimiento de sí mismo sino también en la captación del ser divino. De esa manera se agrega un nuevo elemento propio del pensamiento gregoriano, una nueva realidad de las más paradójicas

⁵⁹⁰ Cf. *In Cant.* XI, 338,5.

⁵⁹¹ *In Cant.* XI, 318, 7-15.

⁵⁹² Véase, *supra*, 90 ss.

⁵⁹³ Cf. *In Cant.* XI, 320, 8ss.

(παραδοξότερον)⁵⁹⁴, porque permite una intensificación mayor en aquello que parece totalmente contrapuesto: poder ver la hermosura invisible y divina, porque en la noche es más visible el invisible⁵⁹⁵ a través de un sentimiento de presencia (αἴσθησιν παρουσίας)⁵⁹⁶.

Puestos esos elementos, el obispo de Nisa llega al final de su homilía remarcando el carácter admirable de la encarnación. Por cinco veces repite el adverbio interrogativo *cómo* (πῶς) señalando con ello el carácter de extrañeza y admiración que el autor manifiesta frente al misterio del Dios hecho carne⁵⁹⁷. Este recurso retórico manifiesta una clara intencionalidad en la mente del Niseno. El uso de este adverbio permite preguntar sobre la manera en que se ha realizado el proceso encarnatorio pero también permite preguntar por el origen o el motivo del mismo. Así la causa y el modo de la encarnación son especialmente expresados. Y por esa razón Gregorio enfrenta un hecho ontológicamente razonable y existencialmente vivenciable. La interrogación de los opuestos considerados permite al lector asomarse con profundidad a la esencia de la existencia del ser creado y del ser increado: el origen del ser, la razón y la calidad de la existencia, la inmortalidad, la pregunta por Dios.

La mano creadora⁵⁹⁸ es el símbolo elegido por el obispo de Nisa para expresar el origen causante de la contemplación en el interior del sujeto y a la vez es la respuesta final de las preguntas hechas. Es la mano del ser divino-creador contenida en la naturaleza humana de la creatura. Las manos de Dios son una imagen que posee un extenso contenido en la tradición eclesiástica de la cual Gregorio es heredero sin lugar a dudas. Se destaca por su desarrollo sobre todo Ireneo de Lyon⁵⁹⁹. También se puede observar su uso en autores contemporáneos al Niseno, como es el caso de Ambrosio de Milán⁶⁰⁰. En el obispo de Nisa, la utilización de esa alegoría está precedida en una de sus obras dogmáticas mayores con la

⁵⁹⁴ Cf. *In Cant.* XI, 321, 15.

⁵⁹⁵ Cf. *In Cant.* XI, 322, 9ss. *Vit. Moys.* 1, 58; 2,162.

⁵⁹⁶ Cf. *In Cant.* XI, 324, 9 ss.

⁵⁹⁷ Cf. *In Cant.* XI, 338, 10-13.

⁵⁹⁸ Cf. *In Cant.* XI, 338, 4.

⁵⁹⁹ Cf. Jean Mambrino, «Les deux mains de Dieu dans l'oeuvre de Saint Irénée», *Nouvelle Revue théologique* 79 (1957): 355-370. Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Salamanca: Ed. Sígueme, 1988), 230-254; *id.* *Teología de San Ireneo I. Comentario al Libro V del Adversus Haereses* (Madrid: BAC maior, 1985), 270-271; *id.* *Teología de San Ireneo, IV. Traducción y comentario del Libro IV del Adversus Haereses* (Madrid: BAC maior, 1996), 274-275.

⁶⁰⁰ Cf. Ambrosio de Milán, *El Espíritu Santo*, trad. de Carmelo Granado (Madrid: Ciudad Nueva, 1998): 191.

expresión: “no puede haber Padre sin Hijo, creador sin manos”⁶⁰¹. Y en la *Vida de Moisés*, contemporánea al *In Cant.*, se lee:

(...) quien ha avanzado hasta este punto y ha estado protegido por la mano de Dios, como ha puesto de relieve el relato, la mano quizás sea la fuerza de Dios, creadora de los seres, el Unigénito de Dios por medio del cual han sido hechas todas las cosas⁶⁰².

En esas citas parece identificarse explícitamente las manos con la función mediadora de la segunda persona de la Trinidad. De esa manera existe una aparente vinculación Padre-Hijo en esta consideración simbólica. En ese sentido vuelve a ser usado en *In Cant.*: “todo es obra de la mano que entró por el agujero de la puerta”⁶⁰³, y corroborado por el uso de la cita joánica (Jn 1,3), además de estar enmarcado en el movimiento *kenótico* propio del Verbo encarnado.

Para el obispo de Nisa es fundamental resaltar la unidad de operación de las Personas divinas y por lo tanto no puede introducirse alguna separación entre ellas⁶⁰⁴: “En la divinidad no se encuentra ninguna diferencia, ni en cuanto a la naturaleza ni en cuanto a la operación”⁶⁰⁵. Su contribución se enriquece con muchos pasajes de su *Opera Dogmatica Minora* (*Ad Ablabium, Ad Estauchium, Ad Simplicium, Ad graecos, Maced.*, entre otros). Una cita de *Ad. Abl.* permite entender mejor la línea en la que se dirige su pensamiento a partir de una analogía con las operaciones de los hombres:

Cuando se habla de los hombres, la acción de cada uno de ellos es diversa, aunque se realice en los mismos oficios; por eso se habla en sentido propio de muchos hombres, pues cada uno es separado en un ámbito propio según la condición particular de su operación. En cambio, respecto a la naturaleza divina (θείας φύσεως), no se nos ha enseñado que el Padre haga algo por sí mismo, sin que de ello participe el Hijo. O que a su vez el Hijo obre algo individualmente sin el Espíritu Santo. Sino que toda operación (πᾶσα ἐνέργεια) que desde Dios se propaga a la creación y que denominamos según los diversos conceptos recibe su origen del (ἐκ) Padre y prosigue a través del (διὰ) Hijo y llega a su termino en el Espíritu Santo. Por eso el nombre de la operación no se divide en la multiplicidad de Aquellos que operan, porque no hay intervención alguna sobre ninguna cosa que sea exclusiva de cada uno

⁶⁰¹ Cf. *Contra Eunomio* III, 6, 2.

⁶⁰² *Vit. Moys.* II, 249.

⁶⁰³ *In Cant.* XI, 337, 11 ss.

⁶⁰⁴ Cf. Maspero, *Trinity and Man...*, 38-45.

⁶⁰⁵ *Ad. Abl.* GNO III/I 55, 9 ss.

y particular. Sino que todo cuanto se realiza, ya se refiera a nuestra providencia, a la economía o a la constitución del universo, se realiza ciertamente por medio de los Tres, puesto que no son tres las obras realizadas⁶⁰⁶.

Esta particular forma de comprender el misterio Trinitario le permitió a Gregorio realizar un aporte novedoso a la pneumatología en continuidad con el pensamiento de Atanasio, Basilio y el Nacianceno, principalmente en lo que se refiere al rol creador del Espíritu Santo frente a la discusión dogmática con los pneumatómacos⁶⁰⁷. De allí que podamos deducir que de la expresión *mano creadora* del *In Cant.* está también participando el Espíritu Santo. En su principal obra catequística el obispo de Nisa le concede este carácter creador a la tercera persona, como se lee en la siguiente cita:

La existencia de un Verbo de Dios y de un Espíritu de Dios, entendidos como potencias substanciales en sí, creadoras (ποιητικῆς) de todo lo que ha sido hecho y que abarcan a todos los seres⁶⁰⁸.

O en esta otra:

El Padre es la fuente del poder; el Hijo es el poder del Padre (cf. 1 *Cor.* 1, 24) y el espíritu del poder es el Espíritu Santo; y toda criatura tanto sensible como incorpórea, es efecto del poder divino⁶⁰⁹

El Padre crea todas las cosas a través del Hijo y el Hijo lo realiza en el Espíritu Santo⁶¹⁰. Gregorio no tiene problemas para distinguir la economía de la inmanencia en la Trinidad. Dice, al respecto, Brugarolas:

Gregorio parece encontrar mejor que sus predecesores una posición para cada una de las Personas en el interior de la Trinidad, que viene dada por la capitalidad del Padre, por la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo⁶¹¹.

⁶⁰⁶ *Ad. Abl.* GNO III/I 47, 17-48, 8.

⁶⁰⁷ Cf. Brugarolas, *El Espíritu Santo...*, 149, 207-212.

⁶⁰⁸ *Or. Cat.* IV, 158-159.

⁶⁰⁹ *Maced.* GNO III/I 100, 1.

⁶¹⁰ Cf. *Maced.* GNO III/I 99, 29-32.

⁶¹¹ Cf. Brugarolas, *El Espíritu Santo...*, 211.

Por otra parte, el obispo de Nisa da un paso más al señalar que el sujeto humano alcanza un ascenso trascendente, que está por encima, un nuevo grado en la ἐπέκτασις (ὑπερκειμένης ἀναβάσεως ἄπτεται) por la acción de la mano divina⁶¹². Si consideramos que el verbo ἄπτομαι en voz media significa ‘tocar’ o ‘alcanzar’, también tiene el sentido de ‘encender en cuanto tocar algo, aproximar algo encendido que toca otra cosa y la enciende’; entonces se puede afirmar que este nuevo ascenso indicado en la homilía es calificado por la metáfora del tocar⁶¹³. Por lo cual puede entenderse este conocimiento-contemplativo que es capaz de encender algo novedoso. Así, Gregorio explicita que se trata de un conocimiento más sublime que se da porque la misma mano ha pasado por el agujero de la puerta⁶¹⁴. El esposo, al decirle “abre” (ἄνοιξον)⁶¹⁵ le concede comprender el sentido divino de aquello con lo que se la llama: “hermana, amada, paloma, perfecta”.

Teniendo en cuenta el contexto litúrgico en el cual se desarrollan las homilías, podría descubrirse una conexión entre ese término del Antiguo Testamento y la iniciación cristiana con la expresión del signo del *efetá* bautismal o *apertio*⁶¹⁶. Se trata de una palabra y un gesto con un matiz táctil muy especial: la apertura a la vida del Espíritu que es un contacto profundo con Él. Y también pone en evidencia el poder divinizador del Espíritu que eleva a la criatura hacia lo más alto después de que ella se ha lavado los pies.

De esa manera el Espíritu divino mora en el alma-Iglesia y esta puede ser llamada *paloma* porque ha logrado una profunda identificación con ella de tal manera que traspasa sus cualidades propias. Por eso puede decirse que se trata de cierto conocimiento superior de las realidades espirituales por cierta connaturalidad o imitación entre el ser divino y el ser humano. Al llamarla *hermana*, tiene presente lo que ha dicho antes: lo hace por estar unido a todo hombre que ha comenzado este proceso. Se trata de un conocimiento generado por el

⁶¹² Cf. *In Cant.* XI, 332,10-13.

⁶¹³ Véase, *supra*, p. 32, 68.

⁶¹⁴ Cf. *In Cant.* XI, 332,10 ss.

⁶¹⁵ Cf. *In Cant.* XI, 332, 16.

⁶¹⁶ Cf. Ambrosio de Milán. *Explicación del símbolo. Los Sacramentos. Los Misterios.*, trad, por Pablo Cervera Barranco (Madrid: Ciudad Nueva, 2005): 70.

amor que es propio del Espíritu Santo y que, al tocar, enciende, porque produce un nuevo contacto.

Se trata de una acción del Espíritu en el ser humano-eclesial habilitándolo desde esos elementos a una elevación novedosa. Es una acción producto del Espíritu de Dios que toca la carne y transmite su manera de ser al mismo modo de lo que sucede con el óleo perfumado, aunque el divino aceite aromatizado no es un perfume para nuestra nariz, sino que se convierte para nosotros en una imagen-símbolo para representar la acción del Espíritu de Dios. Todo es un anticipo, no realidad total, ya que es la mano la que pasa por el agujero, no entra el esposo. Así la mano contemplada aumenta el deseo. La mano deseada entonces es la mano de la Trinidad que suscita este movimiento ascensional en la esposa provocando el conocimiento de lo divino⁶¹⁷.

Por último termina por afirmar que el símbolo de la mano es un signo latente de la gracia explícita del Evangelio⁶¹⁸. Con esa afirmación está señalando cómo *la esposa*, personaje veterotestamentario, se está anticipando de modo profético (αὐνίγματος προφητικῶς) a lo que será el acontecimiento de gracia de la economía neotestamentaria. Con la acción de la mano se puede conocer no solo lo creado, sino al increado mismo: la divinidad del Logos, su belleza, el esplendor de su luz⁶¹⁹. Mano es la divina potencia operadora de milagros⁶²⁰.

De esta manera Gregorio ha captado un nivel más hondo en la interpretación de la operación divina y su conocimiento que eleva el pensamiento de la creatura al creador, la intervención milagrosa en lo creatural; pero sobre todo el descubrimiento teologal (μυστικῶν δογμάτων πίστις)⁶²¹ en el interior del sujeto cognoscente (alma-Iglesia) de la presencia paradójica y desbordante del misterio que no solo transmite una idea de lo divino sino que produce una auténtica experiencia del mismo por entrar en contacto con él.

⁶¹⁷ Cf. *In Cant.* XI, 332, 10-333, 11.

⁶¹⁸ Cf. *In Cant.* XI, 338, 15-16.

⁶¹⁹ Cf. *In Cant.* XI, 338, 18-19.

⁶²⁰ Cf. *In Cant.* XI, 338, 20.

⁶²¹ Cf. *In Cant.* XI, 339, 21 ss.

3.3. La posada de misericordia: la humanidad, lugar paradójicamente terapéutico

El concepto de economía tiene un claro fin soteriológico para el obispo de Nisa: “su aspecto creado (el de Cristo) consiste en haberse configurado al cuerpo de nuestra humildad según la economía seguida por nosotros (κατὰ τὴν οἰκονομίαν ὑπὲρ ἡμῶν)”⁶²². Así, señala el fin “por nosotros”, que acompaña el dinamismo encarnatorio y que involucra a toda la humanidad. Este es un proceso que refleja claramente la filantropía divina⁶²³ que, de acuerdo con el contexto cultural de la época, es la traducción del concepto del ágape bíblico⁶²⁴, ya que es un signo característico de la naturaleza divina⁶²⁵ y su propio nombre⁶²⁶. De esa manera la encarnación es expresión de la οἰκονομία φιλάνθρωπος⁶²⁷. En definitiva, la manifestación en la carne es concebida como una revelación del misterio mismo de Dios que es amor⁶²⁸.

A su vez, el carácter soteriológico adquiere un matiz terapéutico: “Efectivamente, nuestra naturaleza, enferma, tenía necesidad del médico, el hombre caído necesitaba alguien que lo levantara...”⁶²⁹ Un texto paradigmático en ese sentido dentro de la teología nisena corresponde al comentario que realiza a la parábola del buen Samaritano⁶³⁰. En el centro de este aparece τὴν ἰδίαν φιλάνθρωπίαν, que puede traducirse de acuerdo con el contexto también como *misericordia*, como la razón fundamental de la acción salutífera:

Él con su cuerpo (σῶματος), como un animal de carga, (ὄπερ ἐστὶν ὑποζύγιον), se detuvo en el lugar (τῷ τόπῳ) donde fue maltratado el ser humano (κακώσεως), cura las heridas, lo deja descansar sobre su propio animal, y hace de su propio amor (τὴν ἰδίαν φιλάνθρωπίαν) hacia los seres humanos una hospedería para él (καταγώγιον ποιῆσαι), descansando (ἐπαναπαῦσαι) a todos los que están fatigados y afligidos (Mt 11, 25-28). Y el que se encuentra en él ciertamente recibe en sí mismo a Aquel en quien se encontró; porque así dice el Logos: «el que permanece en mí y yo en él (Jn. 6, 56)». Así pues, habiéndolo recibido en su propio

⁶²² *In Cant.* XIII, 380, 18-20.

⁶²³ Cf. *In Cant.* IV, 125.18-20. Puede verse sobre el tema: Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Filantropía», 445-449.

⁶²⁴ Cf. Bouchet, *La visión de l' économie du salut...*, 634.

⁶²⁵ Cf. *Or. Cat.* XV, 216-217.

⁶²⁶ Cf. *In Cant.* IV, 104, 4.

⁶²⁷ Cf. *Antirrh.* GNO III/1, 171, 11-17; *Eun.* III, GNO II, 70, 22-71, 2.

⁶²⁸ Cf. *Antirrh.* GNO III/1, 151.

⁶²⁹ Cf. *Or. Cat.* XV, 216-217.

⁶³⁰ Cf. *In Cant.* XIV, 426, 9-428, 5; XV, 436, 11-16.

espacio (ἰδίῳ χωρήματι), acoge (πανδοχεύει) en sí mismo al que no es posible contener (ἀχώρητον)⁶³¹.

El texto lucano (Lc 10,25ss.) al que se hace referencia formaba parte de la reflexión eclesiástica de los autores antiguos que interpretaban el pasaje aludido desde la perspectiva de la *historia salutis*⁶³². Esta viene dada desde la exégesis alegórica y no ha dejado de plantear críticas entre los autores modernos frente a una interpretación más ética de la parábola⁶³³. Los antiguos autores del judeocristianismo coinciden fundamentalmente en descubrir el sentido de Jerusalén como el paraíso, Jericó como el mundo en el cual el hombre ha caído por la acción de los demonios y el samaritano representa a Cristo que ha venido a salvar al hombre herido por el pecado.

Entre los escritores eclesiásticos sobresalen Ireneo de Lyon y Orígenes por su significativo aporte a la *Wirkungsgeschichte* del texto. El lugdunense pone énfasis en la tarea del Espíritu Santo en la acción salvífica del hombre al convertirse en el hospedero y la Iglesia de manera indirecta aparece como la hospedería⁶³⁴. Entonces, la Iglesia aparece como el lugar en el que se completa la salvación del hombre⁶³⁵. El alejandrino, por su parte, se dedicará a explicitar y detallar los roles de cada uno de los elementos de la escena bíblica: el hombre que desciende es Adán, Jerusalén es el paraíso, Jericó es el mundo, los ladrones son las potencias enemigas, el sacerdote representa a la ley, el levita a los profetas, la cabalgadura al cuerpo del Señor, la posada a la Iglesia, los dos denarios al Padre y al Hijo, el posadero es el ángel de la Iglesia, y la promesa del retorno se compara con la segunda venida del Señor⁶³⁶. Orígenes pondrá principal hincapié en el sentido etimológico de la palabra samaritano como la del guardián de la humanidad y en la misión de la Iglesia en la cura del hombre. Y, hacia

⁶³¹ *In Cant.* XIV, 428, 2-10.

⁶³² Cf. Jean Daniélou, «Le Bon Samaritain», en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Paris Bloud & Gay, 1956): 457-465. Origene, *Homélie sur S. Luc*, trad. por Henri Crouzel et al. (Paris: Du Cerf, 1962): 402-403. Henri de Lubac, *Catolicismo.: Aspectos sociales del dogma* (Madrid: Encuentro, 1988): 144. Riemer Roukema, «The good samaritan in Ancient Christianity», *Vigiliae Christianae*, 58/1 (2004): 56-74. Curzel, *Studi sul linguaggio...*, 292-296.

⁶³³ Cf. Roukema, *The good samaritan...* 56-57.

⁶³⁴ Cf. *Adv. Haer.* III, 17, 3.

⁶³⁵ Cf. Nicola, «La dimensión pneumatológica de la Iglesia según Ireneo de Lyon», 28.

⁶³⁶ Cf. Orig. *In Luc.Hom.* XXXIV.

el final de la homilía, introduce una exhortación a la compasión para ser vivida por los cristianos como imitación de Cristo.

Gregorio de Nisa, tomando elementos de la tradición recibida, realizará un nuevo aporte. Esta parábola aparece mencionada solamente dos veces en el *In Cant*, por lo tanto necesita de otro texto con sentido similar que permita encontrar su comprensión más auténtica en la mente del Niseno. Esta puede ser hallada a la luz de la cita del buen pastor comentada en el *In Cant*.⁶³⁷ y en el *Antirrheticus*⁶³⁸: el Verbo ha tomado sobre sí mismo la naturaleza del hombre, buscando así la oveja perdida. Por otra parte la explicación de Gregorio busca responder la pregunta sobre la identidad del prójimo (πλησίον)⁶³⁹. El binomio hermano (ἀδελφιδός)-prójimo (πλησίον) se comporta como un *framework* que abre⁶⁴⁰ y cierra⁶⁴¹ el desarrollo de la respuesta del Niseno. Con ese marco referencial está señalando dónde tiene puesta la atención el obispo de Nisa: el prójimo es el bien amado-pariente-hermano, o sea, aquel con el que se comparte la misma naturaleza humana. Y antes de ser una consideración moral tiene que ver con un aspecto de naturaleza antropológico-metafísica. El Verbo, al hacerse carne, al nacer de Judá, se ha hecho nuestro consanguíneo de modo que prima así el vínculo sustancial sobre el operacional y se apuntala la intención más profunda del texto revelado⁶⁴².

La novedad de la exégesis nisena del pasaje está dada por la manera en que interpreta el sentido de lo corporal desde una su perspectiva cristológica, antropológica y eclesiológica. Se trata de una construcción semántica de carácter paradójico, en donde el cuerpo es el término en el que se pone el acento y funciona como término medio de la comparación de los opuestos. Las siguientes características permiten un acercamiento mayor a esta realidad.

Gregorio compara al cuerpo de Jesús con un animal de carga (ὑποζύγιον), una acémila. De acuerdo con lo que había expresado renglones más arriba del texto citado,

⁶³⁷ Cf. *In Cant*. II, 61, 4-13; V, 168, 15-169, 2; XV, 438, 5 ss.

⁶³⁸ Cf. *Antirrh.* GNO III/I 151, 30-153, 4.

⁶³⁹ Cf. *In Cant*. XIV, 427, 12.

⁶⁴⁰ Cf. *In Cant*. XIV, 427, 2.

⁶⁴¹ Cf. *In Cant*. XIV, 429, 11.

⁶⁴² Cf. Lucas Mateo-Seco, «La cristología del “In Canticum Canticorum” de Gregorio de Nisa», en *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, ed. por Hubertus Drobner (Leiden: Brill, 1990): 178-180.

cuando dice que en él había parte de todos los pueblos de la tierra (judíos, griegos, samaritanos, etc.)⁶⁴³, el obispo de Nisa está queriendo decir que se trata de toda la naturaleza humana y todos los pueblos, o sea el hombre y todos los hombres. Gregorio usa otra imagen animal también en el *Antirrheticus*: la oveja que representa a la humanidad con respecto a su Pastor que la carga sobre sí mismo. Así esa imagen es usada para expresar cómo ella se hace uno con su Señor y Él se hace uno con ella haciéndola partícipe de su divinidad. Cristo es a la vez oveja y pastor⁶⁴⁴. Se señala que se ha producido un admirable intercambio que ha permitido una identificación metafísica mayor entre lo divino y lo humano a través de un contacto directo entre lo animal y lo celestial.

El Niseno se encarga de señalar explícitamente que el cuerpo es un lugar (τῷ τόπῳ). Allí se dan cita las miserias de la humanidad (κακώσεως) con el carácter opresor, de maltrato y corrupción que el término supone. La traducción de los LXX usa ese mismo término en Ex 3,7 al referirse a las aflicciones del pueblo de Israel en Egipto. Entonces, en ese lugar (la situación dominada por el pecado) se hace presente la filantropía del Verbo como una posada (καταγώγιον), o sea, un espacio terapéutico para asumir-restaurar a los seres humanos, de allí la alusión a la cita de Mt 11,25-28. De esa manera el lugar de la miseria se transforma paradójicamente en lugar de la misericordia.

Pero un dato no menor supone una inteligencia más audaz del sentido topológico. La humanidad entrando en el cuerpo divino del Señor se encuentra con aquel que con su cuerpo había entrado en la corporalidad humana. La entrada simultánea junto con el encuentro se hace posible porque hay un espacio (χωρήματι) paradójico⁶⁴⁵, que es continente del incontenible (ἀχώρητον), lo cual busca ser una explicitación del μένειν de Jn 6,56 (cita

⁶⁴³ Cf. *In Cant.* XIV, 427, 22-428-2.

⁶⁴⁴ Cf. *Antirrh.* GNO III/1, 152.

⁶⁴⁵ Algunos autores han señalado la fuerza del concepto paradójico del Niseno para la vida espiritual presente en esta cita. Hamman, en notas a *Grégoire de Nysse...*, ed. por Bouchet y Devailly, 287, apunta señalando cómo el ilimitado habita en los límites del hombre. Daniélou, en notas a *Grégoire de Nysse. La Colombe et la ténèbre...* ed. por Canévet, 195, dice que Gregorio prolonga el sentido místico de la interpretación tradicional con las categorías interioridad-exterioridad, entrada-salida. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique...*, 155, señala por su parte que se trata una exégesis nueva introducida por el Niseno desde el binomio señalado por Daniélou.

interpuesta en el texto analizado). En definitiva permanecer supone ser alojado mutuamente el uno por el otro.

Para el obispo de Nisa las heridas del sujeto arrojado en el camino son las huellas del pecado (ἀμαρτίας τραύματα)⁶⁴⁶ producidas por la caída del hombre (κάθοδον τοῦ ἀνθρώπου) que serán curadas (θεραπεῦσαι τὰ τραύματα)⁶⁴⁷ por el perdón de los pecados de Aquel que asumió la naturaleza humana. Paralelamente, al hacer referencia al mismo pasaje, Gregorio ve también al esposo herido que es llevado a una posada. Esta cita se encuentra cuando analiza el lugar donde vive según la interpretación que está haciendo del pasaje joánico del encuentro del Cordero con sus primeros discípulos (comienzo de la *Homilía XV*, y específicamente a partir de *XV*, 435, 9 ss.) en confluencia con el versículo del *Ct 6*, 2 en donde el amado desciende al huerto para apacentar. Allí el Niseno introduce un comentario a partir de la cita de *Lc 10,30*. Encuentra la oportunidad a partir de la similitud con el término “ha bajado” (κατέβη) que lo pone en contacto con el hombre de la parábola lucana que “bajaba” de Jerusalén a Jericó y fue atacado⁶⁴⁸. Como éste bajó, también el esposo herido bajó, es decir, descendió de su majestad inefable a la condición más humilde de la naturaleza del hombre manifestando así la συγκατάβασις divina. Estas heridas son fruto del abajamiento del Verbo hacia la condición humana, claramente en sentido diferente a las del hombre herido del camino. Las llagas de este último son expresión de la condición pecadora. En cambio, las magulladuras del esposo son signo de la misericordia divina. Aquí nos llama la atención que un autor tan aficionado a las cartas paulinas no cite aquella expresión: “Al que no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que fuéramos hechos justicia de Dios en Él” (*2 Cor 5,2*). Quizás este elemento deba ser rastreado mejor en la obra nisena.

Sin embargo, hay otro texto del obispo de Nisa que permite apreciar desde una expresión paradójica una verdad profunda: el ser divino herido se encuentra con el ser humano herido y el punto de contacto son las heridas. Son heridas paradójicas que, al encontrarse, permiten la salvación. Las heridas que son signo de una pasión se convierten en la ocasión de una bendición:

⁶⁴⁶ Cf. *In Cant.* XIV, 427, 16.

⁶⁴⁷ Cf. *In Cant.* XIV, 428, 4.

⁶⁴⁸ Cf. *In Cant.* XV, 436, 11-16.

¿Cómo puede alguien sostener que el pobre Lázaro, lleno de heridas y consumido por el pus, no fue privado de una bendición⁶⁴⁹ ? Pero se dice de una manera paradójica (παράδοξον) que experimentar un cuerpo cubierto de llagas fue una bendición completa para Pablo⁶⁵⁰.

En el pensamiento gregoriano la συγκατάβασις lleva consigo una divinización de todo lo humano en Cristo⁶⁵¹. Por eso, si bien es cierto que el del esposo es un cuerpo herido, es también un cuerpo divinizado en el que actúa el poder del Espíritu Santo. El Hijo de Dios con la encarnación se somete a la pasión humana que hace referencia a su condición carnal (nacimiento, crecimiento, muerte), pero no a la pasión que dice oposición a la virtud (vicios)⁶⁵². De esa manera el esposo herido por la condición humana asumida se convierte en médico⁶⁵³ de ella misma sin que el poder corruptor del pecado tenga dominio sobre él: “...no es porque esté tratando la enfermedad que deba decirse que se ha visto afectado por la enfermedad y su pasión”⁶⁵⁴. Pero la acción medicinal no solo termina con el mal del pecado en el hombre sino que se opera una acción preventiva y rehabilitadora de la humanidad frente a las conductas compulsivas, los pensamientos vergonzosos y las pasiones corporales provocadas por la mente⁶⁵⁵.

En definitiva y sin menoscabo de la tradición eclesiástica anterior, Gregorio recoge la imagen de la Iglesia como posada de la misericordia, realizando una profundización mayor de esta imagen desde el modelo cristológico-antropológico. En ese patrón entra en juego un

⁶⁴⁹ Cf. Lc 16, 12.

⁶⁵⁰ *Antirrh.* GNO III/1, 211, 9-13.

⁶⁵¹ Cf. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Cristología», 246.

⁶⁵² Gregorio se encarga de diferenciar los dos tipos de pasiones que existen. En sentido propio aquella que hace cambiar la virtud en vicio. Y en sentido impropio la condición de la actividad humana. Cf. *Or. Cat XVI*. Véase, *infra*, p. 177ss.

⁶⁵³ Sobre esta imagen puede verse: José Janini Cuesta, *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946). Bouchet, *La économie du salut...*, 642-644. Y sobre los antecedentes de imagen médica en la tradición filosófica, bíblica, judaísmo tardío, tradición cristiana en general hasta Orígenes puede consultarse: Samuel Fernández, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999): 17-58.

⁶⁵⁴ Cf. *Eun.* GNO III/II, 46.

⁶⁵⁵ Cf. *Antirrh.* GNO III/1, 211, 14-18.

concepto gregoriano fundamental: la humanidad, tanto en su condición individual como colectiva. La humanidad es cargada-asumida por el Verbo encarnado, convirtiéndose en lugar continente de encuentro entre el Salvador y el ser humano. Así, se produce un real acontecimiento soteriológico en clave terapéutica que expresa de manera paradójica la economía salvífica, en donde la dimensión corporal tiene un absoluto protagonismo. De esa manera, la perspectiva cristológica-antropológica permite una mejor comprensión del misterio eclesiológico. A la luz de lo que sucede entre Cristo y la humanidad adquiere mayor sentido la afirmación eclesial.

Esta comprensión individual-colectiva (intensiva-extensiva)⁶⁵⁶ del concepto de humanidad que Gregorio maneja se convierte en una base ineludible a la hora de considerar el valor teológico que posee la corporalidad. Hay un vínculo profundo de cercanía relacional que permite el contacto entre lo divino y lo humano, conectando lo increado-Trinitario con lo creado-humano. Esta proximidad se muestra en un lugar de encuentro que adquiere características paradójicas porque lo que es un espacio que muestra la acción del pecado se vuelve a la vez en un espacio misericordioso. De esta manera emerge el valor subyacente de la noción la corporalidad como un eje articulador de lo antropológico-cristológico y que lleva consigo importantes consecuencias soteriológicas-eclesiológicas. Entonces, habiendo observado esta dinámica, se puede avanzar en el objetivo que esta monografía se propone, porque el valor de la corporalidad desde lo antropológico-cristológico se proyecta claramente en una determinada configuración eclesiológica. La estructura paradójica de la corporalidad eclesial está implícita en el misterio de la salvación de la humanidad. Esa idea se expresa simbólicamente en una imagen muy querida por tradición eclesiástica al concebir a la humanidad-Iglesia como una posada de misericordia.

Pero todavía es necesario que demos un nuevo paso: conocer la concepción nisena que se esconde detrás de la misteriosa unión de lo humano-divino y que es manifestada a través de la carne-cuerpo del Hijo de Dios hecho hombre.

⁶⁵⁶ Véase, *supra*, 90 ss.

4. La misteriosa unión corporal

Para el obispo de Nisa la encarnación del Verbo es un hecho sin precedentes que rompe toda lógica humana y por ello adquiere un carácter único y sorprendente. Es una manifestación histórico-salvífica que alcanza misericordiosamente a toda la humanidad como signo de la cercanía de Dios hacia el hombre con una dinámica profundamente sacramental. Gregorio conecta la perspectiva antropológica nupcial con el dato bíblico paulino para remarcar que se trata de un acontecimiento de características sorprendentes que debe ser calificado de la máxima manera: *mega* misterio. Esta expresión será el núcleo que permite un acercamiento a la consideración de la relación corporal-ecclesial.

La esposa entiende con lecho, mediante un significado cambiado (τροπικῆ σημασία), la mezcla (ἀνάκρασιν) de la naturaleza humana (ἀνθρωπίνης φύσεως) con el ser divino (θεῖον). Así también el gran apóstol enlaza (ἀρμόζεται) a Cristo con la virgen⁶⁵⁷, que somos nosotros, y la escolta (νυμφοστολεῖ) (al alma) como si fuera una esposa y dice que la unión (προσκόλλησιν: unirse matrimonialmente) de los dos en la comunión (κοινωνίαν) de un solo cuerpo es el gran misterio de la unión (ἐνώσεως) de Cristo con la Iglesia. En efecto, después de haber dicho: serán los dos una sola carne, añade: gran misterio es este, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia (Ef 5,32). Así, a causa de este misterio, entonces, la virgen (que es el alma) define lecho: nuestra unión (κοινωνίαν) con Dios, y esa (unión) no pudo realizarse sino porque el Señor se ha manifestado sombreado a través del cuerpo⁶⁵⁸.

Este gran misterio que intentamos estudiar en este momento de nuestro trabajo supone un acercamiento desde tres ideas que nos ayudan a comprender mejor el contenido transmitido en el fragmento señalado del *In Cant.*: la comunión (mezcla) de lo humano y lo divino, lo corporal como receptáculo de la Divinidad y el origen incorrupto de Jesucristo.

⁶⁵⁷ Cf. 2 Cor 11,2.

⁶⁵⁸ *In Cant.* IV, 108. 10-109. 3.

4.1. La mezcla: la comunión de lo humano y lo divino

En su cuarta homilía sobre el *Cantar* Gregorio comienza poniendo un criterio sacado del ámbito metalúrgico: la purificación de los metales preciosos se produce a través de la fundición de un material sucio que oscurece la belleza y luego alcanza su color original a través de la acción del fuego⁶⁵⁹. El Niseno rescata esa imagen orfebrística y la utiliza posteriormente como criterio hermenéutico para explicitar la recreación de la naturaleza humana⁶⁶⁰. Por lo mismo, esta imagen-criterio es la que tiene en mente cuando en la misma homilía va a dar cuenta de la mezcla de la naturaleza divina con la humana.

Efectivamente en eso consiste el misterio: una mixtura (ἀνάκρασιν) entre lo divino y lo humano. Son dos naturalezas totalmente opuestas que se unen simultáneamente, en donde la primera eleva y purifica a la otra otorgándole una belleza singular. De esa manera se realiza una perfecta κοινωνία en el cuerpo que aparece como un verdadero lugar o ámbito que permite ese encuentro eminentemente paradójal. Con la encarnación ha habido un cambio-alteración⁶⁶¹ (ἀλλοίωσις) de las naturalezas a favor de la humanidad lo cual significa una verdadera asunción de lo humano en donde queda salvada la alteridad. Se produce un entrecruzamiento de realidades totalmente opuestas entre sí, pero en ese cruce admirable resplandece el poder transformador de la redención. Por lo tanto es uno de los puntos más altos del pensamiento paradójal del Niseno. La unión ha provocado un cambio propio de cada una de las naturalezas, se ha alterado el destino propio de cada una de ellas y por esa razón el propio Gregorio lo llama paradoja.

Se da una auténtica mezcla (ἀνάκρασιν) en la medida en que la identidad de cada una se mantiene y no se pierde, aun cuando entre ellas se da un contacto íntimo. Probablemente Gregorio conocía las nociones estoicas de la teoría de las mezclas (μίξις-κρᾶσις) de las cuales existen fundamentalmente tres tipos⁶⁶²:

⁶⁵⁹ Cf. *In Cant.* IV, 100, 5-15.

⁶⁶⁰ Cf. *In Cant.* IV, 100, 16- 101, 16.

⁶⁶¹ Cf. Daniélou, *L' être et le temps...*, 95-115.

⁶⁶² Cf. Jean Bouchet, « A propos d' une image christologique de Grégoire de Nysse : Comme une goutte de vinaigre mêlé à la mer » *Revue Thomiste*, 67 (1967): 584-588. Daley, « Nature and the 'Mode of Union': Late Patristic Models for the Personal Unity of Christ », 175.

- a) yuxtaposición (παραθέσει), en donde los elementos se conservan sin división;
- b) confusión (συνγχύσει), en donde cada una de las partes son destruidas para formar otra distinta en una fusión conjunta;
- c) mezcla (κρᾶσιν ἰδίως), en donde se da una combinación de dos elementos que no son aniquilados, sino que siguen conservando cada uno su particularidad, cada uno sigue siendo lo que es, aunque en una forma amalgamada. Alejandro de Afrodisias da cuenta de este asunto en su tratado *De mixtione* (216, 14-31):

(...) en ella, ciertas mezclas (μυγνομένων) se dan por yuxtaposición (παραθέσει) cuando, según afirma él, dos o incluso más sustancias se colocan juntas en una misma cosa y se yuxtaponen entre sí por juntura, preservando cada una de ellas, en tal yuxtaposición de su contorno, tanto su sustancia propia como su cualidad [peculiar], como sucede, digamos con granos de frijol y de trigo cuando están puestos unos junto al otro; otras se dan por confusión (συνγχύσει) debido a que la totalidad de las sustancias mismas y las cualidades [peculiares] que hay en ellas se destruyen mutuamente por la destrucción simultánea de los mezclados como sucede, afirma en el caso de los fármacos medicinales, según la destrucción mutua de los ingredientes, generándose a partir de ellos otro cuerpo distinto. Sin embargo, otras mezclas más, se dice, se dan en virtud de que la totalidad de ciertas sustancias y sus cualidades [peculiares] se interpenetran recíprocamente y preservan en tal mezcla las sustancias y la cualidades originales. Dice que esta clase de mezcla es mixtura (κρᾶσιν ἰδίως) en un sentido específico.

Por otra parte, la doctrina de las mezclas puede tener un origen médico-farmacéutico, como es el caso del famoso texto niseno que trae aquella imagen de la gota de vinagre mezclada en el mar para explicitar los efectos de la unión hipostática. En todo caso, más allá del origen terminológico y su respectivo enfoque, Gregorio sabe usar de ellos con maestría y les da un nuevo uso de acuerdo con su aplicación teológica. Junto con ello, es heredero de una tradición representada por Orígenes y Atanasio en la búsqueda de una terminología adecuada para expresar la unión en el ámbito cristológico⁶⁶³. El obispo de Nisa es capaz de hacer un nuevo aporte desde la perspectiva teológica en la aplicación de esos conceptos en la intelección del misterio. Para ello, se vale fundamentalmente de algunos verbos y sus

⁶⁶³ Cf. Curzel, *Studi sull linguaggio...*, 263, n. 240.

derivados que permiten un acercamiento a esta realidad tan eminente⁶⁶⁴. La aplicación que el Niseno realiza se da en un contexto dogmático contra arrianos y apolinaristas. Los verbos y sus conceptos fueron usados por otros autores católicos para fundamentar la Trinidad en el debate del siglo IV. Gregorio se mueve en ese sentido, pero también lleva a cabo un importante aporte a la aplicación cristológica y antropológica correspondiente.

El mismo Capadocio ha dado la clave de interpretación de la mezcla de la divinidad-humanidad desde la conexión (συμφωνία)⁶⁶⁵ del binomio alma-carne⁶⁶⁶ para que desde allí se pueda comprender mejor el tipo de unión al que se está haciendo referencia⁶⁶⁷. Entonces, desde la observación antropológica, el obispo de Nisa dice que se trata de cierta mezcla y combinación (μίξις τε καὶ ἀνάκρασις) de lo sensible con lo inteligible. De esa manera nada queda excluido de la acción divina y se muestra cómo el elemento terrenal es elevado junto con el divino cuando se entremezcla la naturaleza de abajo con la supramundana⁶⁶⁸. El resultado de estos términos de unión manifiesta un tipo de unión original y paradójica en sus expresiones y contenidos⁶⁶⁹. Se trata de una “mezcla según la predominancia” (πρὸς τὸ ἐπικρατοῦν)⁶⁷⁰. Gregorio realiza dicha aseveración sin peligro de caer en la confusión monofisita⁶⁷¹. En ese sentido el Niseno refuta toda confusión de las naturalezas y señala que se trata de una participación en las propiedades o cualidades de la naturaleza divina, una *communicatio idiomatum*⁶⁷², de lo que se sigue una gran contribución con la afirmación de

⁶⁶⁴Cf. Bouchet, «Le vocabulaire de l’union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse», 533-582. Miguel Brugarolas, «Theological remarks on Gregory of Nyssa’s Christological Language of mixture» *Studia Patristica*, 84 (2017):39-57

⁶⁶⁵ Cf. Daniélou, *L’être et le temps...*, 51, 74. D. Tamayo, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Symphonia (conspiración)», 815-819.

⁶⁶⁶ Cf. *Or. Cat.* XI, 208-209.

⁶⁶⁷ Cf. Cavaros, «The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa», 61-78, y Peroli, *Il Platonismo...*, 213.

⁶⁶⁸ Cf. *Or. Cat.* VI, 174-181.

⁶⁶⁹ Cf. Pottier, *Dieu et le Christ...*, 239-241.

⁶⁷⁰ Cf. *Eun.* III, III, 45, 68, 69: GNO II, 123, 132, 133.

⁶⁷¹ A comienzos del siglo XX Tixeront sembró la inquietud sobre la enseñanza gregoriana en cuanto al aspecto cristológico y de allí quedó una sospecha monofisita sobre Gregorio. Cf. Pottier, *Dieu et le Christ...*, 244-247. En realidad Gregorio ha sido acusado tanto de monofisismo como de dualismo. Hay que señalar que estas críticas tienen siempre algo de anacronismo, pues propiamente la polémica sobre la relación de las dos naturalezas en Cristo es posterior al Niseno.

⁶⁷² Según Mateo-Seco la comunicación de idiomas es el punto central de la contribución realizada a la cristología por Gregorio de Nisa. Su doctrina espiritual y su sólida teología más allá de los aciertos

que la mortalidad participa de la divinidad y que la naturaleza divina se une a la naturaleza humana (alma-carne), el Verbo se une al hombre.

Por lo expuesto, no se trata de una mera unión física o natural, sino querida por Dios para nuestra salvación que pone de manifiesto la filantropía divina, su condescendencia. Por esa razón es una unión de máxima trascendencia; que ha comenzado en la encarnación y alcanza su máxima manifestación con la pascua. Entonces la naturaleza humana entera es glorificada e investida definitiva y totalmente por la gloria, como primicia de toda la divinización, y se convierte ella (alma-cuerpo) en el εἶδος de la nueva humanidad⁶⁷³.

Por otra parte y dando un paso más, la idea que transmiten los términos συζυγία (unión sexual de la pareja), ἀρμόζεται (desposar, tomar mujer, enlazar profundamente)⁶⁷⁴ y προσκόλλησιν (estar unido a un esposo)⁶⁷⁵ explicitan la idea de una unión íntima y profunda de los cuerpos sexuados. Algún antecedente sobre la utilización de estos conceptos ya se encuentra en Ireneo de Lyon cuando se refiere a la noción de comunión entre la carne del hombre y Dios, lo hace con categorías esponsales⁶⁷⁶. Por otra parte, también es cierto que en la Iglesia del s. IV no hay todavía un gran desarrollo litúrgico-teológico sobre el sacramento del matrimonio, pero sí se verifica un incipiente comienzo del mismo a partir de la confluencia de la herencia hebrea y grecolatina⁶⁷⁷. Significativamente el matrimonio en la cultura clásica antigua, sin perder su carácter civil y doméstico, es una celebración con matices profundamente religiosos. Además guarda un lugar fundamental como institución de la sociedad de la época⁶⁷⁸. Notablemente, la utilización de estos vocablos esponsalicios, por

lingüísticos, adelantan la doctrina calcedonense. Cf. Lucas Mateo-Seco, «Notas sobre lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa» *Scripta Theologica*, 35 (2003): 89-112.

⁶⁷³ Cf. *Eun* III, III, 68: GNO II, 132.

⁶⁷⁴ Cf. 2 Cor 11, 2.

⁶⁷⁵ Cf. LXX: Gn 2,24; Mt 19,5; Mc 10,7; Ef 5,31.

⁶⁷⁶ Cf. Nicola, «La dimensión pneumatológica de la Iglesia según Ireneo de Lyon», 10-11; *id.*, «¿Presencia de Ireneo en el Comentario al Cantar de Gregorio de Nisa?» *Veritas* 31 (2014): 211-212.

⁶⁷⁷ Cf. Aimé Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la Liturgia* (Barcelona: Herder, 1987): 754-766. Adrien Nocent et al., *La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazioni* (Genova: Marietti, 1986): 305-345.

⁶⁷⁸ Cf. Fustel de Coulanges, *La Ciudad Antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, 13 ed. (México: Porrúa, 2003): 35-40.

parte del Niseno, ha suscitado cierta admiración entre los críticos, quienes, sin embargo, no llegaron a desarrollar este punto⁶⁷⁹.

Sin lugar a dudas Gregorio recoge este vocabulario tomado del ámbito matrimonial porque descubre en ese lenguaje una sutil capacidad de expresar el vínculo existencial de mayor profundidad que existe entre las personas humanas: el amor. Entonces, puede decirse que las connotaciones sexuales propias del encuentro íntimo matrimonial tienen la habilidad de manifestar con gran vivacidad el “... eros es un ágape intensificado por el cual nadie se avergüenza...” (ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη ὁ ἔρωϑ) ⁶⁸⁰. Gregorio recurre a este vocabulario tomado del ámbito matrimonial porque descubre en él, no solo una cuestión de la doctrina de las ciencias físicas, sino una valoración inestimable de la experiencia del amor humano. Por lo tanto, al introducir estas categorías amorosas y sin caer en antropomorfismos, esto para Gregorio supone que Dios pueda asumir un rostro concreto, o sea hacerse visible, y por ende pueda ser contemplado. Y de esta manera, esa manifestación carnal-material permite establecer un vínculo con la humanidad que adquiera las características propias de la relación esponsal.

De esa manera el Niseno introduce dentro del lenguaje dogmático una terminología que parece reservada al ámbito de la mística y espiritualidad. Sin embargo la audacia del Capadocio tiene que ver con su capacidad de conjugar el dato bíblico del cual se está sirviendo en su exégesis, la fuerza de la experiencia vital del amor matrimonial y el contexto académico en el cual se mueve. De allí que se pueda afirmar que la doctrina de la mezcla no solo es una combinación de doctrinas médicas y filosóficas, sino que supone también un agudo conocimiento de las Escrituras y la más auténtica experiencia del amor humano que incluyen en sí las insinuaciones eróticas que los términos evocan.

⁶⁷⁹ Maspero dice que se trata de una expresión muy fuerte al decir que es una unión correspondiente al latín *copulatio*. Por su parte Coakley dice que Gregorio elige para hablar de la unión esponsal un lenguaje menos técnico y más apofático. Brugarolas afirma que se trata de una expresión audaz (Cf. Maspero, *Trinity an Man...*, 128, n. 107. Sarah Coakley, «“Mingling” in Gregory of Nyssa’s Christology: A Reconsideration’», en *Who is Jesus Christ for Us Today? Pathways to Contemporary Christology (a Festschrift for Michael Welker)*, eds. Andreas Schuele e Günter Thomas, (Louisville KY, Westminster: John Knox, 2009): 78-79. Miguel Brugarolas, «La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 49, (2017), 318.

⁶⁸⁰ *In Cant.* XIII, 383, 9 ss.

4.2. Lo corporal es receptáculo de la Divinidad (φύραμα)

La mezcla de lo divino-humano en Cristo adquiere mayor explicitación cuando Gregorio la interpreta desde su teoría de la φύραμα⁶⁸¹. Esta es elaborada a partir del concepto paulino que relaciona primicias (ἀπαρχή) y masa común (φύραμα). Se desarrolla una imagen con la cual se señala un dinamismo y sentido particular de la mixtura.

La aplicación de la exégesis de *Rom.* 11, 16 se convierte en el eje que atraviesa la doctrina nisena de la masa común. La cita es aludida en el *In Cant.* en donde aparece solamente tres veces en contextos en los que reflexiona sobre el misterio de Cristo y la salvación⁶⁸². Se trata de una cita con la que Pablo trae a la memoria Num 15,17-21 para ilustrar el tema de la relación salvífica entre Israel y los gentiles. Gregorio, sin embargo, la utiliza con otro enfoque: la mediación salvífica de Jesucristo. A lo largo de la obra gregoriana el concepto de φύραμα (aparece en unas 25 ocasiones aproximadamente) está ligada a esa cita y ocasionalmente a 1 Cor 5,6-7, en donde usa la metáfora de la levadura del pecado que fermenta en la masa. Posiblemente pueda prestarse atención a la afirmación de Curzel quien opina que en la mente del Niseno estarían también las ideas provenientes de las expresiones paulinas de 1 Cor 15,20-23, en donde se habla de las primicias de la resurrección de los muertos y la transmisión de la vida a través de ella⁶⁸³. También puede aceptarse la tesis de Winling que relaciona la metáfora de la masa con aquella otra de la masa de arcilla amasada en los orígenes de Gn 2,7 con Rom 9,21, en donde Pablo habla de la masa del alfarero destinada a fabricar un vaso para un uso honorable y otro para un uso ordinario. Donde el vaso honorable sería el ser humano⁶⁸⁴. En todo caso hay que decir que Gregorio no está realizando una cita textual como lo hace en otras partes y seguramente puede estar aludiendo a una combinación de citas.

⁶⁸¹ Cf. Zachhuber, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «phyrama (masa)», 733-737.

⁶⁸² Cf. *In Cant.* XIII, 381, 22; XIII, 391, 5 y XIV, 427, 22.

⁶⁸³ Cf. Curzel, *Studi sul linguaggio...*, 296.

⁶⁸⁴ Cf. Grégoire de Nysse, *Discourse Catéchétique*, ed. por Raymond Winling (Paris: Du Cerf, 2000): 286, nota 3.

Entre los gnósticos, según el testimonio de Ireneo, se conoce una aplicación del concepto de primicias a los hombres pneumáticos y el de la masa a los psíquicos⁶⁸⁵. Por su parte Orígenes, enfrentando la concepción gnóstica, realiza una interpretación sobre la base de la salvación que proviene de Cristo como de una raíz y luego se realiza la respectiva apropiación subjetiva⁶⁸⁶.

Por otro lado, han sido los pensadores modernos quienes han cuestionado fuertemente la concepción nisena de la masa común en lo que se ha llamado la *teoría física de la redención*, cuya doctrina del φύραμα no tendría ningún valor para la soteriología de hoy⁶⁸⁷. Sin embargo resulta sugerente la opinión de Dünzl, quien apunta a rescatar la relevancia del tema desde la perspectiva de un nexo misterioso entre lo individual y lo colectivo. Desde allí, según este autor, se puede encontrar una veta que complementa una antropología teológica demasiado individualista, racional e incluso superficial⁶⁸⁸. A pesar de la advertencia realizada, no se encuentran en él sugerencias concretas que aporten en ese sentido. Llama la atención que lo eclesiológico no aparezca como una forma de expresión concreta de lo colectivo por él subrayado.

Para Gregorio existe una tensión propia que parte del binomio ἀπαρχή-φύραμα y señala con realismo una dependencia mutua entre lo individual y lo colectivo, el modo de estar presente uno en el otro y las consecuencias que de ello se derivan. Esta tensión se encuentra enmarcada entre el misterio de la encarnación y la resurrección de Cristo. Desde esa perspectiva se considera más ampliamente la relación Cristo-humanidad-Iglesia⁶⁸⁹. Eso mismo supone la concentración del dinamismo encarnatorio y el despliegue espiritual-existencial en el contexto eclesial abierto a la escatología en un proceso histórico salvífico. Para Gregorio, las primicias (ἀπαρχή) tienen que ver con Cristo en cuanto que es el primogénito (πρωτότοκος) de toda la creación según la expresión paulina de Col 1,15 y en ese sentido es usado por el Niseno en su *Refutación contra Eunomio*⁶⁹⁰. Y juntamente con

⁶⁸⁵ Cf. *Adv. Haer.* I, 8,3.

⁶⁸⁶ Cf. *In Rom.* VIII, 11.

⁶⁸⁷ Véase, *supra*, p.13 ss.

⁶⁸⁸ Cf. Dünzl, «Formen der Kirchenväter-Rezeption...», 179.

⁶⁸⁹ Para las consecuencias eclesiológicas que se siguen, véase, *infra*, p.237ss.

⁶⁹⁰ Cf. *Ref. Eun.* 78-84, GNO II, 344-347.

eso en el *In Cant.* realiza una descripción de las características de la naturaleza humana de Cristo:

(...) sino el hombre que fue receptáculo de Dios (θεοδόχον) aquel que fue visto, sobre la tierra y visto en medio de los hombres⁶⁹¹, el brote de la virginidad en el cual moró corporalmente⁶⁹² toda la plenitud de la divinidad (κατώκησε πᾶν τὸ πλέρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς) por medio de la cual se revistió el Logos de nuestra naturaleza haciéndose incontaminada (ἀκίρατον), después de haber sido purificada de todas las pasiones (παθημάτων) que en ella eran naturales (συμπεφυκότων). En efecto, acerca del él, esto dice el profeta: él no cometió pecado y no hay fraude en su boca⁶⁹³; él ha sido probado en todo a semejanza de nuestra naturaleza menos el pecado⁶⁹⁴. Por lo tanto, la cabeza del cuerpo de la Iglesia⁶⁹⁵, la primicia de toda nuestra naturaleza es el oro puro y no mezclado⁶⁹⁶.

Gregorio realiza una descripción significativa para expresar la manera en la que la divinidad se hace presente en la humanidad y para ello se sirve de la palabra θεοδόχον⁶⁹⁷ que involucra la corporalidad como un lugar receptor de la naturaleza divina. El mismo término se encuentra en *Or. Cat.* para señalar el principio de la resurrección: la potencia transformadora que experimenta el uno puede extenderse al todo uniendo correlativamente la encarnación con la exaltación⁶⁹⁸. En esa última etapa ha habido una participación más plena de la gloria de Cristo⁶⁹⁹. Con el mismo término y con el mismo sentido de cambio y transformación es utilizado por el Niseno para explicitar la acción nutritiva de la Eucaristía cuando se introduce el cuerpo del Señor en el cuerpo humano⁷⁰⁰. De esa manera se puede desprender el valor sacramental y terapéutico que tiene la noción de corporalidad, ya que la Eucaristía es allí llamada remedio (ἀντίδοτον).

⁶⁹¹ Cf. Ba 3,38.

⁶⁹² Cf. Col 2,9.

⁶⁹³ Cf. Is 53,9.

⁶⁹⁴ Cf. He 4,15.

⁶⁹⁵ Cf. Col 1,18.

⁶⁹⁶ *In Cant.* XIII, 391, 2-14.

⁶⁹⁷ Véase, *infra*, pp. 163.168. 294.

⁶⁹⁸ Cf. *Or. Cat.* XXXII, 284-287.

⁶⁹⁹ Cf. Grégoire de Nysse, *Discourse Catéchétique...*, 286, nota 2.

⁷⁰⁰ Cf. *Or. Cat.* XXXVII, 318-321.

Por otra parte en el *Antirrheticus* el obispo de Nisa se encarga de desarticular el pensamiento engañoso de Apolinar que cree descubrir en el cuerpo del Señor un simple receptáculo terrenal en el cual desciende lo celestial y que supone la mutilación del libre albedrío de la naturaleza humana⁷⁰¹. Por eso Gregorio hace hincapié en el valor de la unión divino-humana para poder desde allí salvar el concepto de libertad humana. Para Gregorio es importante rescatar el poder natural de la carne que es dadora de vida y que contiene un poder vivificante propio⁷⁰². Por lo tanto se trata de una participación de la divinidad en la humanidad (μετασχεῖν) y viceversa⁷⁰³. Sin embargo, para la *natura* humana que estaba sujeta a la corrupción era necesario que el Verbo divino se uniera a la carne humana para destruir el poder del mal. Por esa razón brilla la luz en la carne para alcanzar la salvación: διὰ τοῦτο τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ λάμπει διὰ σαρκός⁷⁰⁴. Con esto el Niseno busca tirar abajo el argumento apolinarista que hablaba de la celestial preexistencia humana de Cristo, que luego baja a la realidad terrenal como si la adoptara.

De esto se sigue que para Gregorio la corporalidad tocada por lo divino adquiere un valor especial también desde lo antropológico-sacramental. Por un lado se destaca el carácter potencial como capacidad propia de vivificación que posee la carne humana y el ejercicio auténtico de la libertad propia del sujeto humano derivado de ello. De allí que no se trata de un simple receptáculo o envoltorio externo. Por otro lado, se resalta el valor sacramental que posee la carne de Cristo como vehículo de la gracia transformadora, o sea, como divinizadora. Desde allí se entiende el revestimiento que el Logos hace de la naturaleza humana⁷⁰⁵.

Para el Niseno la masa se entiende desde la convergencia de dos conceptos afines: la entera naturaleza del ser humano⁷⁰⁶ y la totalidad de todos los seres humanos entendidos como los pueblos de la tierra:

⁷⁰¹ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 213, 21- 214, 18.

⁷⁰² Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 215, 14.

⁷⁰³ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 215, 30.

⁷⁰⁴ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 217, 15-16. Esta idea se acerca bastante al concepto *caro rutilans* de Ireneo (cf. *Adv. Haer.* IV, 20, 2).

⁷⁰⁵ Véase, *supra*, p. 114ss.

⁷⁰⁶ Cf. Zachhuber, *Human nature...*; *id.*, «Once again...», 75-98.

(...) en aquel que estaba revestido de toda la naturaleza humana por medio de la primicia de la masa (ἀπαρχὴ τοῦ φουράματος), de la cual entra a formar parte todo pueblo: judío, samaritano o griego, en suma, todos los hombres⁷⁰⁷

O sea la común naturaleza que hace que un hombre sea lo que es y aquello común de lo cual participan todos los hombres y, en última instancia, la unidad de todos los hombres entre sí: la raza humana como una unidad real y sustancial. Así, de esa manera lo individual y lo universal confluyen en este término, lo uno y lo múltiple, lo personal y lo colectivo, haciendo que esta realidad guarde un aspecto paradójico en sí mismo, ya que de por sí parecen oponerse y repelerse mutuamente las realidades comprendidas y aquí aparecen unidas en el mismo término.

En su *Homilía sobre Teodoro*, el obispo de Nisa dice que todos los hombres forman un solo cuerpo porque todos reciben su existencia de una única masa (ἐξ ἐνὸς φουράματος)⁷⁰⁸. Según varios textos de Gregorio esa dimensión adquiere una concretización histórica salvífica: fue visto y vivió entre los hombres. Hay un dinamismo inherente a esa realidad compartida por la primicia y la masa⁷⁰⁹.

Por otra parte Gregorio recurre a ese concepto para señalar la dimensión ética: los cristianos como masa deben unirse a Dios por los caminos de pureza y carencia de pasiones, por la imitación del modelo:

(...) Si por lo tanto, por imitación de la primicia nos volvemos extraños al mal, entonces toda la masa de la naturaleza mezclado con la primicia deviene una sola cosa según la coherencia del cuerpo, acogerá la hegemonía del solo bien⁷¹⁰.

Así con la progresiva extinción del mal de todos los elementos (ὅλον τὸ φύραμα), camino a su plenitud, debe imaginarse la cuestión de la posible salvación de todo el género

⁷⁰⁷ *In Cant.* XIV, 427, 21-22.

⁷⁰⁸ Cf. *Theod.* GNO X/1, 64,5.

⁷⁰⁹ Cf. J. Zachhuber, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Phyrama», 735.

⁷¹⁰ *Tunc et ipse* GNO III, 2, 16, 13-17.

humano. De allí que no hay que perder de vista las consecuencias escatológicas que de esto deviene.

4.3. El brote virginal: origen incorrupto de Jesucristo

La asombrosa mezcla de lo humano y lo divino está asociada indefectiblemente en el pensamiento del obispo de Nisa a un acontecimiento guardado por la más larga y rica tradición eclesial: el origen incorrupto de Jesucristo y, por lo tanto, la maternidad virginal de María⁷¹¹. La madre de Jesús en la obra gregoriana siempre aparece referencialmente vinculada a su Hijo y en una relación estrecha con el misterio redentor⁷¹². El obispo de Nisa no ha escrito ningún texto dedicado a ella en particular, aunque las citas de su figura se hallan presentes con gran frecuencia en todo el *corpus nyssenum*⁷¹³. Las ideas de su mariología se encuentran lo suficientemente desarrolladas y conectadas con todo su pensamiento que logran darle integralidad con gran finura teológica, poética y devocional. Uno de los grandes temas que está más desarrollado y sobresale por su envergadura es el de la realidad de la unión hipostática y, junto con ello, lo referente a la maternidad divina. Con toda seguridad se puede afirmar que la controversia nestoriana (incluso antes de que Nestorio la desatara) ya había sido formulada y tratada favorablemente con los argumentos correspondientes (fundamentalmente tratados en el *Antirr.*) por el obispo de Nisa⁷¹⁴.

Gregorio solamente en dos lugares del *In Cant.* menciona de manera explícita y directa a María, en las *Homilías XI*⁷¹⁵ y XIII. En la *Hom. XI* la mención es más breve y tiene que ver con el parto virginal; en la XIII, en cambio, lo hace con mayor desarrollo. Allí parte

⁷¹¹ Sobre el tema puede verse Georg Söll, *Storia dei Dogmi Mariani* (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1981).

⁷¹² No se conocen estudios monográficos sobre el tema, si pueden encontrarse en aquellos referidos a los Padres Capadocios y luego estudios más particulares. Cf. Mauricio 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): 119-181. Georg Söll, «Aspetti catechetici della mariologia nella mariologia del Cappadoci», en *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, ed. por Sergio Felici (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1991). Lucas Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «mariología», 593-601

⁷¹³ Puede verse una larga lista de citas marianas en Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología...*, 384.

⁷¹⁴ Cf. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «mariología», 594-595.

⁷¹⁵ Cf. *In Cant.* XI, 338,10.

comentando el versículo del *Cantar*: “Mi amado es blanco y rojo, elegido entre diez mil” (5,10) y luego pasa a su interpretación⁷¹⁶:

Pero dado que toda carne se forma con el nacimiento, en cuanto la unión (συνίσταται) debe absolutamente preceder al parto de aquel que unió a través de las generaciones a nuestra vida, a fin de que ninguno entienda la generación de la carne a propósito del misterio de piedad⁷¹⁷ y no va con el pensamiento o la obra de la naturaleza humana y la pasión humana imaginando que por aquella carne un nacimiento igual al de todos. Por este motivo el texto del *Cantar* (Ct 5,10) dice que aquel que ha participado de la carne y de la sangre era blanco y rojo. Aludiendo con aquellos dos colores a la naturaleza del cuerpo, pero no dice que su concepción sería de la misma manera que un parto común. Tras todos los millares de hombres que existen desde el inicio y que proceden de la naturaleza humana fluyen a través del parto en una sucesión de nacimientos, sólo Él ha recibido la vida humana con un género nuevo (καινῶ) de concepción, en tal concepción: la naturaleza humana no cooperó (συνήργησε), sino que fue servidora (ὕπηρέτησεν). Por este motivo, dice el texto dado que este que es aquel que a través de la carne y la sangre habitó en la vida humana, que es blanco y rojo, este es el único elegido tras todos los miles siguiendo la pureza virginal (παρθενικῆς καθαρότητος). El embarazo (κυφορία) no fue producto de una unión (ἄσυνδύαστος) fue immaculado (ἀμόλυντος) y el parto no produjo dolor, su tálamo fue la potencia (δύναμις) del Altísimo, que como una nube recubre con su sombra (ἐπισκιάζουσα) la virginidad, la antorcha nupcial (πυρσὸς γαμήλιος) fue la iluminación (ἐλλαμνις) del Espíritu Santo⁷¹⁸, el lecho (κλίνη) fue la impasibilidad (ἀπάθεια) y la boda (γάμος) fue la incorrupción (ἀφθαρσία). Por tanto, aquel que nace de tal circunstancia, justamente viene definido como elegido tras millares, esto significa que no nace del tálamo nupcial. De él, solo la generación (γέννησις) fue sin concepción (χωρίς), así como la formación (σύστασις) fue sin la operación conyugal (γάμου), no se puede, en efecto emplear apropiadamente la palabra concepción porque aquel no ha probado la corrupción y la unión conyugal porque la virginidad (παρθενίας) y la concepción (λοχείας) no pueden estar juntas (ἄσύμβατα) en la misma persona. Pero como un hijo fue dado sin intervención de padre, también el niño nació sin concepción-parto (λοχείας γεγέννηται). Y así como la virgen⁷¹⁹ no sabía cómo fue formado en su cuerpo, el cuerpo que fue receptáculo de Dios (θεοδόχον), como tampoco probó la experiencia del parto. Esto mismo atestigua el profeta Isaías, al anunciar que su parto sería sin dolor, cuando dice: Antes de que viniesen los dolores de parto, librada, dió a luz un varón (Is 66,7). Así pues, fue elegido, y renovó en ambos puntos el orden de la naturaleza: ni tuvo lugar en el placer, ni salió a la luz por los dolores. Y esto sucedió por una razón muy explicable y no carente de enseñanzas. Pues ya que aquella que introdujo la muerte en la naturaleza por medio del pecado fue condenada a dar a luz por medio de dolores y de trabajos⁷²⁰, era conveniente que la madre de la vida (ζωῆς μητέρα) comenzase

⁷¹⁶ Se elige transcribir *in extenso* por la riqueza redaccional que el texto posee y su lógica interna exige considerarlo en conjunto

⁷¹⁷ Cf. 1 Tim 3,16.

⁷¹⁸ Cf. Lc 1, 35.

⁷¹⁹ Cf. Lc 1, 34.

⁷²⁰ Cf. Gn 3,16.

su concepción pura desde la alegría y realizase el parto con alegría. Por eso dice el arcángel: Alégrate María, llena de gracia (Lc 1, 28)⁷²¹.

El texto tiene su importancia al afirmar la singularidad del misterio de la concepción-nacimiento de Cristo. Implica un género nuevo (καινῶ) de concepción, que posee las siguientes características:

1) Hay un cambio en las leyes humanas de la concepción: no es fruto del placer humano (συνίσταται) y el parto no es de la misma forma que el del resto; se produce sin dolor⁷²². El binomio placer-dolor es expresión de inestabilidad, falta de integridad y, en última instancia, corrupción y muerte. Por eso la fuerza expresiva está puesta en estas consecuencias negativas que serán transformadas por la acción de Dios.

Se resalta, por una parte, el carácter servidor de la naturaleza humana que se dispone a ser operada por la potencia divina: se trata de un milagro. Al no haber habido concurso de varón (συνήργησε) se quiere señalar que la dimensión activa del Verbo que se introduce por sí mismo en la realidad humana (la cual se nuestra pasiva, o sea como un principio no co-creador). Es importante el dato que Gregorio brinda en *Antirrh.* en este sentido: la naturaleza humana como servidora o instrumento permitirá que el Verbo pueda configurarse conforme a una figura externa, lo que era incorpóreo por la encarnación tiene una nueva realidad corporal⁷²³. Cristo se muestra como Señor de toda la naturaleza y por ello no es esclavo de sus leyes:

Pues era hombre, aunque no hombre en todas sus cosas, sino como hombre, a causa del misterio según la virginidad, para que a causa de él fuese manifiesto que no había servido a las leyes de la naturaleza en todas las cosas, sino que se introdujo así mismo en la vida en forma divina y no habiendo necesitado de la energía conyugal para la plasmación del propio cuerpo, es hallado hombre no-común en todas las cosas, por haber sido formado en forma diferente⁷²⁴

⁷²¹ *In Cant.* XIII, 387, 13-389, 10.

⁷²² Cf. *Trid. Spat.* GNO IX, 276.

⁷²³ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 159, 29- 160, 2.

⁷²⁴ *Antirrh.* GNO III, I, 160, 3-11.

Por lo tanto la condición corporal del cuerpo del Señor supone una particularidad en su formación que lo hace distinto en el modo de la concepción pero no en su entidad material-carnal. El dominio de Cristo incluye la realidad material, de la cual el cuerpo humano es su máxima expresión y por ello alcanzará su máxima plenitud desde el cuerpo del Señor resucitado⁷²⁵.

Hacerse presente así, virginalmente, era la manera divina de realizar la encarnación⁷²⁶. Eso mismo adquiere mejor comprensión desde la inclusión del paralelismo antitético Adán-Cristo y Eva-María heredado de la tradición ireneana⁷²⁷ que el obispo de Nisa cita en varias de sus obras⁷²⁸ para expresar así cómo era necesario tomar tierra no labrada para edificarse así mismo una casa, o sea, la de su propia naturaleza humana⁷²⁹. Con gran belleza logró expresarlo en el Sermón sobre la Anunciación de la siguiente manera poniendo en boca del Verbo, casi en una representación dramática, su monólogo frente al ángel Gabriel:

(...) quiero amasar de nuevo en forma atemperada al hombre que modelé, quiero curar con una nueva modelación la vieja imagen hecha pedazos (...) quiero ahora hacerme para mí de tierra virgen un nuevo Adán, para que la naturaleza se defienda a sí misma congruentemente⁷³⁰.

2) La insistencia sobre el tipo no-sexual de la concepción no significa desprecio de la genitalidad, sino que con ello Gregorio intenta mostrar que se trata de algo asombroso que rompe con la lógica humana de la procreación. Gregorio no tiene una mirada negativa de la sexualidad humana: “¿Es que no saben que todo el edificio del cuerpo tiene en sí mismo idéntica importancia y que en él nada de lo que contribuye a constituir la vida se tacha de

⁷²⁵ En varios lugares Gregorio conecta el nacimiento virginal de Cristo con la conquista de su muerte y su resurrección. (Cf. *Virg* 14, *Or. Cat* 13).

⁷²⁶ Cf. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología...*, 48.

⁷²⁷ Cf. *Iren. Adv. Haer.* III, 18. 21. cf. Antonio Orbe, *Antropología de San Ireneo* (Madrid: BAC, 1969), 84-89. Rodrigo Polanco, «La mariología de Sant Ireneo», *Theotokos*, IX (2001), 359-400.

⁷²⁸ Cf. *Diem nat.* GNO X/2,265, *Sermo de Annuntiatione* PG 62, 765. (algunos consideran espurio, sobre esto puede verse: Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología...*, 385-386), *Diem nat.* GNO X/2,265.

⁷²⁹ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 144.

⁷³⁰ *Sermo de Annuntiatione* PG 62, 765.

deshonroso o malo?”⁷³¹. El Niseno señala, por el contrario, su dignidad ya que la naturaleza humana alcanza por los órganos sexuales la sucesión de la vida humana⁷³². Por otra parte, se puede observar una fuerte oposición entre el acontecimiento virginal (παρθενίας) junto con la cualidad de la realidad sexual (λοχεία), que niega la posibilidad de que coexistan conjuntamente (ἀσύμβατα), ya que se rechazan de plano por el involucramiento que cada una supone de lo corporal. De esto se desprende la descripción de un suceso totalmente paradójico, ya que la virginidad es capaz de engendrar vida. El hecho virginal (παρθενικῆς καθαρότητος) del origen de Jesús está ambientado en una escena con imágenes propias de la consumación del acto matrimonial. Pero cada elemento adquiere un particular matiz con una nueva interpretación. No hay unión sexual (ἀσυνδύαστος) sino que se trata de un hecho totalmente sin mancha (ἀμόλυντος), el lecho (κλίνη) es la ἀπάθεια y la boda es la ἀφθαρσία. Para Gregorio el concepto de virginidad incluye tres nociones que van siempre relacionadas y frecuentemente son utilizadas como sinónimas entre sí: ἀφθαρσία (incorrupción), ἀπάθεια (impasibilidad) y καθαρότης (pureza de ser)⁷³³. Pero si bien es cierto que esta pureza incorruptible supone una consideración sobre lo corporal, para Gregorio el cuerpo forma una unidad con el alma y por eso esta concepción tiene un sentido mucho más abarcativo cuando

⁷³¹ *Or. Cat. XXVIII, 270-275.*

⁷³² En *Or. Cat. XXVIII* se percibe un considerable progreso en el pensamiento de Gregorio acerca de la sexualidad humana, en obras anteriores parece ser bien distinto. En *Op. Hom. 17* asocia la generación sexual a la realidad del pecado del hombre de lo contrario habría sido al modo angelical y en previsión de la caída del hombre lo dotó de órganos sexuales. Por otra parte en *Virg 14*, aparentemente se trata de una visión negativa sobre la materialidad de la vida matrimonial. (Para el Niseno el sexo y la generación carnal no son malos. Pero si en el estado actual post-pecado de Adán hay algo que no es del todo positivo. A partir de la imagen de las túnicas de pieles, Gregorio explica que algo de la naturaleza irracional ha sido adoptado por el hombre y por ende también la sexualidad manifiesta ese carácter, no en su naturaleza pero si en su ejercicio No se ha corrompido la interior imagen de Dios, solo se trata de algo externo (un vestido). De allí que en “...la sexualidad hay algo de indecoroso cuando muestra su carácter pasional que desdice con la *apatheia*, de ese *pathos apathes* que debe acompañar todo acto del hombre imagen de Dios”. (Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología...*,420). puede verse también: Abineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité...*, 160-161.

⁷³³ “La *aftharsia* significa muchas veces incorrupción en general, otras se aplica a la incorrupción del ser físico, libre de todo menoscabo. La *apatheia* se reserva para el alma, libre de todos los afectos o pasiones que la rebajan, la debilitan o arrastran. Y como sujeto de la *aftharsia* y de la *apatheia* está el ser puro, *katharos*, que conserva perennemente la plenitud de la propia perfección” (Gordillo, *La virginidad trascendente de María...*, 130.

habla de la virginidad: “esta gracia (...) no se limita a los cuerpos, sino que por su mismo concepto se extiende a todo cuanto sea o pueda concebirse como perfección del alma”⁷³⁴.

Pero todavía Gregorio va más allá al llevar la noción de virginidad dentro del seno trinitario y señalar su carácter paradójico⁷³⁵. Con ello claramente está elevando el sentido de una consideración de tipo moral y espiritual a un plano onto-teológico más hondo para convertirse en una verdadera realidad arquetípica. En el texto señalado se expresa audazmente dos veces el término paradoja para calificar un hecho profundamente teológico que trasciende toda experiencia posible y que pertenece al orden sobrenatural. Esta realidad paradójica, no se trata simplemente de algo llamativo o extraño, sino que tiene de por sí una densidad ontológica propia que deja fuera a todo aquello que pueda pensarse como un absurdo y abre una nueva perspectiva⁷³⁶. De esa manera podemos pensar que en el obispo de Nisa existe un principio que constituye virginalmente a la paradoja y que originariamente se halla en el seno trinitario. Luego por la economía de la encarnación, el Hijo de Dios al bajar a la carne y unirse a ella hace que pueda resignificarse totalmente el sentido aparentemente negativo de la contradicción de los opuestos. Así llegamos a unos de los puntos neurálgicos del pensamiento del Capadocio: el nivel superlativo de la paradoja por la encarnación kenótica del Verbo, donde lo paradójico divino es comunicado a lo humano, y lo paradójico humano es asumido por lo divino. En esto consiste el *παρadoxότερον*⁷³⁷ concebido por Gregorio, aquel que por la dimensión corporal apasionada pueda experimentar y expresar las realidades teológicas más altas. Eso mismo supone pasar por la pasión del amor (*ἔρωτικὸν πάθος*)⁷³⁸. Entonces de la experiencia del amor sexual entre los esposos a partir a la experiencia del amor esponsal divino puede elevarse de la pasión a la impasibilidad⁷³⁹.

La fuerza retórica de las fuertes expresiones erótico-esponsales muestra la radicalidad, intimidad y definitividad del amor esponsal. De esa manera no es contrario el

⁷³⁴ *Virg.* 15, (GNO VIII, 307).

⁷³⁵ *Virg.* 2, (GNO VIII, 253),

⁷³⁶ Cf. Abineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité...*, 262, nota 4. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología...*, 425.

⁷³⁷ Cf. *In Cant.* I, 28, 21-29, 12. Véase, *supra*, 82-83.132; *infra* 220-221.

⁷³⁸ Cf. *In Cant.* I, 27, 7.

⁷³⁹ Cf. *In Cant.* I, 27, 5-17.

matrimonio corporal con respecto al espiritual, sino que puede ser concebido como un punto de partida de integración superadora⁷⁴⁰.

3) La afirmación de la virginidad de María resalta la valoración positiva de la corporalidad humana como instrumento servidor para la unión hipostática, ya que hace posible el misterio de la encarnación. En efecto, ella es como un receptáculo divino (θεοδόχον) que contiene al que es incontenible por naturaleza⁷⁴¹. Gregorio usa la misma palabra θεοδόχον para referirse a la naturaleza humana de Cristo que ha brotado de la virginidad (τῆς παρθενίας βλαστόν). De allí que se puede afirmar entonces que el Verbo toma de María, en su seno, la carne corporal para nacer en la historia y por eso la llama significativamente “madre de la vida” (ζωῆς μητέρα). En ello hay una referencia directa al paralelo antitético de aquella otra que fue madre de la muerte por el pecado. Por otra parte el obispo de Nisa se encarga de subrayar que el cuerpo de la virgen es θεότοκον σῶμα⁷⁴², cuerpo que ha engendrado a Dios (cf. *Diem nat.* GNO X/2, 247). Lo engendra como una mujer engendra a su propio hijo, lo cual no es indigno de Dios. De allí mismo eso tendrá peso para afirmar la corporalidad del Hijo de Dios. Se trata de un verdadero hombre, por eso la necesidad de resaltar con la expresión “rojo y blanco”, que posee la misma carne y sangre, aquella que poseen todos los seres humanos. En este sentido el Niseno intenta señalar el valor real de esta dimensión contra todo docetismo y el argumento apolinarístico que decía que el Señor no sería verdadero hombre al carecer de alma humana y tampoco tendría verdadero cuerpo humano, su cuerpo sería eterno y celeste⁷⁴³.

Así puede decirse que en la reflexión de Gregorio sobresale la ordenación del misterio mariano con respecto al cristológico. Si bien es cierto que no se observa explícitamente una conexión entre María y la Iglesia⁷⁴⁴, sí se puede contemplar una relación asociada entre María-Cristo y desde allí el vínculo eclesial.

⁷⁴⁰ Cf. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, sv. «Virginidad», 929-938.

⁷⁴¹ Con respecto a θεοδόχον véase, *supra*, pp.159.163, *infra*, pp. 294.

⁷⁴² También es usado en *Virg. 13* (GNO VIII/1, 306, 323) y en *Epist. 3*, 19-24 (GNO VIII/2, 25-26).

⁷⁴³ Cf. *Antirrh.* GNO III, I, 142- 147.

⁷⁴⁴ Los Capadocios no han desarrollado particularmente la tipología María-Iglesia por lo cual en sus escritos no hay una consideración particular sobre el mismo tema. Cf. Söll, «Aspetti catechetici della mariologia...», 20.

En definitiva, para el obispo de Nisa la noción de corporalidad eclesial tiene que ver con la manera que él entiende el gran misterio de unión de lo humano y lo divino. Esa concepción se explicita desde la teoría física de las mezclas, pero sobre todo desde la experiencia amatoria esponsal proveniente del vocabulario bíblico y el ambiente místico-espiritual. El Capadocio logra, a partir de dos principios convergentes, el de la φύραμα y el del origen incorrupto de Jesucristo, desarrollar una admirable articulación de características paradójicas entre las dimensiones antropológicas, cristológicas y eclesiológicas.

5. Conclusión

Este primer capítulo se focaliza en la consideración del aspecto cristológico cuyo centro lo ocupa el misterio epifánico de la encarnación del Verbo. Ese es un verdadero acontecimiento paradójico, ya que lo divino se mezcla con lo humano, lo espiritual se entrelaza con lo material, lo increado se involucra con lo creado. De esa forma se pueden observar cómo realidades opuestas y contradictorias se encuentran en un lugar común: la corporalidad.

En este acontecimiento económico hay un nuevo ser porque la mano creadora vuelve a apoyarse sobre la vida humana haciendo de ella su morada. Entonces, al tener en cuenta el hecho de la Encarnación, se asiste a un desborde en el devenir, un sobrepaso del ser por el amor. Dios toca el ser, lo engloba, en esta sobreabundancia. Es una experiencia perfecta del amor. No hay corte, hay continuidad radical de la criatura con Dios, inmediatamente ella se coloca al lado de Él. Se establece un punto de contacto onto-teológico, entre el Ser del Creador y el ser de la criatura. Esa vinculación tan profunda es la perfecta realización del amor.

La verificación de la existencia de una tensión polar en el lecho sombreado del cuerpo del esposo-Cristo se convierte en el punto de partida para el comienzo de una reflexión que permite acercarse al concepto de corporalidad eclesial que el obispo de Nisa tiene en sus *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*. Así, la coexistencia del esplendor de la gloria divina se confronta con el aspecto umbroso-servil que muestra el cuerpo. Pero en esa

oposición percibida desde un cierto aspecto externo existe al mismo tiempo otro dinamismo interior que busca un acercamiento. Si bien es cierto que el acento está puesto en el esposo (Cristo), Gregorio no deja de señalar cómo la esposa (sujeto humano-ecclesial) posee una necesidad-deseo de satisfacer su capacidad de complementariedad por el sujeto divino. Ese apetito se sacia con la encarnación. Este misterio es una epifanía en donde lo humano es asumido completamente, incluidas las dimensiones del cuerpo-carne.

Gregorio, usando de los saberes científicos (física) de la época, pero sobre todo incorporando el lenguaje nupcial, introduce vigorosas categorías simbólicas para connotar el tipo de unión de las dos naturalezas, ya que se trata de una unión honda y permanente de estas. Por esa razón también es llamado bien-amado, o sea, el que es deseado. El sujeto divino-carnal es objeto del amor. De esta manera una categoría místico-espiritual entra al ámbito del lenguaje dogmático y permite una mayor profundización del dato sistemático en lo que se refiere a la intelección del misterio.

Por otra parte la conceptualización que Gregorio ofrece sobre la realidad de la naturaleza humana permite observar la cercanía relacional que se establece entre Dios y el hombre desde el momento de la encarnación, de tal manera que la misma vida de todos los hombres es asumida por Dios. Eso introduce la mirada de una historicidad salvífica en donde lo eterno toca lo temporal.

Finalmente, el sujeto ecclesial, según la metodología analógica de transponer los conceptos de Gregorio, aparece también considerado como el lugar-espacio de la unión por predominancia de lo divino-humano. De esa manera en ese *locus ecclesiae* brilla el nuevo revestimiento de la Gloria hacia la humanidad. Así se habilita la posibilidad para los seres humanos de alcanzar su plena libertad desde la experiencia del contacto nupcial-esponsal. Y esto es posible porque el Verbo se hizo carne. Lo espiritual-divino se une a lo material-corporal que asume lo carnal. De esa forma, la dimensión corporal del ser humano-ecclesial guarda simultáneamente una presencia trascendente absoluta de Dios y una inmanencia fundamental que permiten asistir a la dimensión intrínsecamente paradójica que guarda el concepto de corporalidad ecclesial desde el misterio cristológico.

Un próximo paso en esta monografía debe estar centrado en la consideración del otro protagonista del Cantar: la esposa, o sea, el sujeto antropológico-ecclesial.

CAPÍTULO SEGUNDO: EL DINAMISMO CORPORAL DE LA ESPOSA

1. Introducción

En el capítulo anterior el foco de la investigación ha estado en el aspecto cristológico. El esposo-Cristo, uno de los protagonistas del Cantar, ocupa el centro de la observación principal. El dinamismo de la encarnación manifiesta una tensión misteriosa en la corporalidad del Verbo encarnado que muestra la unión paradójica de lo divino-humano. Una vez considerada esta dimensión es necesario tener en cuenta al otro sujeto del drama amoroso, y de esa forma dar un paso más allá en la aproximación del valor teológico que tiene la corporalidad en el *In Cant.* de Gregorio de Nisa. En este segundo capítulo el centro de atención está puesto en la tensión de la corporalidad de la esposa en cuanto sujeto antropológico-eclesiológico.

Existe en la corporalidad de la esposa una tensión paradójica expresada a través de la polaridad existente entre fealdad-hermosura, que se manifiesta en la pavorosa belleza corporal. Por un lado, se puede observar un aspecto de cierta negatividad al considerar la corporalidad de la naturaleza humana sujeta al mal y las pasiones. Esa realidad viene acompañada desde la experiencia dramática de la libertad. Por otro lado, se puede ver la belleza del ser humano, imagen creada, que refleja la Belleza divina (arquetipo-increado). Y ciertamente se percibe que hay una negatividad de la carne-cuerpo pesando sobre el sujeto antropológico cuando se lo considera como sujeto individual.

A lo largo del desarrollo de este capítulo, consideramos la constitución de la Iglesia desde una perspectiva cósmico-antropológica. Y allí, el sujeto eclesial aparece representado desde la imagen dinámica de la procesión de una litera real. A partir de ese símbolo se descubre un movimiento tensional entre la carne pisoteada por el pecado y el ascenso conducente y elevante de Dios a través la regeneración-iluminación bautismal. Esta litera se convierte en un receptáculo paradójico que contiene el proceso pneumatológico en donde son desafectadas las pasiones carnales a través de la divinización-imposibilidad. Y así se llega al nivel superlativo de la paradoja: dos realidades de por sí contrarias, como lo pasional y lo

impasible, encuentran resolución a través de la transformación por la elevación a lo divino posibilitada por la existencia de la libertad como un atributo personal que permite el crecimiento en el contexto del cuerpo eclesial.

El siguiente texto de la segunda homilía sobre el *Cantar*⁷⁴⁵ muestra el eje que se aborda en este segundo capítulo:

Isaías profetizando la constitución (κατάστασις) de la Iglesia como una procesión (πομπήν) retrata su conducta (πολιτείαν) iluminando su discurso con su descripción⁷⁴⁶. Dice, en efecto, que las hijas son llevadas sobre las espaldas y los niños son portados sobre literas (λαμπήναις) protegiéndose del calor por medio de sombrillas⁷⁴⁷. Así, en símbolos (αινίγμασι) describe la vida virtuosa indicando por la edad infantil la característica de estar, apenas nacido, desprovisto de maldad y por las sombrillas el alivio de las almas de la quemadura que se procura desde la moderación y la pureza. Así, aprendemos que el alma prometida en esposa debe ser levantada sobre los hombros, conducida hacia Dios (αἴρεσθαι) y no pisoteada bajo la carne, sino debe poner su asiento sobre la masa (ὄγκω) del cuerpo. Cuando oímos la palabra litera (λαμπήνην), entendemos la gracia resplandeciente de la iluminación (φωτίσματος), gracia que nos hace hijos y entonces ya no apoyamos nuestras pisadas sobre la tierra, sino que somos portados de la tierra a la vida celeste. En cambio, nuestra vida deviene sombreada y cubierta de rocío (δρυσώδης)⁷⁴⁸ cuando el calor abrasador se apaga gracias a la sombra (paraguas) de la virtud⁷⁴⁹. Entonces, el sol daña, si el calor causado por él no es reparado por la nube del Espíritu, nube que el Señor dispone como protección⁷⁵⁰. En efecto esto hace el sol: con el asalto de la tentación⁷⁵¹ quema la superficie brillante del cuerpo y hace que sea negro, deformando la figura.

En un primer acercamiento al texto se plantea la dificultad del contexto para entender el binomio negrura-belleza tomado del Ct 1,5 que enmarca el comienzo de la segunda homilía. La misma expresión gramatical plantea diferentes puntos de interpretación que pueden ser comprendidos desde el sentido literal. De allí que pueda aplicarse

⁷⁴⁵ *In Cant.* II, 52, 6-53, 9

⁷⁴⁶ Cf. Is 60, 4; 49,22, 66,12.

⁷⁴⁷ Cf. Is 66, 20.

⁷⁴⁸ Cf. Za 8,12; Os 14,5.

⁷⁴⁹ Cf. Sir 18,16.

⁷⁵⁰ Cf. Is 4, 5-6.

⁷⁵¹ Lc 8, 12-13.

lingüísticamente a esta frase un carácter paradójico por estar construida con términos contradictorios conexos entre sí, pero con una actual simultaneidad⁷⁵².

Orígenes en su *Comentario sobre el Cantar*, cuando interpreta Ct 1,5, señala a la *ecclesia ex gentibus* que viene dada por penitencia y la fe frente a las *filiae*, o sea, el pueblo hebreo⁷⁵³. El argumento origeniano hace referencia fundamentalmente al hecho de apropiación de la ley⁷⁵⁴. Se señala así el conflicto judaizante con el que convivió el alejandrino⁷⁵⁵.

En la mente de Gregorio, la expresión “Negra, pero sin embargo, hermosa...” no es una simple construcción semántica-gramatical, ni tampoco refiere un modo de asimilación al carácter de la ley judía, sino que se sirve de la interpretación espiritual que para él supone una perspectiva mística con su respectivo nivel metafísico, existencial y moral. La fuerza de la hermenéutica simbólica del Niseno se vale de la tensión paradójica de la esposa en su doble dimensión humano-elesial para mostrar el dinamismo del ser eclesial.

⁷⁵² Rousseau advierte sobre un problema en la lectura e interpretación de la traducción de Ct 1,5 para poder comprender de qué manera el Niseno entiende esta aparente simultaneidad de la negrura y la belleza que parecen excluirse mutuamente desde una exégesis literal. Él propone una modificación (en acentos y comas) de la edición crítica de Langerbeck para expresar que debe usarse μέλαινα con οὔσα (relacionando el encabezado con *In Cant.* II, 46,11; 47,10 como un participio presente con valor de imperfecto: siendo negro antes, mientras yo estaba negro, aunque he estado negro. El adjetivo καλή debe solo aplicarse al indicativo presente de εἶμι y καί debe tomarse como un adverbio y no una conjunción: soy, también - no obstante, bella. (cf. Grégoire de Nysse, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, 61-62). Las traducciones de M. Canevet, T. Martin y F. Dünzl traducen en esa línea. Las traducciones de C. Moreschini, R. Norris; Mc Cambley; Bouchet y Devailly, usan la conjunción. Pero sin embargo tanto unas como las otras no se alejan en sus respectivas traducciones del sentido espiritual del cual el mismo Niseno hace uso para ir más allá y mostrar la transformación que se produce. No se trata de una negrura física sino espiritual producto del pecado. Y se considera una hermosura alcanzada por la amorosa acción adivina del esposo presente en la esposa (cf. *In Cant.* II, 45,16- 47,17). Si bien es interesante la acotación de Rousseau no encontramos argumentos suficientes desde la crítica textual para modificar la edición de Langerbeck. Sino que nos inclinamos a aplicar el principio alejandrino de exégesis donde el sentido espiritual supone el literal y lo lleva a un nuevo nivel de comprensión. Preferimos traducir: “Negra, pero sin embargo soy hermosa...”: en esa expresión si bien es cierto que puede aplicarse el sentido del participio imperfecto no puede negarse que exista un residuo negativo en la expresión del presente que coexiste con la belleza activa de la cual la frase aparenta distanciarse.

⁷⁵³ Cf. *In Cant. Com.* II, 1, 3-8.

⁷⁵⁴ Cf. *In Cant. Com.* II, 1, 21-25.

⁷⁵⁵ Cf. Sgherri, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, 446.

2. La tensión de la corporalidad en el sujeto antropológico

El obispo de Nisa señala que hay una transformación y cambio de la naturaleza en la esposa por la unión con el esposo que supone una donación al ser creatural de una cualidad divina y una asunción en el ser divino de una imperfección humana. Este dinamismo pone de manifiesto una tensión entre el mal-pasiones y la libertad. Esa situación dramática pone una especial tirantez durante toda la segunda homilía, por lo que se convierte en una clave hermenéutica fundamental.

Por una parte hay que desentrañar el peso propio que tienen en la mente del Niseno el mal y las pasiones conjuntamente a la experiencia dramática de la libertad. Así se constituye uno de los polos que debe ser considerado: la negrura (el mal-las pasiones y la dramática libertad). Por otra parte aparece el otro extremo de la polaridad: la hermosura. Entonces, allí es necesario comprender la experiencia del amor bello entre la creatura humana y el arquetipo divino.

El amor-belleza divino es el agente transformador y principio activo de este intercambio místico, metafísico, existencial, moral. La naturaleza humana es el sujeto pasivo que experimenta la tensión de los polos opuestos. Pero la tirantez señalada se da en el sujeto humano individual en el interior de sí mismo, en comunión con otros. Es el uno que es parte de un todo; es decir, el Capadocio piensa que hay una clara dimensión colectiva o comunitaria, de allí que puede desprenderse entonces el espacio eclesial que define así su identidad. De esa manera la Iglesia aparece tomando una nueva dimensión como un espacio que permite el desarrollo y crecimiento de la *proairesis*.

La libertad es para el obispo de Nisa uno de sus núcleos antropológicos-existenciales que hilvana la relación entre el hombre, Dios y su contexto⁷⁵⁶. Gregorio entiende libertad

⁷⁵⁶ Cf. Jérôme Ghaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Paris: Vrin, 1953). Mercedes Bergadá, «La concepción de la libertad en el De hominis opificio de Gregorio de Nyssa», *Stromata* 24 (1968): 243-263. Claudia Desalvo, *L'oltre nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa* (Milano: Vita e Pensiero, 1996): 114-130. G. Dal Toso, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «proairesis (libertad de elección)», 757-760. Francisco Bastitta Harriet, «La antropología del De hominis opificio de Gregorio de Nisa en la obra de Nicolás de Cusa», en *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, ed. por Jorge Machetta y Claudia D'Amico (Buenos Aires: Biblos, 2015): 43-55.

desde distintas perspectivas. En un primer sentido puede ser *αὐτοεξουσία* entendida como autonomía profunda dada por la capacidad intelectual humana; en un segundo sentido puede ser *προαίρεσις*, esto es, capacidad de elección para escoger los propios bienes. Este es el mayor de los bienes pero también puede ser la posibilidad para su mayor tragedia, ya que su mal uso puede dar origen a la caída y al mal. Por último, se encuentra la *ἐλευθερία* que consiste en el ejercicio del *logos* libre de las pasiones sensibles, entendida así como virtud moral⁷⁵⁷.

2.1. La negrura

La tensión manifiesta en la corporalidad del sujeto antropológico supone esclarecer primero el sentido teológico de uno de los polos de dicha tirantez. Así la negrura se convierte en un símbolo que encierra un doble sentido. Por un lado hace referencia a la realidad del pecado y sus consecuencias y, por otra parte, al realismo dramático de la libertad humana.

En el hombre, visto en su dimensión corporal-carnal, aparecen rasgos negativos en torno a la realidad del pecado. Esta perspectiva de Gregorio no deja de ser compleja y llena de matices. Por lo tanto, sin olvidar el marco de la antropología nisena, hay que recordar también la cuestión del tema del pecado original⁷⁵⁸. Esta tiene su expresión tradicional como desobediencia y soberbia. En lo que se refiere a las consecuencias de la caída original, el Niseno recurre a la imagen de las túnicas de pieles que se interpretan como la situación del hombre asimilado al animal (predominancia de las pasiones que empujan a pecar y la necesaria muerte)⁷⁵⁹. Sin embargo, la sensualidad señalada es moralmente neutra y el cuerpo “animal” es bueno por ser creado por Dios. Pero también es cierto que hay un cierto oscurecimiento en el pensamiento de la valoración positiva de la corporalidad, dadas las consecuencias de esta condición: desorientación del intelecto, la libertad se convierte en esclava del poder del mal, el alma es despojada de la vida divina y el cuerpo es destinado a

⁷⁵⁷ Cf. *De orat. dom.* GNO VII/2, 129, 22-26; 169, 10-11. Puede verse también: José A. García Cuadrado, «La idea unitaria del hombre en el De hominis opificio de Gregorio de Nisa», *Scripta Mediaevalia* (2016): 21-23.

⁷⁵⁸ Cf. M. Hauke, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Pecado original», 715-720.

⁷⁵⁹ Véase, *supra*, pp. 112ss, *infra* pp. 182-183, 289.

la disolución⁷⁶⁰. De allí proviene la realidad de una naturaleza pecadora por participación en la descendencia de Adán⁷⁶¹. Por lo tanto la necesidad de salvar la naturaleza comprende la humanidad entera y toda persona humana en singular. No puede negarse que el pensamiento de Gregorio guarda ciertas tensiones sistemáticas con respecto al tema del pecado y su relación con la corporalidad.

2.1.1. *El mal y las pasiones*

Para Gregorio la negrura tiene que ver fundamentalmente con la condición caída del sujeto humano y no tanto con una característica esencial de su naturaleza creada: "...mientras que antes yo era negra por el pecado y hecha semejante a la oscuridad debido a mis obras" (*In Cant.* II, 46, 10 ss). Él habla de la semejanza con la oscuridad-tinieblas asociando lo oscuro-negro con la suciedad o mancha provocada por las malas obras en oposición a la pureza-blancura que simbolizan las buenas acciones. El obispo de Nisa sigue la interpretación de Orígenes que va en la línea de la afirmación negativa de la negrura adquirida por el pecado y que no pertenece a la naturaleza⁷⁶². Quizás Gregorio pueda tener en mente una interpretación literal-toponímica sobre las tiendas de Quedar⁷⁶³. Pero él va más allá de esa interpretación y se refiere a ese lugar oscuro como aquel donde habita el Príncipe del poder de las tinieblas⁷⁶⁴. De esa forma la negritud-oscuridad queda asociada al demonio y sus obras. Para la elaboración de dicha afirmación Gregorio posiblemente toma las expresiones paulinas de Ef 2,2 y Col 1,13 a las que añade la interpolación explícita de la cita de Rom 5,8. Y de allí agrega la identificación de lo oscuro con el pecado dentro de la misma frase, cosa que en el texto paulino no se encuentra⁷⁶⁵. En la sucesiva explicación de la homilía, Gregorio explicita

⁷⁶⁰ Cf. *Ref. Eun.* 174s GNO II, 385, 16-386, 3.

⁷⁶¹ Cf. *Vit. Moys.* II, 32, 45.

⁷⁶² Cf. *In Cant. Com.* II, 2,3.

⁷⁶³ Importante tribu nómada en el desierto sirio-arábigo, probablemente árabe. En Gn. 25,13 se llama así a un hijo de Ismael. En Is 42,11 aparece junto Sela (posiblemente Petra). En Is. 60,7 se encuentra junto a los Nebayot (los que luego se llamaron nabateos). Probablemente la atribución del color negro a Quedar provenga de una asociación de ideas-imágenes realizadas a partir del color negro de las pieles de cabras y camellos con las cuales se construían las carpas de los habitantes del desierto.

⁷⁶⁴ Cf. *In Cant.* II, 47, 15.

⁷⁶⁵ Cf. *In Cant.* II, 48, 6-7.

el contenido de esa oscuridad. Se trata de una forma de vida tenebrosa (ἡ σκοτεινὴ τοῦ βίου μορφή) propia del error (πλάνης)⁷⁶⁶. Y el Niseno ve en la situación vital de Pablo, previa a la conversión, un ejemplo concreto de lo afirmado: “él era negro por ser blasfemo, perseguidor y agresor”⁷⁶⁷.

Hasta ahora lo negro-oscuro supone, por un lado, la presencia del maligno y, por otro, la realidad del pecado. Pero el obispo de Nisa da un paso más allá. Teniendo en vista el horizonte soteriológico, señala cómo en aquello que parece totalmente negativo se encuentra una oportunidad totalmente positiva de transformación (μετάνοιαν). En realidad, la oscuridad no es solo negatividad pecaminosa, sino, como Gregorio refiere unas líneas más arriba, se trata de las tiendas de Salomón, el rey pacífico, figura de Cristo. Una vez más aparece de esa forma el pensamiento paradójico del Capadocio: allí dónde está la causa de perdición, ahí mismo se brinda la posibilidad de la salvación en Cristo⁷⁶⁸. Entonces, los pecadores son aquellos que, al guardar esa cualidad oscura, han sido destinatarios de la misión salvífica de Cristo en la tierra para ser emblanquecidos-lavados con su gracia⁷⁶⁹. Dejando excluida toda interpretación racial⁷⁷⁰ (como también lo había hecho Orígenes), Gregorio se focaliza en el libre arbitrio:

No atribuimos al Creador (δημιουργῶ) la causa de aquel aspecto sombrío, sino que pensamos que el libre arbitrio de cada uno es el comienzo de ese aspecto. Dice: No se fijen en que soy negra (Ct 1,6). Al inicio no fui creada de esta forma, no era lógico, en efecto, que plasmada por las manos luminosas de Dios, yo fuera recubierta en la superficie por un aspecto negro y sombrío. No era así, sino que yo me volví así de esa manera. Yo no fui hecha negra por naturaleza, pero tal fealdad fue impuesta desde el exterior, porque el sol cambió mi aspecto, de luminoso que era lo volvió negro⁷⁷¹.

El esfuerzo del autor está puesto en dejar claro que la oscuridad no puede ser atribuible a Dios, ya que Dios lo ha plasmado con manos luminosas⁷⁷². La utilización del

⁷⁶⁶ Cf. *In Cant.* II, 48, 11-12.

⁷⁶⁷ Cf. *In Cant.* II, 48, 16-19.

⁷⁶⁸ Cf. *In Cant.* II, 47, 16-48, 3.

⁷⁶⁹ Cf. *In Cant.* II, 48, 18-49, 4.

⁷⁷⁰ Cf. *In Cant.* II, 49,7 ss.

⁷⁷¹ *In Cant.* II, 50, 6-16.

⁷⁷² Cf. *In Cant.* II, 50, 1. Esta expresión recuerda las afirmaciones de Ireneo de Lyon (Cf. *Adv. Haer.* IV, pref., 4; 20,1; V, 1,3; 5,1; 6,1; 28,4; *Epid.* 11).

concepto de plasmación en Gregorio está asociado a la creación de Adán y no a la creación de cada alma en particular. La causa de la negritud para él no es atribuible a un demiurgo creador como habían dicho otros escritores antiguos⁷⁷³, sino que es el fruto de la libertad humana⁷⁷⁴. El Capadocio señala así la responsabilidad del sujeto antropológico: no corresponde a la naturaleza humana sino que es consecuencia de lo que luego será llamado pecado original⁷⁷⁵.

El tema propiamente del pecado original en la época del Niseno no había sido dogmáticamente definido todavía, cosa que será resuelta con el Concilio de Trento, pero en los textos de Gregorio se encuentra presente dicha doctrina. Al repasarlos, puede llamar la atención el uso de ciertas expresiones contradictorias y tensiones sistemáticas, que muchos autores contemporáneos han discutido a la hora de armonizarlas. La preocupación específica del tema será posterior con la controversia pelagiana, por eso no hay que buscar un desarrollo pormenorizado del tema en el obispo de Nisa. No obstante es este un tema que acompaña estrechamente su concepto de la redención en Cristo. Por otra parte la cuestión aludida puede ser un elemento muy importante a la hora de considerar la temática de la gracia que no ha sido tan desarrollada todavía. Sin tener la claridad de las definiciones dogmáticas posteriores Gregorio logró esbozar claramente la doctrina católica sobre el pecado original.

Y el Niseno recalca además que esta condición es extraña, viene desde afuera (ἐπείσρακτον) a la naturaleza original⁷⁷⁶. Por esa razón, al mencionar a Adán, está refiriéndose a lo que significa el género humano en cuanto a su unidad y su solidaridad respectiva y comprensible desde la totalidad de Dios al modo de cierta personalidad corporativa⁷⁷⁷.

Con la comparación de los rayos del sol que broncean lo que tocan con los efectos de la tentación-pecado llega así a la expresión “negra” (quemada-dañada) como una

⁷⁷³ En la misma línea Orígenes se refiere a los gnósticos (que hablaban de una naturaleza salvada y otra perdida) en *In Cant. Com II*, 2,1. Véase también *De Princ.* I, 5,3.

⁷⁷⁴ Cf. *In Cant. II*, 50, 7 ss.

⁷⁷⁵ Cf. M. Hauke, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, sv. «Pecado original» 715-720. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología...*, 169-228.

⁷⁷⁶ Cf. *In Cant. II*, 50, 14.

⁷⁷⁷ Cf. Anneliese Meis, «La paradoja del origen: Hacia una consolidación teológica del pecado original». *Teología y Vida*, 34 (1993): 267.

deformación de la luminosa belleza original⁷⁷⁸. En este sentido sigue al maestro alejandrino, quien había afirmado que no se trata de una negrura de la naturaleza corpórea original del hombre y que no se adquiere por nacimiento, sino por negligencia y desidia⁷⁷⁹. La afirmación de la causalidad expresada no deja de tener su densidad teológico-existencial y, por lo tanto, su respectiva problemática. Se trata de una de las afirmaciones más dramáticas de la antropología nisená. Allí donde reside uno de los mayores elementos de la semejanza divina, allí mismo se esconde su propia antítesis y la posibilidad de malograr el proyecto arquetípico; con razón podemos denominarla “la paradoja del origen” como dice Meis⁷⁸⁰.

La acción de la quemadura-negrura va a quedar mejor explicada por el obispo de Nisa cuando haga alusión a la semilla calcinada por el sol (cf. Mt 13,3-7; Lc 8,5-7)⁷⁸¹. Con la inclusión de esa parábola logra explicitar más aún la dinámica del mal (pecado), la cual queda asimilada al símbolo del sol⁷⁸². El engaño y la desobediencia manifiestan la superficialidad que no ha permitido que se hayan arraigado los buenos hábitos. Eso se convierte en calor abrasador que vuelve negra a la naturaleza humana⁷⁸³. Esa asociación negativa entre el sol y sus efectos son extraídos probablemente por la exégesis que Gregorio hace del dato escriturístico aportado por los salmos y el profeta Isaías⁷⁸⁴.

De la construcción de esta imagen simbólica se sigue que todo el ser humano, después de la caída se encuentra implicado en las consecuencias de la desobediencia original⁷⁸⁵. Eso sucede de tal manera que también la realidad corporal se ve afectada y recibe los efectos negativos que oscurecen el brillo original de su figura (εἶδος)⁷⁸⁶. De allí que para Gregorio la corporalidad de la naturaleza humana está sujeta a las pasiones y al pecado, o sea, a la experiencia del mal.

⁷⁷⁸ Cf. *In Cant.* II, 50, 11 ss.

⁷⁷⁹ Cf. Orig. *In Cant. Com.* II, 2,3.

⁷⁸⁰ Cf. Meis, «La paradoja del origen...», 261-280.

⁷⁸¹ Cf. *In Cant.* II, 50, 16 ss.

⁷⁸² Cf. *In Cant.* II, 51, 14-52,6.

⁷⁸³ Cf. *In Cant.* II, 51, 14 ss.

⁷⁸⁴ Sal 120, 2.6.28; Is 60,4,49,22; 66,12.20.

⁷⁸⁵ Cf. *In Cant.* II, 54, 7 ss.

⁷⁸⁶ Cf. *In Cant.* II, 53, 7-9.

Para el obispo de Nisa la existencia de la acción del mal (κακόν)⁷⁸⁷ se traduce en una interrupción de la relación con aquello que es bueno, pero que en sí no posee subsistencia propia. Esta idea de Gregorio es recurrente en su pensamiento y expresa claramente su visión sobre el tema⁷⁸⁸. Al respecto una de sus definiciones más contundentes se encuentra en sus *Homilías sobre el Eclesiastés*:

Lo verdaderamente real es el bien sí mismo. Así que, este bien o, mejor dicho, esto que está más allá del bien, es en sí mismo y el que ha dado por sí mismo y continúa dando a las cosas que existen la habilidad de llegar al ser y de permanecer en él. Todo lo que esté fuera del bien es no subsistente, pues todo lo que está fuera de lo real no está en el ser. Ahora bien, como el mal se entiende como lo opuesto a la virtud, y como la virtud perfecta es Dios, el mal está, por lo tanto, fuera de Dios; su naturaleza es concebida no como una cosa que fuera algo en sí mismo, sino como algo que no está en el bien. Para el concepto –fuera del bien– nosotros hemos dado el nombre de mal. El mal y el bien son opuestos en los conceptos igual que el no ser se distingue como opuesto al ser. Cuando, pues, por medio de nuestro propio movimiento soberano nosotros nos hemos apartado del bien, de igual forma que quienes cierran sus ojos a la luz se dice que ven lo oscuro, porque ver la oscuridad es precisamente no ver nada, es entonces cuando a la naturaleza no subsistente del mal le es dado un ser en quienes se han apartado del bien; y el mal existe tan solo por el tiempo que nosotros estamos fuera del bien. Si el movimiento soberano de nuestra voluntad nuevamente se desgarrar a sí mismo de su compañía con lo no subsistente y es injertada en lo real, entonces aquello que no tiene ser más que en mi voluntad no tendrá más ser alguno. Pues no hay mal que subsista fuera de la voluntad libre⁷⁸⁹

En definitiva, para Gregorio no hay pecado de sustancia, con lo cual se opone así a ciertas tendencias gnósticas y marcionistas que propugnaban una entidad ontológica del mal. El mal, según el obispo de Nisa, no tiene una realidad efectiva porque se correría el riesgo de caer en el dualismo maniqueo. La aparente relación dualista entre el bien y el mal es resuelta por el Niseno a partir de la interpretación de la plantación del árbol de la vida en el centro del paraíso en sus *Homilías sobre el Cantar*⁷⁹⁰.

⁷⁸⁷ Cf. A. Mosshammer, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «mal», 583-591.

⁷⁸⁸ Cf. *In Cant.* II, 56,6-11ss.

⁷⁸⁹ *Eccl.* GNO V, 406,7-407,15.

⁷⁹⁰ Cf. *In Cant.* prol., 10-11 y XII, 349-50. Junto a ese primer árbol hay otro con frutos buenos y malos (muerte-vida), o sea dos polos opuestos en tensión y en el *entre* se ubica a Dios. La visión nisena, desde una nueva perspectiva, permite ampliar el centro de observación. Está indicación sugiere un modo de comprensión del pensamiento paradójico. Véase, *supra*, p. 77.

2.1.2. La dramática libertad humana

Para Gregorio la negrura tiene que ver con la realidad del pecado y sus consecuencias para la vida del hombre. Por ello existe para el obispo de Nisa una situación compleja que el ser humano debe atravesar a lo largo de toda su existencia y, dependiendo del modo en que lo realice, podrá salir airoso o no.

En el contexto del fragmento que venimos analizando⁷⁹¹, el Niseno describe la realidad del pecado-mal como una guerra interior en el sujeto humano. Lo hace usando explícitamente la cita paulina de Rom 7,23. La lectura que hace Gregorio de la *Carta a los Romanos* es muy selectiva, rescata los versículos que oponen la ley de la carne a la del Espíritu y deja de lado la oposición entre la ley mosaica y la evangélica. Diseña una enseñanza sobre el pecado, el combate espiritual, la necesidad de morir voluntariamente a este mundo para renacer a una vida nueva en el Espíritu⁷⁹². Esta lucha espiritual caracteriza la condición terrenal de la humanidad, propia de la condición de las túnicas de pieles; se trata de la muerte al pecado que desaparece con la vida beatífica⁷⁹³. Esta doctrina se enmarca en la larga tradición espiritual de la Iglesia antigua de la cual Gregorio también es heredero⁷⁹⁴.

En este lugar que se viene comentando, Gregorio introduce el tema de los vicios (*κακίας*) simbolizándolos como aquellos que capitanean esa batalla. Y los asocia a la imagen de la viña descuidada, a la que relaciona con la pérdida del estado paradisiaco⁷⁹⁵. Por ende el descuido de la viña causa la negrura, o sea, los vicios.

El Niseno, avanzando un poco más, continúa poniendo el centro de la atención en la oscuridad y las tinieblas que envolvieron al primer hombre, ennegreciendo la túnica de piel⁷⁹⁶ pero sin perder jamás la bondad original de la imagen divina que queda intacta aunque escondida a la percepción sensorial. Gregorio asocia análogamente la cuestión de la negrura

⁷⁹¹ Cf. *In Cant.* II,52, 6-53,9.

⁷⁹² Cf. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 187, 191.

⁷⁹³ Cf. *In Cant.* I, 30, 8-13.

⁷⁹⁴ Puede verse sobre el tema: David Brakke, *Demons and the making of the monk: spiritual combat in early Christianity* (Cambridge, Massachusetts, London: University Press, 2006).

⁷⁹⁵ Cf. *In Cant.* II, 57, 19ss.

⁷⁹⁶ Cf. *In Cant.* II, 60, 16 ss.

con la función que tienen las túnicas de pieles⁷⁹⁷. Ellas expresan la mentalidad carnal, los límites de lo material, lo repulsivo de las pasiones y la finitud del mal⁷⁹⁸. Pero a su vez guardan un matiz medicinal dentro del proyecto salvífico. La inclinación al mal y las cualidades de la vida animal allí señaladas no son lo originario de la naturaleza del hombre y, por lo tanto, no pueden persistir eternamente. Se trata de algo extraño a la propia naturaleza humana. Así las túnicas de pieles son un vestido viejo-negro que guarda la posibilidad de ser un vestido nuevo-blanco con la regeneración bautismal. Encierran dentro de su propia negatividad una potencialidad positiva que muestra de esa forma la virtualidad paradójica de la expresión que venimos analizando.

A pesar de que en su *Refutación a Eunomio* el Niseno había afirmado que el alma humana es despojada de la vida divina y el cuerpo es destinado a la disolución como consecuencia de la caída, no se sigue necesariamente un carácter propiamente negativo-pecaminoso de la realidad material corporal⁷⁹⁹. Por el contrario, la realidad del pecado tiene que ver con una dinámica propia de la razón humana que está inserta en toda la extensión de su ser:

Pues el deseo corporal, que es impuro (ῥυπῶσα) y sensual-apasionado (ἐμπαθής), que se asienta en los miembros de la carne como una comitiva de soldados que tiende insidia a nuestro intelecto y lo reduce a esclavo de su querer, arrastrándolo consigo, lo hace enemigo de Dios, como dice el Apóstol cuando afirma que el pensamiento de la carne es enemistad con Dios⁸⁰⁰; de aquí se sigue que el amor de Dios es cualquier cosa que se contrapone al deseo corporal cuando se rige por la debilidad, el relajamiento y la indolencia⁸⁰¹.

El deseo corporal es descrito como impuro y pasional. La pasión tiene que ver con aquello que es desordenado en los miembros de la carne según el esquema paulino que

⁷⁹⁷ Sobre túnicas de pieles véase Daniélou, *Platonisme e théologie mystique...*, 52-65. Véase también, *supra* pp.112-114, 176, *infra*, pp. 289.

⁷⁹⁸ Cf. *Mort.* GNO IX, 55-57.

⁷⁹⁹ Cf. *Ref. Eun.* GNO II, 385, 16-386,3.

⁸⁰⁰ Cf. Rom 8,7.

⁸⁰¹ Cf. *In Cant.* VI, 191, 13-192, 3.

Gregorio parece asumir en este lugar⁸⁰². Para él este binomio impureza-pasión está vinculado la mayoría de las veces a los placeres sexuales.

Una problemática particular adquiere en el pensamiento del Niseno sus afirmaciones sobre la sexualidad asociadas a la caída original y el carácter sexuado del hombre. La pasionalidad carnal tiene una expresividad particular en la sensualidad de la sexualidad y en la división entre hombre y mujer. En algún momento parece prevalecer en su pensamiento una dimensión más negativa en cuanto que la sexualidad funciona para la disolución. Aunque cuerpo y sexualidad parecen entregados a la muerte, estos, sin embargo, prolongan la vida de generación en generación, retardando la parusía. Así puede percibirse una visión pesimista acerca del matrimonio. Para Gregorio el ejercicio de la sexualidad no entra en el plan primitivo de Dios, sino que se agrega como un rescate del pecado y un diseño de misericordia. Todas estas expresiones señaladas tienen su desarrollo propio en su primer tratado ascético: *De virginitate*⁸⁰³. Pero, por otra parte, el Niseno parece adquirir un notable y sereno equilibrio en su pensamiento cuando afirma:

(...) ni el ojo, ni el oído, ni la lengua, ni ningún otro instrumento de nuestros sentidos asegura la continuidad ininterrumpida de nuestra especie (...) son los órganos de la generación los que conservan imperecedera la naturaleza humana. Ellos hacen que la actividad de la muerte, dirigida sin cesar contra nosotros, sea en cierto sentido vago e ineficaz, llenando la naturaleza del vacío de los que faltan con el suplemento de los que vienen⁸⁰⁴.

Gregorio se encarga de rescatar el valor decoroso y bondadoso en que el ser humano viene al mundo contra toda idea doceta⁸⁰⁵ y maniquea⁸⁰⁶. De esa manera el deseo del cuerpo queda asociado con los goces carnales que tergiversan la natural tendencia (ἐπέκτασις) del ser humano hacia el ser divino provocando el efecto contrario que de esto se sigue, una enemistad.

⁸⁰² Cf. Rm 7, 5; 18; 23 y Col 3, 5.

⁸⁰³ Cf. Abineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*, 159-161. Lucas Mateo-Seco, «Masculinidad y feminidad en los Padres griegos del siglo IV», en *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, ed. por Domingo Ramos Lissón et al. (Pamplona: Servicio de Publicaciones, de Universidad de Navarra, 1989): 82-124. Dal Toso, *La nozione di "proairesis"...*, 205-213. Ludlow, *Gregory of Nyssa...*, 166-181.

⁸⁰⁴ *Or. Cat.* XXVIII, 272-275.

⁸⁰⁵ Cf. *Or. Cat.* XXVII, 266-271.

⁸⁰⁶ Cf. *Or. Cat.* VII, 182-187.

La imagen bélica⁸⁰⁷ tiene un matiz dramático al mostrar una rebelión de la voluntad con consecuencias nefastas: la esclavitud, cuando lo propio sería la profundización de la libertad. Allí se inscribe una dinámica que parece tapar toda la bondad propia del hombre e invierte la imagen divina trastocándola en brutalidad:

La peor parte de nuestro ser oculta la mejor. Pues, en efecto, uno entrega toda su actividad espiritual a estas pasiones y fuerza a la razón a ser su esclava; se produce entonces una inversión de la imagen de Dios existente en nosotros hacia la imagen del bruto. Toda nuestra naturaleza es rehecha conforme a este modelo, como si nuestra razón no cultivase más que los principios de las pasiones y las convirtiese en numerosas. Así, el amor a los placeres, al nacer, tuvo su origen en nuestro parecido con los irracionales, pero creció con las maldades humanas hasta el punto de que no se vean unas formas de placer en los animales como la perversa sensualidad de los hombres entregados a los placeres. Así el movimiento hacia la ira tiene afinidad con el mismo movimiento de los animales, pero crece mucho con la fuerza de la razón. De aquí proceden la crueldad, la envidia, la mentira, la insidia, y la hipocresía⁸⁰⁸.

Por esas razones, se entiende el carácter negativo del cuerpo-carne humano desde la metáfora paulina del hombre viejo y su modo de obrar⁸⁰⁹: “vivir en la carne pero no según la carne”⁸¹⁰. Así, entonces, “el pensamiento de la carne se levanta contra el espíritu”⁸¹¹. El deseo corporal coincide con el pensamiento carnal y comprende así todo el campo de los vicios del ser humano⁸¹². Es por ello que para Gregorio la negrura adquirida es fruto de la libre elección del hombre⁸¹³. Por eso se da la contradicción en la misma creatura, no por su naturaleza material-corporal, sino por la mentalidad (pensamiento) carnal-pasional; como bien dice Dal Toso: “La transgresión es pecado de la decisión (προαιρέσεως ἀμαρτία) no del cuerpo y es específica decisión del alma...”⁸¹⁴. En ese sentido puede aplicarse lo que el Niseno dice en *Contra Eunomio*: la pasión es la enfermedad de la *proairesis*⁸¹⁵.

⁸⁰⁷ Cf. *In Cant.* VI, 191, 15 ss.

⁸⁰⁸ *Op. Hom.* 18, PG, 44, 193.

⁸⁰⁹ Cf. *In Cant.* XI, 327-328.

⁸¹⁰ *In Cant.* IV, 134.

⁸¹¹ *In Cant.* X, 298, 5-7.

⁸¹² Cf. *In Cant.* X, 158-159.

⁸¹³ Cf. *In Cant* II, 50, 5-17.

⁸¹⁴ Dal Toso, *La nozione di “proairesis”...*, 201.

⁸¹⁵ Cf. *Eun.* GNO 2, 144-145.

En definitiva la negrura de la corporalidad humana hace referencia a la condición de fragilidad propia del hombre como consecuencia del primer pecado. Por ende, para Gregorio la condición de la sustancia material-corporal no es mala, sino buena. Pero, por otra parte, sí existe una negrura que tiene que ver con la opción de la libertad de optar por el mal y sus consecuencias: los vicios y los placeres desordenados. Pero eso no es una cuestión de la corporalidad, sino de la mentalidad según lo expresa la reflexión del obispo de Nisa.

2.2. La hermosura

Luego de haber analizado el polo de la negrura que caracteriza la tensión del sujeto antropológico es necesario que ahora nos detengamos en el polo opuesto, la hermosura. Gregorio señala la belleza desde la consideración de la creatura humana, el arquetipo divino y la experiencia del amor entre ambos. La consideración estética del Niseno no es una simple reflexión de ocasión, sino que supone la profundización metafísica de los trascendentales del ser y su confluencia con el dato bíblico. De esa manera, esta perspectiva se convierte en una auténtica estética teológica que permite dar un paso de mayor profundización en el pensamiento de Gregorio. Al respecto es digno de destacar lo que Capboscq dice: “(...) es en el sobreabundante corazón de la Trinidad que adquiere sentido la incesante dinámica de la Esposa, la más escindible y a la vez irreductible policromía de la belleza de la misma, y su honda identidad como esposa.”⁸¹⁶

⁸¹⁶ Capboscq, *El bien siempre mayor...*, 125.

2.2.1. La belleza de la creatura humana

Gregorio afirma que la negrura del pecado original ha deformado y ocultado el brillo propio del cuerpo, o sea, su hermosura⁸¹⁷. Por su parte, Orígenes para explicar la expresión *nigra sum sed formosa* colocó primero la relación entre el único reino (las tiendas de Salomón) y las múltiples Iglesias (negras como las tiendas de Cedar) extendidas por el universo, pero también introdujo de pasada la cuestión del alma que se hace bella por la penitencia y deja atrás la negrura de sus numerosos pecados⁸¹⁸. Por ello, para el Niseno la belleza se identifica con esa cualidad brillante que posee la naturaleza humana originalmente:

Esta doctrina (δόγμα) hemos aprendido de la maestra: que la naturaleza humana fue hecha originalmente (γένεσι) imagen (ἀπεικόνισμα) de la verdadera luz, resplandeciente por su semejanza (ὁμοιότητι) con la belleza del arquetipo (ἀρχετύπου κάλλους) lejos del carácter tenebroso; pero la tentación, arrojando un ardiente calor por medio del engaño, expulsó al primer germen todavía imperfecto y carente de raíces (...) secándose inmediatamente la verde y fecunda imagen (εἶδος) por la desobediencia la hizo negra por el calor⁸¹⁹.

El párrafo comienza afirmando que se trata de una doctrina recibida (δόγμα). A través de esa forma literaria el autor quiere señalar que se trata de una enseñanza que resume la fe y la ubica así en la línea de la tradición eclesial⁸²⁰. Con ese enunciado el autor nos pone frente a uno de los nervios de su pensamiento antropológico⁸²¹: la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26)⁸²². El mismo tópico es un tema fundamental en la teología patristica⁸²³. La cuestión de la imagen y semejanza divina en el obispo de Nisa ha sido

⁸¹⁷ Cf. *In Cant.* II, 52,6-53,9.

⁸¹⁸ Cf. *Com. Cant.* II, 1, 55-56.

⁸¹⁹ *In Cant.* II, 51, 10-19

⁸²⁰ Cf. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología...*, nota 46, pag 186.

⁸²¹ Cf. Roger Leys, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine* (París: Desclée de Brouwer, 1951): 60.

⁸²² Ese será el tema fundamental en el *De Hominis Opificio* donde el Niseno se propone continuar con la labor emprendida por su hermano Basilio en el *Hexameron* (cf. *Op. Hom.* Prol. PG, 44, 125). En la obra señalada, él intentó muy acertadamente una articulación coherente entre el dato bíblico, filosófico y científico. Sobre esta obra del Niseno puede consultarse: G. Maturi, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Op Hom (de hominis opificio)», 681-683. Bruno Salmona, *Il progetto di Dio sull'uomo: analisi del De Hominis Opificio di Gregorio de Nissa* (Roma: Teresianum, 1981), 343-376.

⁸²³ Cf. Régis Bernard, *L'Image de Dieu d'après saint Athanase* (Paris: Aubier, 1952). Henri Crouzel, *Theologie de l'Image de Dieu chez Origène*, (Paris: Aubier, 1956). Hamman, *L'Image de Dieu*.

estudiada ampliamente⁸²⁴. Ella es heredera, en alguna manera, de la tradición platónica pero adquiere nuevo dinamismo, ya que no es simplemente una copia de inferior estatuto ontológico que la idea, según Platón, sino que más bien, influenciada por Filón, incorpora la noción de participación del *logos*, *cosmos* y el *nous* humano. Este concepto, al ser incorporado por la reflexión judeo-cristiana, fue modificado sustancialmente. Siguiendo la línea filoniana, para Gregorio designa una verdadera comunión de naturaleza. Como bien lo hace notar Daniélou se trata de una relación pura de origen en la igualdad perfecta de naturaleza, proveyendo así un sentido novedoso al dogma trinitario⁸²⁵. Por esa razón se constituye en un verdadero argumento teológico que permite concatenar la inmanencia trinitaria con la creación del hombre como imagen y semejanza de la Trinidad y la redención como restauración de la imagen. De esta manera el concepto de *imago Dei* asume el esquema *exitus-reditus* o ἀρχή-τέλος⁸²⁶.

El concepto niseno de participación en la imagen expresa un doble realismo simultáneo como presencia y como signo. No consiste simplemente en una mera representación externa de la realidad representada, sino que supone una participación intrínseca de las propiedades del arquetipo. Entonces la imagen no es simplemente la remisión a una realidad superior, sino que ella misma posee esa realidad en sí misma⁸²⁷. De esa manera el real carácter icónico del hombre permite descubrir un auténtico parentesco (συγγένεια) que se convierte en el fundamento del deseo del hombre por Dios⁸²⁸. Ese mismo deseo alcanza uno de los niveles más fuertes de expresividad, incluso cargados de erotismo, hasta tal punto que es denominado “amor impasible y feliz”⁸²⁹. El desarrollo del tema de la imagen alcanza su punto máximo y más acabado en la reflexión de las últimas obras espirituales de Gregorio (*De Perfectione*), en donde presenta la finalidad última a la que está

⁸²⁴ Cf. Balthasar, *Présence et pensée...* Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...* Giulio Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «imagen (eikon)», 522-528. Anca Vasiliu, *Eikon. L'image dans le discours des trois Cappadociens* (Paris: PUF, 2010).

⁸²⁵ Cf. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 52-53.

⁸²⁶ Véase, *supra*, p. 18ss.

⁸²⁷ Cf. García Cuadrado, «La idea unitaria del hombre...», 15.

⁸²⁸ Cf. Mateo-Seco, «Imágenes de la Imagen...», 678.

⁸²⁹ *Inst.*, GNO VIII/I, 40.

llamado el hombre: ser en Cristo imagen de la Imagen y junto con ello todo un programa de vida⁸³⁰.

2.2.2. La belleza del arquetipo divino

En el *In Cant.*, así como en sus principales obras antropológicas, Gregorio expresa la dinámica de la doctrina de la imagen utilizando la imagen del resplandor que brilla en la semejanza del sujeto antropológico⁸³¹. Se trata, entonces, así de la participación de la belleza del arquetipo divino (ἀρχετύπου κάλλους)⁸³². La imagen sugerida a partir del brillo-resplandor nos remite al tema de la luz⁸³³ que simboliza la misma naturaleza divina conjuntamente con sus atributos que resplandecen en la naturaleza original del hombre⁸³⁴. En esa semejanza se encuentran contenidos ciertos rasgos que caracterizan la belleza divina, ya que en ella está enumerado todo lo que caracteriza a la divinidad: la potencia (δύναμις)⁸³⁵, la beatitud (μακαριότης)⁸³⁶, la incorruptibilidad (ἀφθαρσία)⁸³⁷, la impasibilidad (ἀπάθεια)⁸³⁸, pureza (καθαρότης)⁸³⁹.

Para el obispo de Nisa la belleza del arquetipo divino se traduce teológicamente en δόξα, que irrumpe desde el seno trinitario a partir de la pureza divina en la paradoja virginal⁸⁴⁰. Como bien lo dice Meis: “Gregorio describe esta gloria del arquetipo desde diversos ángulos de modo bastante propio. Con una aproximación, tal vez atrevida e inusual, pero sin duda, obvia...”⁸⁴¹. La δόξα en el pensamiento niseno está siempre asociada a la persona del Espíritu Santo⁸⁴². En alguna medida recuerda la concepción ireneana acerca del

⁸³⁰ Cf. *Perf.* GNO VIII/I, 194-196.

⁸³¹ Cf. *In Cant.* IV, 102,1-3; XV, 447,15-448, 2; *Op. Hom.* PG 44, 136 D-137C; *Or. Cat.* VI, 170-183.

⁸³² Ver también *In Cant.* V, 150, 18; IX, 293,10. Sobre distintas opiniones sobre el tema puede verse Capboscq, *El bien siempre mayor...*, 92-93.

⁸³³ Véase, *supra*, p.106 ss.

⁸³⁴ Cf. *In Cant.* V, 151, 13-14.

⁸³⁵ Cf. *In Cant.* XV, 448, 7.

⁸³⁶ Cf. *In Cant.* XV, 448, 7.

⁸³⁷ Cf. *In Cant.* XV, 448, 8.

⁸³⁸ Cf. *Op. Hom.* PG 44,137B.

⁸³⁹ Cf. *Op. Hom.* PG 44,137B.

⁸⁴⁰ Cf. *Virg.* 2, GNO VIII, 253.

⁸⁴¹ Meis, *Antropología Teológica*, 397.

⁸⁴² Véase, *infra*, p. 276.

Espíritu divino que adorna⁸⁴³. Si bien es cierto que el Lugdunense lo explicita en la actividad trinitaria *ad extra*, y no como Gregorio que lo hace *ad intra*, no deja de llamar la atención que el verbo (adorna) referido para cualificar la acción del Espíritu Santo tenga que ver con una acción artística y, por lo tanto, esté así ligado a lo estético. La afirmación de la belleza arquetípica tiene que ver en la mente del Capadocio con un aspecto fundamentalmente pneumatológico. De esa manera el pensamiento de Gregorio supone una dimensión asombrosamente contemplativa del misterio divino que permite acercarse así a una experiencia que se traduce en una estética teológica.

En definitiva, Dios y el hombre comparten los mismos atributos. Se diferencian, sin embargo, por el modo en que los poseen, uno de manera infinita y el otro, de manera finita⁸⁴⁴. Hay una distancia infinita entre uno y otro, entre la imagen y su semejanza, pero simultáneamente existe una profunda cercanía dada por la relación de parentesco que el Niseno señala como un vínculo constitutivo (συγγενής)⁸⁴⁵. Entonces aparece nuevamente el característico tema paradójico propio del autor, y lo hace como constitutivo de la vinculación entre el creador y su creatura. De esa manera Gregorio puede mostrar una relación (vínculo creador-creatura) bien particular e íntima que la distingue del resto de la creación. Existe una oposición infinito - finito y a la vez se constata una relación que los emparenta directamente. Entonces se trata de un vínculo paradójico que suscita el deseo mutuo de correspondencia amorosa en el interior de ese misterio deslumbrante. Este impulso es el fundamento de la dinámica amatorio-esponsal que el obispo de Nisa desarrolla en su *In Cant*. De esa manera el creador está escondido en la creatura y en ella refleja la luz creadora a través de toda su realidad corporal-espiritual. En eso consiste la mayor grandeza del ser humano y su supremacía en el concierto de toda la creación⁸⁴⁶.

⁸⁴³ Cf. Iren. *Adv. haer.* IV, 20, 1-2.

⁸⁴⁴ Cf. *Op. Hom.* 16 PG 44, 184 C-D.

⁸⁴⁵ Cf. *Or. Cat.* V, 164-165.

⁸⁴⁶ Con respecto a esta consideración de la supremacía de la belleza del hombre puede verse *In Cant.* XII, 347,18-348, 2.

2.2.3. La belleza del amor

Gregorio, teniendo en cuenta la temática propiamente esponsal del poema bíblico que comenta, puede focalizar la belleza de la relación de amor entre los protagonistas del *In Cant*. El vínculo esponsal-amoroso para el Niseno supone un vínculo creacional-sacramental que lo constituye de manera real y no de manera metafórica. La admiración del amado por su amada pone de manifiesto la más alta estima de una experiencia de amor auténtico:

Cuida de ti misma (πρόσεχε σεαυτῆ), dice la Palabra. Esta es la salvaguardia segura de los bienes. Conoce cuánto más (γνώθι πόσον) que a cualquier otra creatura te honra (τετίμησαι) el Creador, mirando en lo que te conviertes porque tu imitas a aquel que brilla en ti por medio del reflejo del rayo proveniente de tu pureza. No fueron hechos a imagen de Dios (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) ni el cielo, ni la luna, ni el sol, ni la belleza de los astros, ni cosa alguna de cuanto vemos en el mundo. Solo tú eres imagen de la naturaleza que sobrepasa toda inteligencia, semejante a la belleza incorruptible, impronta de la verdadera divinidad, receptáculo (δοχεῖον) de la vida bienaventurada, huella de la luz verdadera⁸⁴⁷.

El enfático γνώθι πόσον es un recurso utilizado aquí para llamar la atención sobre una perspectiva particular. Se trata de un eco de la expresión usada en *In Cant*. II, 67, 8-10 que comenta lo dicho en Ct 1,8: “Si no te has conocido a ti misma (ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν), bella entre las mujeres, sal tras las huellas de los rebaños y pastorea a tus niños en las tiendas de los pastores”. La expresión γνώθι σεαυτήν es extraída del clásico oráculo délfico, rescatado también en la tradición judeocristiana⁸⁴⁸. Al sustituir el acusativo σεαυτόν por el adverbio de cantidad πόσον está sugiriendo una actitud de admiración gozosa frente a la magnitud del

⁸⁴⁷ *In Cant*. II, 67, 17-68, 10.

⁸⁴⁸ En Dt 15 9 de los LXX aparece ‘πρόσεχε σεαυτῶ’, traduciendo el imperativo del verbo *shamar*: “presta atención”, “cuidate”, utilizado principalmente para señalar la observancia y respeto por las leyes divinas. Su sentido ha sido señalado por Filón y por Clemente. Orígenes en su Comentario al Cantar y sus *Homilías sobre Cantar* resalta el valor del conocimiento de la propia alma para evitar así los peligros de su desconocimiento. Gregorio Taumaturgo subraya que la sentencia estudiada es una de las más elocuentes del maestro alejandrino porque a través del conocimiento de sí mismo se puede alcanzar el reflejo de lo divino en sí. Por su lado Basilio Magno en su homilía *In illud: Attende tibi ipsi*, en la línea origeniana pone la importancia del conocimiento personal para el discernimiento de todo lo dañino para la vida moral. (Cf. Francisco Bastitta Harriet, «“Si no te conoces, bella entre las mujeres”: el cuidado de sí mismo en Orígenes y los Capadocios» en *Patrística, Biblia y Teología. Caminos de diálogo*, ed. por José Carlos Caamaño y Hernán Giudice (Buenos Aires: Ágape, 2017), 83-88.

don sin igual poseído por la humanidad. Se quiere destacar la honra (τετίμησαι) que el hacedor tiene por la obra de sus manos. El verbo τιμάω en su campo semántico por un lado, en voz activa: expresa la honra por una alta valoración y estima que alguien brinda a una persona u objeto considerado; por otro lado, en voz pasiva: significa ser estimado u honrado por alguna razón. En el caso que analizamos, la honra no es una evaluación externa, sino una expresión de aprecio que exterioriza el vínculo relacional de una auténtica experiencia de amor (sentido pasivo de la expresión)⁸⁴⁹. La experiencia originaria del amor creador es la base que permite al Capadocio afirmar el principio de que todo el ser humano ha sido enriquecido con todos los dones divinos⁸⁵⁰. Ya lo había dicho en la *Gran Catequesis*: “No por alguna necesidad le ha llevado formar al hombre, sino que ha producido el nacimiento de tal criatura por sobreabundancia de amor (ἀγάπης περιουσία)”⁸⁵¹. Antes que el filosófico término ἀγαθότης, el obispo de Nisa prefiere usar ἀγάπη que es de mayor raigambre bíblica⁸⁵². Gregorio descubre en el seno de la vida trinitaria el misterio mismo del amor que define la vida sobrenatural. Esa vida es conocimiento mutuo de las personas divinas que se constituyen en belleza por naturaleza y de allí se sigue que este conocimiento sea digno de amor. De esa manera se descubre un circuito cerrado entre amor, belleza y conocimiento. Así el conocimiento no es simplemente una acción gnoseológica, sino una experiencia estética sublime que expresa la misma naturaleza divina y sus relaciones. Estas no se acaban y son infinitas, ya que no se agotan por la saciedad. Al contrario se resalta y se pone la cuestión del deseo en el misterio de la naturaleza divina. Para Gregorio, el ἀγάπη es un amor que desea⁸⁵³. De esa manera el Niseno muestra la activa e intensa vida de la caridad divina. Así al preferir el término escriturístico ubica el acto creador y su respectiva relación en el nivel más alto del amor. Por esa razón la constitución de la belleza originaria es χάρις, de modo que la naturaleza humana no puede ser entendida como separada de Dios: “... insufló en el barro la

⁸⁴⁹ Sobre la cuestión del amor puede verse Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 211ss. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «amor»..., 73-82.

⁸⁵⁰ Cf. *In Cant.* II, 54, 5-6.

⁸⁵¹ *Or. Cat.* V, 162-163.

⁸⁵² Cf. Grégoire de Nysse, *Discourse Catéchétique*, 163.

⁸⁵³ Cf. Anders Nygren, *Êros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (Paris: Aubier, 1952), 225ss.

vida por medio de su propio aliento con el fin de que lo terreno fuese levantado juntamente con lo divino y la misma gracia (χάρις) llegase a toda criatura con igual honor”⁸⁵⁴.

La toma de conciencia por parte del sujeto antropológico hace caer en la cuenta de un principio constitutivo fundamental (κατὰ φύσιν) desde la perspectiva relacional con la Trinidad a la manera de lo que puede denominarse una gracia connatural, gracia del origen, primera o primitiva⁸⁵⁵.

Por otra parte, el obispo de Nisa, al usar la expresión receptáculo (δοχεῖον)⁸⁵⁶, está queriendo expresar que aquel que es incontenible por naturaleza es contenido en la naturaleza humana. Eso significa, por una parte, una presencia desproporcionada de lo divino (que sobrepasa toda inteligencia) en lo humano. Por otra, se puede observar una mutua compenetración aludida en las palabras “huella”, “impronta”, “imagen”. Estas señalan una cierta dependencia vincular entre el rastro pasivo dejado en el objeto y el influjo activo ejercitado por el operante de la acción. Por otro lado, el concepto de contención supone también que existe una extensión. Si hay extensión es porque hay cuerpo. Entonces la corporalidad aparece como espacio continente de esta desproporcionada presencia. Por lo tanto esta expresión en donde los opuestos se encuentran entrelazados entre sí realza la paradoja de la dimensión corporal.

En definitiva, la belleza del vínculo amoroso entre el amado y la amada supone una experiencia auténticamente real, que posee una riqueza de alto contenido antropológico y teológico, lo cual se puede percibir sobre todo en el don de la gracia. Por otra parte muestra también la capacidad que posee la corporalidad de constituirse como continente de la belleza relacional entre el esposo y la esposa. De esa forma la belleza aparece como una realidad metafísico-teológica que es capaz de expresar admirablemente el *imago Dei* reflejada en el sujeto creado que mantiene su vínculo a partir de la belleza de la relación amorosa con la belleza trascendental del ser del arquetipo divino.

⁸⁵⁴ *Or. Cat.* VI, 174-175.

⁸⁵⁵ Cf. Meis, *Antropología teológica*, 750.

⁸⁵⁶ Cf. *In Cant.* II, 68, 7; XIII, 388, 22, 391,2.

2.3. La pavorosa belleza corporal

Gregorio da un paso más en su reflexión estético-teológica. Toda la belleza expresada en el vínculo relacional entre lo creado y lo increado guarda una fuerte tensión opositora que se manifiesta a través de la realidad de la belleza de la corporalidad:

Parece (ἔοικε) que la belleza de Dios (θεῖον κάλλος) posee su atractivo en el hecho de ser temible (φοβερόν), por provenir de aquello que es lo opuesto (ἐναντίων) a la belleza corpórea (σωματικῶ κάλλει). En efecto, aquello que es agradable y dulce a la vista atrae nuestro deseo, e igualmente lo atrae aquello que es inmune de toda pasión temible e irascible. En vez, aquella belleza pura es una virilidad temible (φοβερά) y asombrosa (κατάπληκτος)⁸⁵⁷.

El obispo niseno, al introducir una nueva oración con el verbo ἔοικε, está tomando distancia de la interpretación literal-material que inmediatamente precedía a dicha proposición para profundizar en el sentido mismo del texto y adentrarse en su sentido espiritual⁸⁵⁸.

A primera vista parece inconcebible que algo caracterizado por el miedo-temor (φοβερά) pueda guardar un carácter atrayente. Esa descripción está más cercana a la experiencia del mal, caracterizada por lo pasionalmente irascible y, por ende, provocador del miedo, que a una experiencia de bondad. No obstante, posee una cualidad atractiva, que se constituye aparentemente en oposición a la realidad de la belleza corporal al modo de dos términos iguales que se comparan entre sí. Se muestra así una tensión contraria entre lo divino-espiritual y lo material-corporal. Esta afirmación puede ser concebida porque los términos de la comparación guardan una gran desproporción entre sí: distinta es la naturaleza del creador y la de la creatura.

Pero, por otro lado, es significativo que Gregorio ponga en la polaridad señalada “lo opuesto” (ἐναντίων) lo que genere la atracción. De alguna manera deja entrever cierta negatividad contenida en el ser divino. Dato no menor, ya que de esa manera puede estar señalando un aspecto que no propiamente sea asociado al mal en sí mismo (pecado), sino a

⁸⁵⁷ *In Cant.* VI, 191, 7-12.

⁸⁵⁸ Cf. *In Cant.* VI, 190, 15-18.

lo que se lo liga indirectamente, expresado a través del carácter de lo pasional, ya que el deseo posee en su estructura propia una dimensión totalmente apasionada y el deseo tiene que ver con el eros del *ἀγάπη* intensificado ⁸⁵⁹. Simultáneamente al suscitar extrañeza y rechazo también causa admiración y atracción. Es justamente esa la estructura paradójica de la realidad que le gusta resaltar al Niseno. Si bien es cierto que la construcción lingüístico-retórica favorece tales expresiones, se percibe un nivel más profundo desde lo metafísico y teológico. Es una fina insinuación de la estructura paradójica del ser divino (que en realidad es uno de los puntos de partida del pensamiento gregoriano cuando plantea el tema de la paradoja en el seno trinitario)⁸⁶⁰. Pero Gregorio no entra en mayores detalles de lo mismo. Quizás porque de acuerdo a los criterios del apofatismo de la época es más lo que no se pueda decir acerca de lo divino que lo que se puede expresar. Esa belleza terrible de lo divino tiene que ver con aquella experiencia de la trascendencia que la creatura humana realiza al percibir la grandeza ilimitada desde la impotente pequeñez del propio ser. Los términos *φοβερὰ* y *κατάπληξις* atestiguan ese carácter señalado mostrando elementos propios de la experiencia mística. La *Homilía VI* del *Cantar*, en la que se encuentra enclavado el pasaje que se viene analizando, manifiesta uno de los momentos cúlmenes de la actividad espiritual luego de varias ascensiones: el desposorio espiritual acompañado del entorno simbólico de la noche y tinieblas⁸⁶¹. Allí Gregorio rescata la experiencia vivida por Moisés. Paralelamente en su *Vit. Moys.* I, 43-45 hace una descripción más detallada de esa experiencia asociada al temor sagrado. En su obra sobre el camino hacia la perfección de la virtud se describe más explícita

⁸⁵⁹ Cf. *In Cant.* XIII, 383, 9.

⁸⁶⁰ Véase, *supra*, 80.

⁸⁶¹ Cf. *In Cant.* VI, 181, 4 ss.. La imagen de la tiniebla luminosa es quizás una de los símbolos más llamativos de la obra nisena, hasta tal punto que la han denominado mística de la tiniebla. En ese sentido Daniélou y Andía aplican el concepto a nociones de inaccesibilidad e incognoscibilidad. Sin embargo Pachas Zapata, *El misterio de Dios...*, 157, realiza una crítica a dicha postura que compartimos: “En Gregorio la imagen de tiniebla puede aludir tanto a la condición existencial del hombre marcada por el pecado (...) como a la trascendencia de Dios sobre el hombre (...). en el segundo caso se trata de una tiniebla que rodea a Dios y tiene un carácter luminoso, pues no es tiniebla, sino luz, y la tiniebla en cuanto efecto, opaca la visión del hombre por causa de la trascendencia divina. En otras palabras, la tiniebla es una especie de ceguera que se produce en los ojos del hombre por causa del exceso de luz que es Dios. Dentro de la doctrina de Gregorio, preferimos interpretar esta tiniebla no en términos negativos, sino más bien como una invitación a seguir creciendo en el misterio, pues lo decisivo no es lo incomprendible de Dios, sino la participación que el hombre tiene de Él.”

y significativamente una vía mistagógica que va introduciendo en la *teognosia* (conocimiento místico)⁸⁶². Por ende, en Gregorio, las cuestiones señaladas, quedan asociadas intrínseca e integralmente a la experiencia espiritual y gnoseológica que se transforma en teología.

Gregorio no duda en destacar la oposición metafísica de las dos naturalezas consideradas. Se encarga, sin embargo, de insistir también en su cercanía a partir de la noción de *imago Dei* por la presencia de la belleza.

Así mismo el Niseno realza los caracteres estéticos propios del *eidos* humano. La hermosura divina fue grabada originalmente en la naturaleza humana⁸⁶³, por lo tanto, en su corporalidad. El hombre por su hermosura es superior a todas las cosas⁸⁶⁴. La naturaleza humana es la mayor perfección realizada por Dios en los orígenes⁸⁶⁵. En varias citas del *In Cant.* Gregorio ensalza la hermosura física de la esposa: su boca⁸⁶⁶, sus dientes⁸⁶⁷, los labios⁸⁶⁸, su rostro⁸⁶⁹, el cuello⁸⁷⁰ y también cuando hace referencia a su encanto corporal considerado en su conjunto⁸⁷¹.

Para Gregorio hay un doble ámbito de la belleza divina: por un lado, el que tiene que ver con la naturaleza divina, y, por otro, lo que se dice del esposo, o sea, Cristo⁸⁷². La belleza del esposo se deja ver en su carne a través de su manifestación económica⁸⁷³ y también en su esposa, la Iglesia⁸⁷⁴. Para el obispo de Nisa existe un contracambio (*ἀντίδοσις*) entre los dos protagonistas del hecho sponsal⁸⁷⁵ que permite captar elogiosamente la realidad de la belleza tanto en uno como en el otro por la realidad de la participación mutua del amor y la

⁸⁶² Cf. *Vit. Moys.* II, 11, 6; 152,6; 167, 9. Puede verse : Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 189.

⁸⁶³ Cf. *In Cant.* V, 150, 10-13.

⁸⁶⁴ Cf. *In Cant.* XII, 347, 20.

⁸⁶⁵ Cf. *In Cant.* XV, 457 21 ss.

⁸⁶⁶ Cf. *In Cant.* VII, 229, 21-23.

⁸⁶⁷ Cf. *In Cant.* VII, 224, 17-20.

⁸⁶⁸ Cf. *In Cant.* VII, 228, 8-9.

⁸⁶⁹ Cf. *In Cant.* VII, 229, 21-230, 10.

⁸⁷⁰ Cf. *In Cant.* VII, 238, 2-3.

⁸⁷¹ Cf. *In Cant.* VI, 187, 16.

⁸⁷² Cf. *In Cant.* VIII, 252, 3-5; 256, 9-12; XIV, 416, 5-9; 419, 19-20; 420, 2-3; 423, 14-15.

⁸⁷³ Cf. *In Cant.* IV, 106, 20-107, 8; VIII, 254, 10-15; XI, 338, 1-339, 4.

⁸⁷⁴ Cf. *In Cant.* VIII, 254, 10-255, 17; 256, 9-12; XIII, 385, 22-386, 17; 391, 6-392,1; XIV, 404, 15-19; 419, 11-420, 5; 421, 3-4). Véase, *infra*, p. 263.

⁸⁷⁵ Cf. *In Cant.* IX, 264, 3-8; 265, 9-12.

libertad. Esta se encamina en cuanto que es decisión (προαίρεσις) por la virtud, o sea, hay una participación o intercambio real entre uno y otro de los opuestos amatorios.

La belleza divina no hace referencia a lo físico y exterior que pudiera entenderse como opuesta a la belleza corpórea, como si se pretendiera desvirtuar el valor de lo corpóreo. Se trata de un encanto diferente. Si bien es cierto que se destaca la belleza creacional-corporal⁸⁷⁶ en donde se encuentra operante Dios, la belleza divina la supera infinitamente⁸⁷⁷. La belleza visible es camino hacia la belleza invisible⁸⁷⁸.

Entonces, el *pulchrum* posee una cualidad atractiva que es, al mismo tiempo, pavorosa. Esto es posible en cuanto se supone la experiencia mística del temor de Dios como majestad imponente. Por su grande y bondadoso ánimo, atrae la dulzura de su amabilidad, pero también atemoriza porque pone en movimiento el deseo. Nuevamente dos términos que aparentemente se oponen se encuentran entrelazados para tratar de describir el trascendente y espiritual ser divino y su vinculación con el inmanente y material ser humano. En ese sentido se puede afirmar que la corporalidad guarda una pavorosa belleza paradójica.

En definitiva, la tensión de la corporalidad, antropológicamente considerada, supone un drama teológico-existencial entre el sujeto divino y el humano. Gregorio establece así un vínculo paradójico entre lo increado y lo creado. Así la oposición metafísica entre las dos naturalezas muestra cierta distancia ontológica, pero, a la vez, encuentra cercanía a través de la participación en la de *imago Dei*. Esta consideración pone en evidencia una experiencia místico-ontológica de la trascendencia vivida por la creatura humana al descubrir la grandeza ilimitada en la pequeñez de su propio ser. Y en este dinamismo la corporalidad aparece como receptáculo continente y facilitador de la experiencia del amor y la libertad que habilita un desarrollo hacia la virtud.

Con estos elementos expuestos es posible dar otro paso en el desarrollo temático que permite ahondar justamente en el otro aspecto que Gregorio asigna a la esposa, o sea, la tensión de la corporalidad eclesial.

⁸⁷⁶ Cf. *In Cant.* XI, 334, 3.

⁸⁷⁷ Cf. *In Cant.* XI, 334, 7 ss.

⁸⁷⁸ Cf. *In Cant.* XIII, 385, 22 ss.

3. La tensión de la corporalidad eclesial

El Niseno escoge un símbolo novedoso para expresar la realidad teológica de la corporalidad eclesial: la procesión de una litera real. Para ello tiene en cuenta la dimensión cósmica y antropológica que fundamentan y conforman dicha imagen. El sujeto eclesial aparece configurado como un receptáculo paradójal y con un dinamismo particular: divinización, purificación e impasibilidad. De esa manera muestra la realidad del simbolismo procesional. En ese sentido la Iglesia aparece como portadora de dicho movimiento.

Gregorio, al comentar *In Cant.* II, 52, 6 ss., cita el texto de Isaías que describe la constitución de la Iglesia desde un movimiento tensional que experimenta la esposa. Dicha tensión se da por el daño realizado por la carne (pisoteada) y lo que debe ser levantado sobre el cuerpo. Lo de abajo tiene que ver con lo terrenal y lo de arriba con lo celestial como extremos entre los cuales se da un movimiento ascensional que supone la acción conducente y elevante de Dios. De esa forma, en la misma corporalidad humana se verifica una polaridad entre dos elementos que resultan ser semejantes en su materialidad, lo carnal-corporal, pero que se distancian en su comprensión conceptual. Así, lo primero se refiere al pecado y lo segundo al elemento corporal sustancial, pero que van juntos en el mismo sujeto.

Teniendo en cuenta el valor cósmico-antropológico que está por detrás de lo eclesiológico y lo atraviesa permanentemente según la concepción nisena es que puede verificarse así una tensión propia en la corporalidad eclesial.

3.1 La constitución de la Iglesia

El obispo de Nisa encuentra el comienzo de la Iglesia señalado de manera profética en el Antiguo Testamento. Lo hace a partir de la interpretación que realiza de Is 49, 22; 60, 4; 66, 12.20-22 en *In Cant.* II, 52, 6-53, 9. Allí el uso de προφητεύω manifiesta el carácter anticipador y conectivo de algo del pasado con algo del futuro que ya ha sucedido. De esa manera al señalar ese modo prefigurador permite establecer una profunda relación entre los dos testamentos, preocupación permanente de la exégesis patristica especialmente contra Marción y los Gnósticos.

El Capadocio, fiel a su concepción exegética, busca siempre establecer un hilo conductor de los acontecimientos en la historia de la salvación a través de la *θεωρία* y la *ἀκολουθία*⁸⁷⁹. De esa forma desentraña el sentido oculto de una acción del pasado que mantiene una profunda significación espiritual cuando es considerada desde el acontecimiento neotestamentario. En este caso la aplicación se realiza a la constitución eclesial. De hecho el término *κατάστασις*⁸⁸⁰ con el cual alude a ella mantiene un matiz que refiere al establecimiento de una nueva realidad que, de por sí, tiene su propia densidad visible y orgánica. Por esto se puede decir que junto a la dimensión espiritual también se halla la dimensión institucional. A su vez, en la novedad del hecho acontecido se muestra su sentido de utilidad-provecho (*ὠφέλεια*), cuando se señala su dinamismo posibilitador de la vida virtuosa y de la deificación.

Entonces Gregorio, de acuerdo con su hermenéutica simbólica, encuentra un novedoso *typos* eclesiológico-veterotestamentario en la procesión de la litera real⁸⁸¹ que alcanza su culmen en el acontecimiento neotestamentario de la encarnación y sus múltiples consecuencias teológicas.

Por otra parte, cuando Gregorio se refiere a la constitución del sujeto eclesial se descubren dos presupuestos implícitos en su reflexión eclesiológica que se convierten en su sustrato y formato: lo cósmico-eclesial y lo antropológico-cósmico. Con estos elementos por detrás y de manera más explícita, Gregorio encuentra en el símbolo de la litera una imagen peculiar y dinámica de la realidad de la Iglesia.

3.1.1 Lo cósmico-eclesial

Para el obispo de Nisa el sujeto eclesial posee un carácter universal-pneumático de presencia cósmica, ya que la Iglesia se encuentra extendida por todo el mundo como el perfume del evangelio que se extendió por toda la casa⁸⁸². De esa manera lo eclesiológico

⁸⁷⁹ Cf. Daniélou, *L' être et le temps...*, 1-17.

⁸⁸⁰ Cf. *In Cant.* II, 52, 6

⁸⁸¹ Cf. *In Cant.* II, 52, 7. 9. 17.

⁸⁸² Cf. *In Cant.* III, 92, 11-93, 9.

entra en una perspectiva cósmica que mira a lo individual-eclesial relacionado con el todo del mundo. Por otra parte, Gregorio explicita que en la creación del mundo hay un elemento eclesial inherente que alcanza su manifestación con la constitución de la Iglesia, ya que ella se convierte en una nueva creación⁸⁸³:

(...) incluso la realidad invisible de Él, es comprendida en la creación, se manifiesta por medio de la disposición de aquel mundo que es la Iglesia (διὰ τῆς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κόσμου κατασκευῆς). La creación del mundo (κόσμου κτίσις) en efecto, es la constitución de la Iglesia (ἐκκλησίας κατασκευή) (...) Lo más maravilloso (θαυμαστόν) no es que la masa de estrellas sea contada y nombrada por Dios en esta nueva creación (καινῆς κτίσεως), sino que lo paradójico (παράδοξον) es que no son una masa estelar creada de manera irracional (δημιουργεῖται) sino que en ella el Logos ha creado una multitud de soles que son las buenas obras de los justos que iluminan el mundo entero (...) Del mismo modo que observa este nuevo mundo de la creación según la Iglesia ve en eso a aquel que es y que ha devenido todo en todos (ἐν αὐτῷ τὸν πάντα ἐν πᾶσιν ὄντα)⁸⁸⁴.

Este acontecimiento es colocado en el orden de la manifestación económica que en la teología nisena está ligado al hecho de la encarnación⁸⁸⁵. Gregorio realiza aquí una transposición analógica de un elemento cristológico al eclesiológico con una gran resonancia cósmica.

Gregorio habla del ἐκκλησιαστικοῦ κόσμου⁸⁸⁶ (*In Cant.* 384, 19-21) y en la construcción semántica del texto aludido aclara el contenido de esta expresión. Para ello utiliza una frase redactada en paralelo entre la creación del mundo y la constitución de la Iglesia. Por ello, en el pensamiento del Niseno hay una similitud constitutiva (κατασκευή) entre el cosmos y la Iglesia. Existe una intuición verdadera en la relación que se establece a partir de dicha afirmación. Así se puede decir entonces, que el cosmos tiene una configuración eclesial y la Iglesia posee una índole cósmica. El contexto en el cual dicha expresión se encuentra tiene que ver con una descripción cualitativa de la belleza del esposo a partir de la enumeración de atributos extraídos del *Cantar* 5, 10-16⁸⁸⁷. Estos están referidos

⁸⁸³ El pasaje citado debe verse en su contexto más amplio cf. *In Cant.* XIII, 384, 16 -386,1. Véase también *Deit. Fil.* GNO X/II 141, 8-10: la Iglesia como nueva creación.

⁸⁸⁴ *In Cant.* XIII, 384,19-21; 385,10-20; 386, 5-6.

⁸⁸⁵ Cf. *In Cant.* XIII, 384, 16.

⁸⁸⁶ Cf. Orig. *In Joh.* I, 4: 7, 29-34: κόσμος τῆς ἐκκλησίας.

⁸⁸⁷ Cf. *In Cant.* XIII, 384, 2-13.

a la teofanía del Hijo de Dios hecho carne⁸⁸⁸. Así la dimensión estética de la corporalidad cristológica se constituye en el nexo correlativo entre la primera creación y la segunda. Entonces hay una clara correlación (ἀκολουθία) entre la belleza de la creación primera, la belleza de Cristo esposo (un cuerpo tocado por Dios) y la belleza de la nueva creación que es la Iglesia, la esposa, el cuerpo de Cristo. En estos paralelos correlativos percibidos desde lo estético-corporal y cristológico no hay que olvidar la dimensión pneumatológica que acompaña al pensamiento de Gregorio y que, por lo tanto, transversaliza la observación de dicha semejanza.

El alcance teológico del aspecto cósmico-eclesial se explicita por tres ideas:

a) La mediación analógica⁸⁸⁹. La Iglesia posee un rol que permite patentizar aquello que es invisible de Dios. Aquí el obispo de Nisa transfiere análogamente a la realidad de la naturaleza humana del cuerpo del Señor la función reveladora que Pablo asigna al mundo creado⁸⁹⁰. Luego, en su argumento, la traslada al aspecto corporal de la dimensión eclesial porque “ella es el cuerpo del esposo” (*In Cant.* XIII, 386, 14 ss.). De esa manera, rescata el valor de lo material-corporal como portador de un mensaje manifestativo de una realidad inefable. El propio obispo señala que esto es posible gracias al recurso de la analogía por la cual se llega a lo incomprensible⁸⁹¹.

b) La novedad evangélica. En una clara alusión al proceso de regeneración bautismal se señala la eficacia profunda que esto provoca. Algo diferente se suscita: la plasmación del hombre nuevo⁸⁹². Gregorio vincula dos elementos de la naturaleza del Antiguo Testamento con hechos del Nuevo. Asocia los cielos nuevos⁸⁹³ con la fe en Cristo⁸⁹⁴ y la tierra nueva⁸⁹⁵ con el agua que la ha fecundado⁸⁹⁶, subrayando la eficacia divina, porque viene de lo alto⁸⁹⁷.

⁸⁸⁸ Cf. *In Cant.* XIII, 383, 18-19.

⁸⁸⁹ Cf. *In Cant.* XIII, 384, 13-20.

⁸⁹⁰ Cf. Rom 1,20.

⁸⁹¹ Cf. *In Cant.* XIII, 386, 1-9.

⁸⁹² Cf. 1Cor 15, 47-49.

⁸⁹³ Cf. Is 65, 17.

⁸⁹⁴ Cf. Col 2, 5.

⁸⁹⁵ Cf. Is 65,17.

⁸⁹⁶ Cf. Hb 6,7.

⁸⁹⁷ Cf. Jn 3, 3-8.

De allí que dos elementos del cosmos quedan vinculados con lo soteriológico y lo antropológico en una clara alusión sacramental.

c) El reflejo de la santidad. El obispo de Nisa introduce otro elemento del cosmos: las luminarias múltiples que hay en el cielo y que irradian su luz. Esa metáfora está asociada a la bondad de las obras⁸⁹⁸. El Niseno entrelaza varios pasajes evangélicos que resaltan la índole difusiva del elemento lumínico con la valoración que el Creador hace de las obras buenas de los justos⁸⁹⁹. La luz que brilla y se propaga tiene que ver con la vida nueva de aquellos que han sido regenerados en el bautismo y que, por lo tanto, participan de la novedad de la vida en Cristo. De esa manera la vida virtuosa se expande desde esta nueva realidad que la contiene y que es la Iglesia.

El Capadocio resalta que se trata de un hecho admirable (*παράδοξον*)⁹⁰⁰. Por un lado, esto supone una dimensión maravillosa o sorprendente por la cualidad que lo lumínico posee como hecho expansivo o comunicativo. De esa manera, se puede entonces deducir el valor testimonial de la vida virtuosa de los justos, o sea, la de los santos. En definitiva se trata del testimonio de santidad. Pero, por otro lado, también supone una dimensión paradójica que refiere al hecho de que, a pesar de que sean varias luces (estrellas o soles), sin embargo es una sola luz la que brilla. Se trata, en definitiva, de la luz de Cristo, Sol de Justicia⁹⁰¹. De allí que el Misterio de Cristo es reflejado de múltiples y diversas maneras en el sujeto cósmico eclesial. De la misma manera, el que mira este nuevo mundo de la creación según la Iglesia ve en él al que es y se ha convertido todo en todos⁹⁰².

3.1.2. *Lo antropológico-eclesial*

Por otra parte, para comprender la reflexión gregoriana sobre el origen de la Iglesia hay que remitirse también, como dice Shea, a una prehistoria o *background* de la Iglesia en

⁸⁹⁸ Cf. *In Cant.* XIII, 385, 15 ss.

⁸⁹⁹ Cf. Mt 5,14; Fil 2,15; Sal 146,4; Lc 10,20; Mt 5, 16; Mt 13,43.

⁹⁰⁰ Cf. *In Cant.* XIII, 385,17.

⁹⁰¹ Cf. *In Cant.* VIII, 257, 4.

⁹⁰² Cf. *In Cant.* XIII, 386, 6.

el hecho mismo de la creación y caída del primer hombre⁹⁰³. La creación de Adán supone la generación de la humanidad entera, lo cual significa que en esa concepción se encuentra un elemento que refiere al todo y de manera implícita se encuentra considerado lo social-comunitario⁹⁰⁴. Así Gregorio piensa, con características relacionales, una estructura fundante entre el todo y la parte, entre el ser humano y la humanidad, entre el sujeto individual y el sujeto comunitario-social.

Por otra parte, también para el Niseno la historia de la humanidad es el lugar de la historia salvífica y, por ende, la historia de la Iglesia coincide con la historia del hombre⁹⁰⁵. De esa manera, las coordenadas temporo-espaciales, características propias del hecho histórico, se convierten en un elemento configurativo del acontecer cósmico-antropológico. En la base de ese pensamiento se encuentra lo que Gregorio concibe acerca del cambio y el movimiento. La mutabilidad de la creatura es una característica ineludible de su ser que la constituye en su realidad creada⁹⁰⁶.

Por otro lado, el hombre es para Gregorio un microcosmos: figura y semejanza del mundo⁹⁰⁷; por lo tanto todo lo humano está íntimamente relacionado con el elemento cósmico. De allí se desprende que en la estructura del sujeto antropológico está supuesta también una configuración cosmológica en lo que se refiere a cada uno en particular, pero también a la relación de lo individual con lo colectivo desde esa consideración.

De manera preformativa, al haber creado al hombre en la primera creación y en virtud de la economía salvífica, al producirse la salvación humana se manifiesta su valor eclesiológico en medio del mundo.

A partir de los presupuestos enunciados descubrimos que Gregorio se sale de la imagería propiamente eclesial y tiene en cuenta para referirse a la Iglesia otro formato mental. Al poner como punto de partida los elementos cosmológicos y antropológicos, el

⁹⁰³ Cf. Shea, *The Church...*, 123-133. Pietro Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3* (Roma: Studium, 1975) 185. Izquierdo, «La simbología eclesial...», 103.

⁹⁰⁴ Véase, *supra*, p. 90ss.

⁹⁰⁵ Puede verse como aparece ya antes de la encarnación en *In Cant* 145, 14-15 o involucrada en el primer pecado (cf. *In Cant* 148 20-149, 6).

⁹⁰⁶ Cf. Daniélou, *L' être et le temps...*, 95-115.

⁹⁰⁷ Véase, *supra*, pp. 24.85, *infra*, pp. 239.289.291.

Niseno les confiere un valor configurador de lo eclesiológico. Así, el trinomio conceptual mundo-hombre-Iglesia se va articulando desde una perspectiva material-corporal vincularmente tocados o atravesados por lo cristológico. Eso se descubre desde la perspectiva soteriológica que tiene el obispo, lo cual sugiere la inestimable valoración, en primera instancia y antes que cualquier otro tipo de apreciación organizacional o jerárquica, del elemento eclesiológico asociado al acontecimiento humano-cósmico desde una perspectiva trinitaria. Por esa razón puede pensarse que en la mente de Gregorio la Iglesia antes de ser una institución formal es concebida como dinamismo cósmico-humano-trinitario que se encuentra totalmente asociado a la humanidad en su acontecer histórico-salvífico, y que antes de su fundación y constitución visible está asociada al hecho creador revestido de características esponsales. Así, el vínculo entre Dios y el mundo tiene una dimensión realista que se manifiesta en su existencia sacramental desde la perspectiva esponsal, ya que ella evidencia el contacto de dos realidades. De esa manera Dios y el mundo encuentran su punto de contacto en el hombre y la Iglesia.

Gregorio, según el dinamismo teológico captado y fiel a su hermenéutica simbólica encuentra los elementos necesarios para establecer un nuevo *typos* eclesiológico: la procesión eclesial.

3.2 Un *typos* eclesiológico: la procesión eclesial

El simbolismo eclesiológico escogido por Gregorio debe comprenderse desde el contexto litúrgico de la iniciación cristiana del s. IV, a partir del cual realiza su exégesis del *Cantar de los Cantares*. Por otro lado, la novedosa figura eclesial necesita ser comprendida desde los conceptos que aporta el vocabulario proveniente del mobiliario real-esponsal: silla portátil, baldaquino, tálamo nupcial. El matiz que aporta cada uno de estos términos permite hacer una aproximación a la dimensión de la corporalidad que adquiere este símbolo. De esa manera puede ser considerado como un receptáculo paradójico. Pero la litera real no puede ser concebida estáticamente sino en movimiento. De esa forma la figura simbólica debe ser

completada con la fuerza que imprime la imagen procesional, la cual alcanza su significado más profundo desde el proceso purificación-divinización-impasibilidad.

3.2.1. *El Sitz im Leben de la iniciación cristiana*

Para Gregorio, como para todos los padres de la Iglesia del s. IV, la vida litúrgica se convierte en un verdadero ámbito para hacer la experiencia del misterio de la encarnación y la pascua del Señor Jesucristo. Ello se da particularmente en torno a la vivencia del catecumenado cristiano primitivo caracterizado por la intensidad de sus catequesis, la celebración de los sacramentos de iniciación y la mistagogía⁹⁰⁸. En todo ese proceso se percibe siempre una fuerte conexión entre el Antiguo y Nuevo Testamento dado por el recurso permanente a la tipología. De allí que se puede encontrar entonces en el *typos* eclesial de la procesión de la litera un ejemplo de la original exégesis nicensis y su respectiva aplicación en el contexto de la liturgia mistagógica-pascual⁹⁰⁹.

Por un lado el libro del *Cantar* en la época patrística se asociaba a la iniciación cristiana por ser una figuración de la unión de Dios con el alma y todo su pueblo. Este libro solía leerse durante el tiempo pascual en la liturgia judía y de allí podría haber pasado a la celebración cristiana como un influjo directo de la liturgia sinagoga⁹¹⁰.

⁹⁰⁸ La riqueza litúrgico-teológica que encierra el itinerario catecumenal de la Iglesia de los primeros siglos es múltiplemente atestiguada y ha sido uno de los temas más estudiados para la renovación litúrgica del siglo XX. (Cf. Jean Daniélou, *Bible et liturgie, la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de L'Église* (Paris: Éditions du Cerf, 1958). Joseph Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, (Paris: Du Cerf, 1962). Odo Casel, *La fête de Pâque dans l'Église des Pères* (Paris: Cerf, 1963). Adalbert Hamman y Jean Daniélou, *L'initiation chrétienne* (Paris: B. Grasset, 1963). Jean Daniélou y Régine Du Charlat, *La Catéchèse aux premiers siècles* (Paris: Fayard-Mame, 1968). Raniero Cantalamessa, *La Pâque dans l'Église ancienne* (Bern: Peter Lang, 1980). Georg Kretschmar, «La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles», *La Maison Dieu*, 149 (1982): 57-63. Martimort, *La Iglesia en oración*. Ramón Domínguez Balaguer, *Catequesis y liturgia de los Padres. Interpelación a la catequesis de nuestros días* (Salamanca: Sígueme, 1988). José Rico Pavés, «Liturgia y catequesis en los Padres de la Iglesia. Apuntes para el estudio». *Teología y catequesis*, 80 (2001): 39-75. Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Michigan: Grand Rapids, 2009).

⁹⁰⁹ Cf. *In Cant.* II, 52, 6-53, 9.

⁹¹⁰ Cf. Daniélou, *Bible et liturgie...*, 259-280.

Por otra parte, en la noche de la vigilia del sábado santo, donde se daba la iniciación cristiana, los neófitos, luego de haber recibido el bautismo, eran conducidos en una solemne procesión con cánticos de salmos desde el baptisterio hasta el lugar donde harían su primera comunión. Dice Gregorio de Nacianzo: “El canto de los salmos con que serás recibido es el preludio de los himnos del cielo. Los cirios que llevarás en la mano son el sacramento de las luces de arriba con que iremos delante del esposo...”⁹¹¹. Según antiguos testimonios durante dicho desplazamiento se entonaba el Salmo 22⁹¹². En dicho cántico, la Iglesia de la época supo ver una síntesis del proceso de la mistagogía sacramental, dada la referencia que hace al pastor (Cristo), a las aguas frescas (bautismo), a la unción con el aceite en la cabeza (confirmación) y a la mesa preparada con su cáliz (eucaristía). La imagen de la litera y su procesión se encuentran en la segunda homilía del *In Cant II*, 61, 4-13, en donde Gregorio de Nisa realiza un comentario sobre dicho salmo⁹¹³.

De esa manera, el contexto litúrgico en donde era utilizada la lectura del Libro del *Cantar de los Cantares* permite a Gregorio ahondar en una experiencia de vida cristiana que supone el itinerario de vida bautismal como afirma en su tesis fundamental A. Cortesi⁹¹⁴.

Así es que la imagen de la procesión (πομπήν) es tomada de aquel *Sitz im Leben* celebrativo de la iniciación cristiana y se convierte en un símbolo de la vida eclesial. Este será el marco que permita ubicar la reflexión nisena desde una perspectiva dinámica de la experiencia espiritual-existencial y no solo como un momento aislado de la vida cristiana. De ello se desprende una concepción más amplia, la cual supone el crecimiento y el desarrollo. Gregorio está hablando de la edad infantil de la vida espiritual, o sea, que la madurez todavía debe ser alcanzada. En definitiva el obispo de Nisa pone así las bases para su idea de progreso espiritual permanente.

⁹¹¹ *Or. 40 In Sanctum Baptisma* 46 PG 36, 425.

⁹¹² Cf. Daniélou, *Bible et liturgie...*, 240-258.

⁹¹³ También aparece en *In Cant.* XII, 362, 9-14. En su Sermón sobre la Ascensión del Señor (Cf. *Ascens.* GNO, IX, 324, 3-22), Gregorio se detiene a hacer un comentario sobre el salmo 22 donde realiza un breve comentario mistagógico sacramental que muestra la unidad del proceso de la iniciación cristiana: “...se conciben como un único camino que conduce en el progreso espiritual hasta el vértice de la mística, que se realiza en la unión eucarística”. (Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «iniciación cristiana», 547).

⁹¹⁴ Cf. Cortesi, *Le omelie...*, 55ss.

En este proceso se da un movimiento en el que Gregorio explicita la necesidad de experimentar la protección frente al poder de la maldad que puede dañar a los recién iluminados. Eso supone una activa atención para evitar el mal y encontrar un refugio y, a su vez, la necesaria disponibilidad para ser elevado. Hay una nueva disposición que necesita ser acompañada y actualizada.

3.2.2. *La corporalidad de la litera*

La litera o palanquín es la figura escogida por Gregorio para mostrar una nueva imagen eclesial:

(...) la constitución de la Iglesia como una procesión (...) donde las hijas son llevadas sobre las espaldas y los niños son portados sobre literas (λαμπήναις) (...). Cuando oímos la palabra litera (λαμπήνην), entendemos la gracia resplandeciente de la iluminación (φωτίσματος)⁹¹⁵.

El vocablo λαμπήνη en toda la obra de Gregorio es usado por única vez en este lugar⁹¹⁶. La exégesis del símbolo de la litera en procesión resulta bastante extraña. No se han encontrado rastros de otros autores que hayan hecho referencia a esta simbología eclesial⁹¹⁷. Sin embargo, esta puede entenderse desde los conceptos asociados a la imagen desde otros lugares del *In Cant*.

A. Litera, palanquín (λαμπήνη)

En primer lugar Gregorio utiliza el término en su sentido literal⁹¹⁸. El vocablo λαμπήνη está vinculado con el texto de Isaías que habla de las ofrendas universales llevadas al Señor por diversos transportes. Uno de ellos es la litera-palanquín⁹¹⁹. Luego, Gregorio pasa a la

⁹¹⁵ *In Cant*. II, 52, 6. 8-9. 17-19.

⁹¹⁶ Cf. F. Mann, *Lexicon Gregorianum...*, s.v. «λαμπήνη», VI, 16.

⁹¹⁷ Por ejemplo el famoso libro sobre símbolos eclesiales de H. Rahner, *Simboli della Chiesa...*, no da cuenta esta imagen.

⁹¹⁸ Cf. *In Cant*. II, 52, 9.

⁹¹⁹ Is 66, 20.

aplicación del sentido espiritual y asocia el término a la gracia resplandeciente de la iluminación (φωτίσματος χάριν)⁹²⁰.

La comprensión de este símbolo plantea sus dificultades. Para Norris la conexión que Gregorio realiza aquí entre φωτισμός y λαμπήνη es oscura, pero según él podría entenderse como vehículo que eleva el alma a una nueva vida⁹²¹. Cortesi, por su parte, dice que se trata de un símbolo de la gracia bautismal que emana sus rayos⁹²².

Dando un paso más allá, otro elemento que puede ser tenido en cuenta es la similitud morfosemántica entre los términos λαμπήνη (carro, litera) y λαμπάς o λάμπη (lámpara, antorcha). Existe un testimonio de uso que toma λαμπήνη como “candela”, o “vela”⁹²³. No es de extrañar que como buen conocedor de la lengua griega y sus diferentes usos, en la mente del Niseno podría estar presente una asociación con el verbo λάμπω que significa “brillar”. De esa manera el sentido etimológico más el uso eclesiástico-litúrgico podría aproximarse entonces a una descripción de la procesión de los nuevos bautizados que llevan sus velas encendidas hacia la mesa del altar. De allí su calidad simbólica-expresiva de un cortejo de cuerpos brillantes.

B. Silla transportadora. Baldaquino (φορεῖον)

Por otra parte, en la séptima homilía del *In Cant.*, al comentar el pasaje del Ct 3, 9-10 que habla sobre la silla transportadora o baldaquino (φορεῖον) del Rey Salomón (*typos* de Cristo)⁹²⁴, Gregorio vuelve a detenerse en su significado y descripción respectiva en varias

⁹²⁰ In Cant. II, 52,17-18.

⁹²¹ Cf. Gregory of Nyssa: *Homilies on the Song...*, nota 18, pag 59.

⁹²² Cf. Cortesi, *Le omilie...*, 128.

⁹²³ Los principales *Lexicons* coinciden en el uso de λαμπήνη como ‘carroza’, ‘carro cubierto’ y ‘litera’. Lampe cita el uso que Basilio hace alusión al término como ‘candela o vela’ (*Epist.* 232). Montanari también señala que se trata de una ‘candela’. El vocablo en cuestión aparece en Ptolomeo, en su obra *Tetrabiblos* 51 referido a los planetas cuando tienen aspecto favorable, así este último empleo apoyaría esta relación con la noción de ‘brillo’. Cf. G. Liddell e R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s.v. «λαμπήνη», 1027. G. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. «λαμπήνη», 791. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, s.v. «λαμπήνη», 617. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s.v. «λαμπήνη», 1212.

⁹²⁴ Cf. *In Cant.* VII, 202, 10ss. Por su parte, en *In Cant* II, 47, 16, Gregorio menciona a Salomón como rey pacífico, explicando el sentido etimológico de su nombre. Esto puede ser un dato tomado de Orígenes

oportunidades en su desarrollo. Aunque aquí el término utilizado es distinto al usado en *Homilía II* (λαμπήνη por φορεῖον), el concepto del cual se parte es el mismo y, por lo tanto, permite una mayor aproximación a este singular concepto tipológico. Para Gregorio la imagen de la silla transportadora tiene que ver con lo que su figura le permite visualizar. Se trata de una estructura portante utilizada para movilizar a alguna personalidad sobresaliente. En este caso se trata de la silla móvil utilizada para trasladar a Salomón, aunque también, si atendemos a la interpretación de Rousseau, podría significar la sala real en donde se ubica el estrado del rey y su respectivo baldaquino (un espacio arquitectónico)⁹²⁵. Aunque en sí mismas son cosas distintas, hay un elemento común en las dos imágenes: un lugar continente en el cual el rey se asienta y vive o mora.

Gregorio teniendo en cuenta la figura del transporte establece una analogía entre ese carruaje y los efectos del bautismo de dicha acción. Así la interpretación espiritual le permite afirmar:

- a) Un acontecimiento perteneciente a la economía de la salvación⁹²⁶.
- b) La naturaleza original del ser humano (=leño) ha sido transformada por la regeneración (παλιγγενεσίας)⁹²⁷. Esto se debe a una acción directa de las manos del creador⁹²⁸. Por lo tanto hay una nueva creatura. De allí se desprende que cada bautizado descubre que Dios vive en él y cada uno porta a Dios en sí mismo. Aquí Gregorio toma como base la expresión paulina de Gal 2,20 traspolado con 2 Cor 13,3⁹²⁹.
- c) El bautizado se convierte en lugar de Dios (γίνεται θεοῦ τόπος)⁹³⁰. En el cual Dios habita según la propia capacidad de cada uno⁹³¹. Dicha capacidad consiste en contener

habla de Salomón como figura de Cristo que trae la paz, siendo la exégesis etimológica un recurso muy característico del maestro alejandrino (cf. *In Cant. Com.* II, 1,27).

⁹²⁵ Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, 157 ss.

⁹²⁶ Cf. *In Cant.* VII, 206,11.

⁹²⁷ Παλιγγενεσία es uno de los apelativos del bautismo. Gregorio en *Or. Cat.* XXXIII-XXXVI lo utiliza de varias formas ἀναγέννησις (regeneración), ἐτερογέννησις (segundo nacimiento) opuesto al πρωτογέννησις (nacimiento exento de corrupción).

⁹²⁸ Cf. *In Cant.* VII, 209, 19.

⁹²⁹ Cf. *In Cant.* VII, 207, 8.

⁹³⁰ Cf. *In Cant.* VII, 206,14.

⁹³¹ Cf. *In Cant.* VII, 206, 13.

la operación del amor⁹³². Esos lugares son ejemplificados como casa, trono, taburete, carro y caballo con un buen jinete⁹³³.

- d) La silla portátil se asocia directamente a la Iglesia⁹³⁴. El argumento se centra en el hecho de que el baldaquino, como estructura portante tiene partes que la conforman, y también tiene la cualidad de simbolizar la capacidad para recibir las operaciones del Espíritu Santo, según lo explicita con la cita de 1Cor 12,4-31⁹³⁵. Cada parte está destinada a la belleza de la totalidad del carruaje y de allí su comparación con los distintos materiales nobles de su composición: plata, púrpura, material dorado, piedras preciosas, oro, etc.⁹³⁶. Así, afinando el concepto eclesial de este mobiliario, Gregorio lo asocia con la presencia de los carismas según 1 Cor 12,28: apóstoles, profetas, doctores. Eso expresa que esos dones son puestos en la Iglesia y que ella es un lugar que los puede recibir. De esa manera en este concepto se pone de manifiesto la capacidad continente.
- e) El baldaquino también resplandece y emite rayos a causa de la vida virtuosa de sus miembros, los santos⁹³⁷.

C. Tálamo real-nupcial (κλίνη)

Dando un paso más, el obispo de Nisa vincula la litera con el tálamo real (κλίνη)⁹³⁸. Por lo tanto otra imagen entra a jugar en esta novedosa comprensión del hecho eclesial. Gregorio ubica el término tálamo-lecho (κλίνη), cuando habla de la realidad de la naturaleza humana que se dispone a la encarnación⁹³⁹. Entonces de ese uso se desprenden dos realidades conceptuales. Por un lado, el lugar como espacio de encuentro entre lo humano y lo divino;

⁹³² Cf. *In Cant.* VII, 207,4-7.

⁹³³ Cf. *In Cant.* VII, 206, 15-18.

⁹³⁴ Cf. *In Cant.* VII, 211, 6. “Nouvelle interprétation ecclésiale qui atteste la souplesse de l'exégèse grégorienne”. (Bouchet y Devailly, *Grégoire de Nysse*, 122).

⁹³⁵ Cf. *In Cant.* VII, 209, 21-210, 5,

⁹³⁶ Cf. *In Cant.* VII, 210,6-211, 5.

⁹³⁷ Cf. *In Cant.* VII, 211, 14-18.

⁹³⁸ Cf. *In Cant.* VII, 212, 6.

⁹³⁹ Cf. *In Cant.* IV, 107,9-108, 1; VI, 176,13.

y, por otro, el carácter esponsal que califica el modo de la unión. Estas dos dimensiones son conjuntamente atribuidas al hecho cristológico de la encarnación y a la conformación de la Iglesia⁹⁴⁰.

Por otra parte, el vocablo κλίνη en la sexta homilía sobre el *Cantar* coincide con la afirmación y denominación del lecho con la existencia de la única Iglesia que es un único pueblo y una única esposa⁹⁴¹. En esta homilía Gregorio busca explicitar el sentido del lugar del reposo de Ct. 3,1. Para ello recurre a la imagen del tálamo nupcial como figura material del desposorio del alma⁹⁴². De allí conecta el lecho de las bodas al lecho real⁹⁴³ y, aplicando su exégesis, desde lo material-corporal a la teoría-contemplación, traspasa el sentido advertido a la litera real de Salomón (190, 9-18) y por último, fiel a la concatenación de su pensamiento, como instrumento hermenéutico realiza una traslación analógica hacia lo eclesial.

El nisenso se detiene llamativamente para resaltar una característica propia del lecho. Es ese el espacio en donde se duerme y se descansa y por eso afirma que es lugar de descanso para los salvados⁹⁴⁴. Eso lo logra, interpolando en esa interpretación un versículo lucano que aparentemente no tiene que ver con el desarrollo propio del tema que se viene desarrollando⁹⁴⁵, sino que, más bien, parece ser usado como justificativo de la idea que quiere demostrar. Pero en realidad la cita evangélica es utilizada como un nexo con la conclusión de la homilía. El descanso tiene que ver con haber alcanzado el grado de vida virtuosa y la ἀπάθεια en su máxima expresión. Esa característica de vida es análogamente relacionada con la edad pueril⁹⁴⁶ (en los niños no hay perturbación, hay vida virtuosa, por lo tanto, paz). En definitiva se trata de aquellos que han alcanzado la bienaventuranza del corazón puro y descansan en el lecho bienaventurado que es Cristo Jesús. De esa forma puede anticiparse

⁹⁴⁰ Cf. *In Cant.* IV, 108, 10 -109, 1.

⁹⁴¹ Cf. *In Cant.* VI, 197, 18-19.

⁹⁴² Cf. *In Cant.* VI, 180, 8-181, 6.

⁹⁴³ Cf. *In Cant.* VI, 189, 16.

⁹⁴⁴ Cf. *In Cant.* 198, 2-5.

⁹⁴⁵ Cf. Lc 11, 27.

⁹⁴⁶ Cf. *In Cant.* VI, 198, 6-199,7.

que Gregorio de Nisa concibe la Iglesia como un lugar propio para el desarrollo virtuoso y para alcanzar la impasibilidad.

D. El receptáculo paradójal

Hasta ahora dos imágenes, la de la litera o silla portátil y/o baldaquino (λαμπήνη, φορεῖον) y la del lecho nupcial (κλίνη) se complementan para seguir agudizando la interpretación del misterioso símbolo eclesial que Gregorio utiliza en su exégesis. A ello se suma el elemento que da cuenta de la función transportadora y de la tensión entre el transporte y lo transportado.

Gregorio dice que la masa corporal (ὄγκω τοῦ σώματος)⁹⁴⁷, se convierte en asiento y punto de partida para comenzar la elevación en el camino procesional. Aquí se distingue lo corporal diferenciándose de la dimensión carnal. La carne queda considerada negativamente como un elemento que el alma puede pisotear (οὐ πατουμένην ὑπὸ τῆς σαρκός)⁹⁴⁸. En ese sentido, como afirma Dal Toso, en la base se encuentra la carne como una realidad pesada y áspera de acuerdo con la tradición platónica y neoplatónica. Así, se constituye como el elemento material, o sea, pesado, opuesto al espiritual⁹⁴⁹. Al utilizar el término ὄγκω el Capadocio pretende rescatar el aspecto material del cuerpo en lo que se refiere a su voluminosidad, o sea, a uno de los atributos de la sustancia material, y no quedarse con el aspecto negativo sugerido por el término σαρκός. Esta consideración muestra que la corporalidad guarda en sí misma una tensión paradójal constituyente y, aunque podría encerrar el pensamiento en un pesimismo dualista, sin embargo, en la mente del Niseno, se abre a un nuevo desarrollo: el ascenso. De esa manera la masa corporal se convierte en un punto de apoyo necesario, en donde lo corpóreo está considerado positivamente.

Aquí Gregorio explicita el sentido más profundo de la litera eclesial. Es como una estructura portante con capacidad para guardar en su interior una presencia desbordante. Justamente en ese sentido el Niseno explícitamente señala que λαμπήνη es la χάρις

⁹⁴⁷ Cf. *In Cant.* II, 52, 15-16.

⁹⁴⁸ Cf. *In Cant.* II, 52, 16.

⁹⁴⁹ Cf. Dal Toso, *La nozione di "proairesis"...*, 234-235.

paradojal⁹⁵⁰. Así como la carne del Salvador es portadora de la luz divina⁹⁵¹, lo es también el cuerpo divinizado de cada uno de los bautizados y, por lo tanto, la Iglesia aparece como continente de este contenido divino. Se trata de una imagen continente y de contacto al modo de un receptáculo⁹⁵². La transposición analógica en la mente de Gregorio pasa desde lo que acontece arquetípicamente en lo cristológico a lo antropológico y desde allí a lo eclesiológico.

Con respecto a la *χάρις*, Gregorio en su tercera homilía del *In Cant.*, denomina así al modo en el que Dios está en el hombre, que puede ser sobre o dentro de cada ser humano, sentado o acostado⁹⁵³. Con lo cual no apunta a una apreciación topológica sino más bien a un modo de estar relacional. Allí el obispo de Nisa realiza una analogía a partir de la figura del jinete que cabalga como vencedor⁹⁵⁴ en una clara alusión a la fuerza vencedora-salvadora del bautismo⁹⁵⁵. Por esa razón, hay una nueva relación entre el creador y su creatura.

Se trata de un vínculo operante y desbordante del poder divino (*θείας δυνάμεως*) que se entremezcla con la limitación de la creatura humana: “(...) y sin embargo, el que es tan grande, el que contiene toda la creación con la palma de su mano, deviene contenido todo entero en ti, y mora en ti... No cabe en los abismos inmensos pero se encierra en tu naturaleza”⁹⁵⁶. Obviamente no se trata de una cuestión de habitación física. Es una presencia diferente que rompe los parámetros normales. El creador dentro de la creatura, lo infinito en lo finito, lo celestial en lo terreno.

De allí que la construcción semántica realizada a partir de la contraposición (sentidos opuestos), permite observar una construcción de tipo paradójico: lo más grande en lo más pequeño. Entran en la comparación de los opuestos la relación del cielo y la tierra en la palma divina y, por otro lado, la relación con el hombre; diferencias de magnitud y de modo de

⁹⁵⁰ Cf. *In Cant.* 52, 17-18.

⁹⁵¹ Véase, *supra*, p. 160.

⁹⁵² La misma imagen puede ser rastreada en el pensamiento de Ireneo. Cf. Polanco, «La Iglesia, vaso siempre joven del Espíritu de Dios (*Adv. haer.* III, 24,1)», 189-205; Nicola, «La dimensión pneumatológica de la Iglesia según Ireneo de Lyon», 14-19.

⁹⁵³ *In Cant.* III, 84, 10-85, 9.

⁹⁵⁴ Cf. Hab 3,8; Zac 9,9.

⁹⁵⁵ Cf. *In Cant.* III, 76, 15-77,8.

⁹⁵⁶ Cf. *In Cant.* II, 68, 14-17.

vinculación entre uno y el otro. Así, la realidad divina, inmensa e inabarcable, contiene a todo en su mano, pero simultáneamente el hombre, que es tan pequeño respecto de ella, contiene, sin embargo, al mismísimo Hacedor. En dicha comparación aparece el poder omnipotente dominando el universo, pero, cuando se considera al sujeto humano, la situación cambia en su sentido contrario. Con respecto a lo primero, la imagen parece ser tomada de Is 40,12, en donde el puño divino simboliza el poder y fuerza de Dios. En cambio, cuando se detiene en la otra relación, el matiz cambia y parece resonar de fondo Ef 3, 17 y 2 Cor 6, 16. Allí la imagen de la morada hace que se perciba una cualidad más cercana, doméstica y familiar. En esto interviene la cuestión de la κένωσις y συγκατάβασις divina. Este pasaje del *In Cant.* debe leerse junto a lo que el Capadocio dice en la *Homilía XI*⁹⁵⁷, particularmente en lo que refiere a su contexto bautismal, en donde hace referencia directamente al símbolo de la mano que toca la casa como signo de la gracia evangélica⁹⁵⁸.

En definitiva, el obispo de Nisa utiliza estos vocablos (silla portátil, litera, baldaquino, tálamo) escogidos del mobiliario nupcial y real para asociarlos a una idea que trasciende su realidad material. A pesar de que, a primera vista, parece sobresalir una idea física de recepción continente dado por el carácter gráfico que posee la imagen de la litera, sin embargo lo que prevalece es la simbología relacional expresada a través de un elemento intrínseco de la misma figura: el contacto. Se trata de un contacto carismático que supone un modo de unión que expresa la intimidad, la morada entre Dios y el hombre⁹⁵⁹. El vocabulario esponsal permite un mayor acercamiento a la fisonomía de dicho vínculo. De esa forma la Iglesia se constituye en el espacio portante de esa particular relación paradójica. El cuerpo en sí mismo guarda una capacidad de desarrollo elevadora que será actualizada por la gracia bautismal. Detrás de esta extraña imagen de la litera asociada explícitamente al Bautismo aparece, en definitiva, el concepto que permite comprender el cuerpo como el instrumento que facilita la vehiculización de la gracia.

⁹⁵⁷ Cf. *In Cant.* XI, 338, 2-16.

⁹⁵⁸ Véase, *supra*, p. 137ss.

⁹⁵⁹ Cf. *In Cant.* IV, 108,19-109,1.

3.2.3. El dinamismo de la procesión

La imagen de la litera considerada desde su estructura portante y su configuración relacional paradójica debe ser completada por el contenido del dinamismo propio que ella posee y puede desarrollar: el movimiento procesional. No debe olvidarse el *Sitz im Leben* de la iniciación cristiana que da el marco comprensivo al símbolo que Gregorio está analizando.

Según la doctrina sacramental del obispo de Nisa el bautismo es una nueva creación, que supone la imitación (μίμησις) de los *acta et passa Christi*. Por esa razón el bautismo en la antigüedad recibía también el nombre de μίμησις⁹⁶⁰. La *sequela Christi* se fundamenta en el bautismo e implica como lo dice el Niseno en su obra catequística: "... poner por obra todo lo que Él ha mostrado de modo ejemplar. No es posible alcanzar la misma meta, si no se recorren los mismos caminos"⁹⁶¹.

Gregorio también denomina este sacramento iluminación (φωτισμός) junto con bautismo (βαπτίσματα) y regeneración (παλιγγενεσία)⁹⁶². Cortesi ha ensayado en su tesis un interesante desarrollo de la cuestión del evento bautismal como iluminación transformante y a partir de ello interpreta la vida cristiana como itinerario de transformación en la luz, aunque llama la atención la ausencia en este estudio de un mayor desarrollo de la cuestión eclesiológica desde la perspectiva que analizamos en esta investigación⁹⁶³.

Gregorio afirma que el proceso bautismal es χάρις⁹⁶⁴. Esa gracia supone una acción esplendorosa (έκλαμπτικήν) en la criatura que no se entiende solamente como una luz que llega desde el exterior y cuyos rayos afectan la superficie corpórea del individuo, sino que se trata de una presencia interior que modifica en el individuo la propia estructura de su ser. Este procedimiento queda signado por el dinamismo sponsal. Así el Niseno se encarga de explicitar qué significa que el alma sea prometida en esposa⁹⁶⁵. De esa manera introduce la categoría sponsalicia conjuntamente con la iniciación cristiana. De lo cual se desprende un

⁹⁶⁰ Cf. Daniélou, *Bible et liturgie...*, 65.

⁹⁶¹ *Or. Cat.* XXXV, 304-305.

⁹⁶² Cf. *Or. Cat.* XXXII, 294-295.

⁹⁶³ Solamente aparece una vez mencionada la cuestión de la litera resplandeciente como símbolo del bautismo. Cf. Cortesi, *Le omilie...*, 128.

⁹⁶⁴ Cf. *In Can.* II, 18-53,2.

⁹⁶⁵ Cf. *In Cant.* II, 52, 15.

importante matiz dogmático-espiritual: el bautismo implica una transformación ontológica y relacional con profundas consecuencias existenciales. Este aspecto tiene dos consecuencias directamente anejas a este proceso.

Por un lado se establece una nueva relación: la filiación, entre el creador y la criatura ya que “nos hace hijos”⁹⁶⁶. Por lo tanto se establece una novedosa configuración entre los dos principales protagonistas de la creación (hombre-Dios) que es asumida desde la perspectiva de la filiación-paternidad, razón por lo cual se trata de una recreación-regeneración.

Por otro lado, se genera un dinamismo ascensional⁹⁶⁷ del ser humano desde lo terrenal hacia lo celestial⁹⁶⁸. Se trata de un proceso pasivo experimentado por el ser humano. Este movimiento está atestiguado por el uso del verbo αἶρω en aoristo: “conducida hacia Dios”⁹⁶⁹. Pero ascender supone primero la κατάβασις de la encarnación. No podría ser efectivo, si primero el Señor no hubiera descendido: “...no es posible que nosotros seamos portados en alto hacia el Altísimo si no se inclina el Señor”⁹⁷⁰. El elemento cristológico es el fundamento distintivo que separa a Gregorio de la perspectiva ética meramente platónica. Esto implica un nuevo tipo movimiento relacional que supone el comienzo de la iniciación sacramental cristiana, pero que consiste en la configuración de un dinamismo espiritual ascendente propio de la ἐπέκτασις nisena que proseguirá incluso también en el cielo⁹⁷¹. Es, sin lugar a dudas, uno de los núcleos de pensamiento más originales de la espiritualidad gregoriana: “No hay término en el camino de subida a Dios. La meta fijada es principio de un nuevo ascenso”⁹⁷².

Esta elevación a Dios supone nuestra mutabilidad como colaboradora en ese movimiento ascensional⁹⁷³. Esa expresión supone la concepción que Gregorio tiene de la

⁹⁶⁶ *In Cant* II, 52, 18.

⁹⁶⁷ Según algunos autores puede encontrarse en estas imágenes de tipo ascensionales cierto influjo del Mito de Fedro. Las mismas han sido asumidas por la tradición cristiana primitiva al considerar a la virtud como una potencia en ascenso y su respectiva exégesis moral. (Cf. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 310).

⁹⁶⁸ Cf. *In Cant.* II, 53,1-2.

⁹⁶⁹ *In Cant.* II, 52, 15.

⁹⁷⁰ *In Cant.* X, 304,17ss.

⁹⁷¹ Cf. *In Cant.* VIII, 245-6.

⁹⁷² *In Cant.* XI, 320, 8-10.

⁹⁷³ Cf. *In Cant.* VIII, 252, 12-13.

libertad humana que participa junto con la gracia divina. Esta paradójica conjunción permite al Niseno explicitar su doctrina sobre la perfección de la virtud. La vida virtuosa es la consecuencia del bautismo señalada a partir de la explicación que hace de la litera, las sombrillas y los niños. El paraguas de la virtud actúa frente a los efectos dañinos del sol de la tentación. Esa vida virtuosa consiste en la moderación y la pureza, la cual supone una tensión relacional que se convierte en el discurso del obispo capadocio en un auténtico drama teológico-existencial entre el don divino y el esfuerzo personal. En definitiva se trata del gran problema teológico de la relación entre libertad y la gracia⁹⁷⁴.

De esta manera, al considerar a la Iglesia desde el símbolo procesional, el obispo de Nisa está introduciendo la problemática *gracia-libertad* dentro del contexto eclesial. La referencia al bautismo y lo que ello significa de inmortalidad, liberación de la muerte y participación de la vida de Cristo, resalta la clara conciencia del vínculo existente entre la vida sacramental y la conducta cristiana como base para la lucha contra el pecado. De esa manera la Iglesia se constituye como el punto de partida para la aspiración total a la perfección en la multiplicidad de sus relaciones⁹⁷⁵.

Para Gregorio el dinamismo simbolizado por la imagen procesional supone los procesos de purificación, divinización e impassibilidad. Estos necesitan ser comprendidos desde su estructura y desarrollo antropológico y luego con la posterior transposición analógica hacia el plano eclesiológico se comprende lo eclesial desde su formato humano.

⁹⁷⁴ Este tema supone el debate sobre el sinergismo y el posible semipelagianismo de Gregorio. Conviene ser prudentes a la hora de realizar una valoración sobre la postura que asume el Niseno con respecto a estas problemáticas para no caer en juicios *a priori*, propios de épocas posteriores (la controversia sobre la gracia y San Agustín por ejemplo en el siglo V). En todo caso debe decirse que para Gregorio la gracia es un don inmerecido que Dios otorga y que lo primordial en la santificación del hombre es la acción del Espíritu Santo. Existe un concurso de la gracia con el esfuerzo humano ya que este sólo no puede ascender a Dios, pero la gracia debe ser aceptada por la libertad humana. Un estudio muy importante desde la teología bizantina-ortodoxa sobre esta cuestión ha sido desarrollado por Harrison, *Grace and Human Freedom...*, quien hace un gran aporte a la cuestión ecuménica desde la perspectiva abordada. El estudio se dedica a desglosar la imponente realidad de la gracia, en lo que se refiere a la relación con la epistemología, la teología mística y la ontología de la participación humana en Dios. Luego aborda la libertad, tanto en su psicología humana, como en su desarrollo externo. Finalmente trata la interrelación entre gracia y libertad, en lo referente al *Synergismo* entre ambas realidades y la manera como la gracia asiste a la libertad humana. Cf. Völker, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico...*, 66-82. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa, s.v.*, «gracia», 470-475.

⁹⁷⁵ Cf. Völker, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico...*, 92-99. Aunque el autor destaca enfáticamente que se trata solamente de una cuestión ética.

A. Proceso de purificación-divinización

Para Gregorio la constatación de la tensión entre libertad y gracia supone la consideración de un dinamismo simultáneo en el que intervienen las dos dimensiones. Por un lado la purificación activa de las propias pasiones a partir de la decisión moral de camino hacia la virtud, lo que supone el ejercicio del libre albedrío. Por otro lado, la purificación pasiva, por la acción del Espíritu Santo, que modifica el vicio transformándolo en virtud hacia la total impassibilidad, lo cual puede llamarse divinización.

Entonces el dinamismo procesional en clave ascensional supone estos dos tipos de movimientos constitutivos que se dan en el sujeto antropológico y eclesial:

a) La purificación activa. La autoconciencia que la naturaleza humana posee de su propio deseo la coloca en una situación que le descubre el camino del ascenso permanente⁹⁷⁶. Por eso, el hombre corresponde a esa experiencia interior desde su esfuerzo personal permanente para ascender:

No ciertamente por un caso fortuito ni por una suerte improvisada se da esta carrera hacia lo alto, sino con la propia fatiga, con la continencia y esfuerzo se ha procurado su belleza. De este modo, hubo un tiempo, también en que el alma del profeta⁹⁷⁷ estuvo sedienta de la fuente divina, después que su carne devino tierra árida, desierta e inaccesible, recibió en ella la sed de Dios⁹⁷⁸.

De esa manera se acentúa el elemento que corresponde al libre accionar humano que reconoce dentro de él ese anhelo a través del símbolo de la sed. Así se pone de manifiesto una de las características propias de la espiritualidad cristiana primitiva: el ascetismo⁹⁷⁹. El

⁹⁷⁶ Véase, *supra*, p. 66ss.

⁹⁷⁷ Cf. Sal 62, 2.

⁹⁷⁸ *In Cant.* VI, 188, 1-7.

⁹⁷⁹ Cf. J. Gribomont, en *Diccionario Patrístico*, s. v. «ascesis» 240-241. Raphael Cadenhead, «Corporeality and Askesis: Ethics and Bodily Practice in Gregory of Nyssa's Theological Anthropology», *Studies in Christian Ethics*, 26 (2013): 281-299.

elemento carnal aparece en esta cita desde su consideración negativa, que a la vez permite abrirse a una nueva perspectiva positiva, ya que en ella experimenta la sed de la fuente de agua viva que es Dios. Allí mismo donde aparece lo negativo simultáneamente se da lo positivo, así nuevamente se permite observar esa tensión paradójica propia del pensamiento gregoriano.

La vida carnal tiene que ver con el hombre viejo. El cual es dejado de lado al ingresar Cristo en el corazón humano: “Abrió (la esposa) al Logos el ingreso en el alma apartando el velo del corazón, es decir se libró de la carne, se entiende el hombre viejo”⁹⁸⁰. Existe en el hombre un velo, que es su carne, porque en el ser humano hay un punto de encuentro (μεθόριος) de dos naturalezas: la inmaterial (inteligible e inmaculada) y la material (corporal e irracional). El ser humano es atraído por dos placeres: la pasión y la impasibilidad:

Ya que, en efecto en la naturaleza humana tienen lugar dos tipos de placeres. Aquel que es actuado en el alma por medio de la impasibilidad (ἀπάθεια) y aquel que actúa en el cuerpo por medio de la pasión, aquello que es elegido por nuestro libre arbitrio (προαίρεσις) predomina sobre el otro⁹⁸¹.

De esa manera la vida espiritual comienza con la desafectación de los placeres carnales-corpóreos. La mortificación tiene que ver con el abandono de la antigua manera de obrar (hombre viejo) = velo del corazón y la apertura a Cristo⁹⁸². De esa manera la muerte de los vicios deja lugar a la virtud. Eso supone un carácter pascual que asume la dinámica muerte-vida. Esto no debe dejar de ser comprendido según el esquema ἀρχή-τέλος de la doctrina de la imagen. Y desde allí hay que entender el sentido de la purificación que propone el obispo de Nisa según él mismo lo ha expresado en su primera obra escrita, el *De Virginitate*: “restaurar en su estado primitivo la imagen divina actualmente oculta por la impureza de la carne”⁹⁸³.

⁹⁸⁰ *In Cant.* XI, 327-328

⁹⁸¹ *In Cant.* X, 313.17

⁹⁸² Cf. *In Can.* XII, 342.9-343.3.

⁹⁸³ *Virg.* XII, 4.3.

b) La purificación pasiva. Gregorio comparte junto con los padres griegos la teoría de la divinización⁹⁸⁴. Algunos, como Moreschini, ven en esa idea nisena un rastro de la teoría de la asimilación a la divinidad de corte platónico⁹⁸⁵. Sin negar ese trasfondo filosófico, el obispo de Nisa es capaz de elaborar una doctrina propia de acuerdo a su nueva gramática ontológica sin peligro de caer en una cuestión panteísta⁹⁸⁶.

El Agente activo y divinizador es el Espíritu Santo. Pero parecería, a simple vista, que al ser considerado como “nube-sombra⁹⁸⁷”, su rol se ve disminuido. La sombra es aquella imagen oscura que proyecta un cuerpo opaco sobre una superficie al interceptar los rayos de luz. Pero al ser un concepto plurisemántico y ambivalente también guarda otros sentidos como “descanso”, “defensa”, “asilo”, etc. En la mente del Niseno parece mantenerse esta bipolaridad conceptual para poder descubrir a través de su acción lo propio del Espíritu Santo. Es la nube que interrumpe la acción dañina de la tentación que puede afectar al ser humano en un sentido preventivo y, al mismo tiempo, es como un paraguas que con su sombra es capaz de aliviar la quemadura, lo cual hace al suscitar la moderación y la pureza. Por ello, entonces, aparece la vida virtuosa que podría decirse como la vida del Espíritu. El acento no está puesto en el camino virtuoso desde la perspectiva del hombre, sino desde la del Espíritu divino.

Gregorio, dando un paso más adelante, se detiene para señalar la primacía de la acción transformante del Espíritu Santo:

Aquel que no guarda más la carne y la sangre guarda la vida (βίος) espiritual como dice el Apóstol y vive (ζῶν) por el Espíritu y camina (στοιχῶν) por el Espíritu y mortifica por el Espíritu la acción del cuerpo y deviniendo en todo y por todo (καὶ ὅλος δι’ ὅλου) espiritual, no es más psíquico ni carnal, por este motivo se atestigua que el alma humana es liberada de afección (προσπαθείας) corpórea y posee en sus ojos la forma de la paloma⁹⁸⁸.

⁹⁸⁴ Cf. Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: University Press, 2004). John Arblaster, Rob Faesen (ed), *Theosis/Deification. Christian doctrines of divinization east and west* (Leuven, Paris, Bristol: Peeters, 2018).

⁹⁸⁵ Cf. Gregorio di Nissa, *Omélie sul Cantico...*, 43.

⁹⁸⁶ Cf. Maspero, «Deification, relation (schesis) and ontology in Gregory of Nyssa», 31.33.

⁹⁸⁷ En la Vida de Moisés aparece la explicación de las cualidades de la nube del desierto. Protección con su sombra (nube), refresco con llovizna (rocío), iluminación en la noche (fuego) es el Espíritu Santo (cf. *Vit. Moys.* I, 30; II, 121). Sobre el simbolismo de la nube en los Padres puede verse Daniélou, *Bible et liturgie...*, 125-127.

⁹⁸⁸ *In Cant.* IV, 105, 17-106, 4.

El texto citado se encuentra enmarcado en el contexto de la descripción que el capadocio realiza de la προαίρεσις humana en la cuarta homilía del *In Cant.* El hombre puede elegir los males de los vicios o los bienes de la virtud por la capacidad de su libre albedrío⁹⁸⁹, razón por la cual la esposa se vuelve ennegrecida o puede recuperar nuevamente su belleza. En esta última opción comienza por un acercamiento a la hermosura arquetípica y por la purificación del Verbo⁹⁹⁰.

Esto significa una presencia operante en la esposa que adquiere las características de la belleza agraciada (χάρις) de los ojos de la paloma⁹⁹¹. No es simplemente una cualidad accidental propiamente estética. Se trata de la acción vivificante del Espíritu divino, por la cual el sujeto humano se conduce por la vida nueva dando muerte constantemente (θανατῶν), es decir, mortificando las acciones carnales-corporales (vicios). De esa manera el Espíritu Santo es quien causa las virtudes con su acción santificadora⁹⁹². De esta forma se adquieren las propiedades de la naturaleza divina⁹⁹³. El Niseno, apropiándose de la descripción paulina del hombre pneumático, la aplica a la vida espiritual de aquel que ha sido desafectado del dinamismo de una vida meramente natural-carnal (carne-sangre). Esta vida espiritual hace que el hombre posea en sí mismo las cualidades divinas de aquel a quien él está mirando: la paloma⁹⁹⁴. Gregorio toma posiblemente de los doxógrafos la teoría de los εἰδῶλα, proveniente de los filósofos Atomistas que creían que pequeñas imágenes se desprenden de las cosas visibles y entran a través del ojo humano⁹⁹⁵; pero en todo caso es consciente de la fuerza que posee bíblicamente la simbología columbana en la tradición eclesiástica.

Este proceso dinámico descrito por Gregorio siempre es un cambio y crecimiento hacia el bien, identificado con el ascenso hacia lo alto que impide regresar y convertirse al

⁹⁸⁹ Cf. *In Cant.* IV, 103, 15 ss.

⁹⁹⁰ Cf. *In Cant.* IV, 104, 10-15.

⁹⁹¹ Cf. *In Cant.* IV, 105, 7ss.

⁹⁹² Cf. *In Cant.* V, 161ss.

⁹⁹³ Cf. *In Cant.* V, 147, 10-14.

⁹⁹⁴ Cf. *In Cant.* IV, 106, 2-3.

⁹⁹⁵ Cf. Gregor von Nyssa, *In Canticum Cantiorum Homilia...*, 255 (nota10).

mal⁹⁹⁶. De esa manera se va adquiriendo una afinidad entre el ser humano y el divino que puede ser descrita desde las relaciones fraternas y esponsales. Se alcanza así la transformación más bella que nos aproxima a la condición más divina: de la gloria original a una gloria más elevada todavía⁹⁹⁷. De allí que el Capadocio diga a partir de la cita del *Cantar* 4,9:

(...) Tú nos diste un corazón, oh hermana nuestra, oh esposa, interpreta que: el carácter de la impasibilidad (ἀπάθεια) que resplandece de manera similar en ella y en los ángeles, la introduce en el parentesco y fraternidad con los seres incorpóreos, una vez que se ha llevado a feliz término la impasibilidad (ἀπαθέζ) de su carne⁹⁹⁸.

El mismo Gregorio se encarga de explicar las razones de esas relaciones. El parentesco es dado por la impasibilidad (ἀπαθείας συγγένειαν)⁹⁹⁹ y la esponsalidad por el contacto con el Verbo (λόγον συνάφειαν). Es evidente que la mención a la gloria supone la intervención del Espíritu Santo. En ese sentido puede decirse que se trata de un dinamismo progresivo de glorificación por acción del Espíritu divino que va transformando permanentemente al sujeto antropológico-ecclesial.

En este contexto la Iglesia aparece como el instrumento que permite realizar la visualización de tan admirable prodigio a través de los principios contrarios:

En realidad por la Iglesia se da a conocer a los poderes celestiales la múltiple sabiduría de Dios. La cual por los contrarios (ἐναντίων) ha procurado grandes maravillas (θαυματουργήσασα τὰ μεγάλα θαυμάσια): la vida ha nacido de la muerte, la justicia del pecado, la bendición de la maldición a la bendición, la gloria del deshonor la gloria, la fortaleza de la debilidad¹⁰⁰⁰.

En esto se observa cómo la fuerza de la concepción paradójica expresada a través de la explícita referencia a los contrarios (ἐναντίων) está vinculada a lo ecclesial. La Iglesia desde

⁹⁹⁶ Cf. *In Cant.* VIII, 252, 10 -253, 7.

⁹⁹⁷ Cf. *In Cant.* VIII, 253,15-18.

⁹⁹⁸ *In Cant.* VIII, 254, 1-4.

⁹⁹⁹ Cf. *In Cant.* VIII, 254,7-8.

¹⁰⁰⁰ *In Cant.* VIII, 255, 4-9.

su dimensión corporal es portadora de un dinamismo pneumatológico y también continente del misterio transformador de todos y cada uno de los seres humanos. Luego, unas líneas más abajo del texto recién citado, Gregorio volverá a usar la mezcla de los contrarios (έναντία διαπλοκῆς¹⁰⁰¹) ligados al misterio de la encarnación, o sea, la paradoja cristológica¹⁰⁰². Por estas razones la corporalidad eclesial aparece como un misterio paradójal.

Por ende estas dos dimensiones paradójales conectadas entre sí permiten aproximarse al contenido teológico de la corporalidad eclesial como una realidad paradójal en donde se descubre el misterio de la divinización-purificación-impasibilidad. De esa forma el Niseno muestra cómo comienza la desafectación de las consecuencias negativas de la carne por la presencia de lo positivo (virtudes) que, en definitiva, tiene que ver con el misterio de Cristo que atraviesa la realidad transformándola con su Espíritu Santo y todo en un claro contexto eclesial.

B. La impasibilidad

Gregorio tiene en mente siempre el contexto eclesiológico en el que se desarrolla la tensión antropológica¹⁰⁰³. Por ello es necesario no olvidar que implícitamente lo eclesial está funcionando como un marco en la reflexión siguiente. El Niseno es consciente de la experiencia dramática que significa la tensión del sujeto antropológico, pero, sin negarla, se anima a dar un paso más allá para mostrar cómo se da la coexistencia simultánea de esas polaridades contrapuestas en búsqueda de una resolución para esa tirantez. El mismo Gregorio señala la tensión manifiesta que se produce al mostrar la incompatibilidad de dos principios opuestos entre sí:

Creo que nos instruye el texto¹⁰⁰⁴ en los principios (δόγματα) de que los opuestos entre sí (έντικείμενα) no pueden por su naturaleza estar en el mismo momento y en el mismo lugar.

¹⁰⁰¹ Cf. *In Cant.* VIII, 255, 18.

¹⁰⁰² Véase, *supra*, p. 81 ss.

¹⁰⁰³ Véase, *supra*, p. 172 ss.

¹⁰⁰⁴ Viene hablando de la curación del servidor del centurión (Mt 8,9 - Lc 7,8 en *In Cant.* X, 297, 17-18). Dünzl advierte en su traducción que el recurso por el cual Gregorio transforma la narrativa de dicha

No hay ninguna comunión entre la luz y las tinieblas, dice el Apóstol¹⁰⁰⁵, pero es absolutamente necesario que cuando la tiniebla desaparece sea la luz la que se ve en su lugar y cuando se despeja el vicio se introduzca en su lugar la virtud: si esto sucede, el pensamiento de la carne no se levanta contra el espíritu¹⁰⁰⁶ (esto no es posible, en efecto, una vez que se ha matado su capacidad de rebelarse¹⁰⁰⁷), sino que deviene pronto y bien dispuesto para cada servicio conveniente, obediente y sumiso al dominio del Espíritu. Cuando se expulsa al soldado aliado del mal y su puesto es relevado por el soldado de la virtud que se ha calzado la coraza de la justicia y tiene en su mano la espada del Espíritu y, protegido por las armas (yelmo de la salvación, el escudo de la fe), lleva toda la armadura espiritual¹⁰⁰⁸, entonces el que era esclavo (δοῦλος), es decir, el cuerpo, tiene miedo de su señor, el intelecto (νοῦς), y de buen grado acepta las órdenes de aquel que es más fuerte; gracias a ellos la virtud se implementa con el ministerio-servicio (ὑπουργία) del cuerpo¹⁰⁰⁹.

Probablemente la mención a la doctrina de los contrarios pueda ser una influencia del pensamiento aristotélico¹⁰¹⁰, pero también podría tratarse de una alusión a la controversia mesalianista que decía que después del bautismo el Espíritu de Dios y el Espíritu del mal cohabitan en el corazón del cristiano¹⁰¹¹. En todo caso sin poder establecer la certeza del origen de la mención, lo que sí es cierto es que dichos elementos permiten a Gregorio establecer el dinamismo ético-espiritual de la transformación de la persona humana. No hay oposición que mida las dos fuerzas en el mismo nivel de tirantez entre tinieblas-vicio / luz-virtud, al modo de dos principios con la misma jerarquía que batallan entre sí para obtener la victoria, sino que hay transformación del vicio en virtud, de la tiniebla en luz por la potencia iluminadora y fortificante que es capaz de doblegar la rebeldía carnal-corporal y ponerla en la sintonía del Espíritu.

El devenir supone cambio, o sea, dejar la condición de esclavitud, en donde temía el dictamen de la mente para alcanzar la libertad del Espíritu. De esa manera se entiende que la dimensión sustancial de la corporalidad no es mala en sí misma, sino en la medida en que es

perícopa del evangelio es particularmente dramática para su comprensión alegórica. Cf. Gregor von Nyssa, *In Canticum Cantorum Homiliae...*, 544 (nota 5).

¹⁰⁰⁵ Cf. 2 Cor 6, 14.

¹⁰⁰⁶ Cf. Rom 8, 7-10.

¹⁰⁰⁷ Cf. Col 3,5.

¹⁰⁰⁸ Cf. Ef 6, 14-17.

¹⁰⁰⁹ *In Cant.* X, 297, 20-298

¹⁰¹⁰ Arist. *Metaph.* V, 10 (1018) a (544-545).

¹⁰¹¹ Como lo expresan Bouchet y Devailly (ed), *Grégoire de Nyssa, Le Cantique des cantiques*, 211.

operada por el pensamiento carnal que la modifica ennegreciendo, según la explicación del santo de Nisa¹⁰¹².

Por otra parte, al afirmar que el cuerpo realiza un servicio (ὕπουργία) señala la instrumentalidad corporal como facilitadora de la vida virtuosa-espiritual. Así se permite entender armónicamente estas dos dimensiones que parecen contrapuestas entre sí. La corporalidad es entendida como servidora (δοῦλος) y de allí se comprende el carácter de ministerialidad ofrecido por el término ὑπουργία. En ese sentido se observa una cierta relación obediencial (dada a partir de la interpretación de la orden del centurión y la respuesta de su servidor). En ella cuando manda el primero, la respuesta del otro es pronta¹⁰¹³. Teniendo en cuenta eso, resuena de alguna manera el pensamiento niseno de la interpretación dada al himno de *Filipenses 2,5-11*, donde la forma de la esclavitud tiene que ver con la diferenciación de la vida divina y la acentuación de todo lo propiamente humano desde el principio encarnatorio¹⁰¹⁴.

Así comprendido el servicio de la corporalidad, permite entender que aquel matiz propio del devenir de la humanidad (etapas vitales) posee una habilidad para ser modificado por un principio superior, lo cual significa que hay un tiempo que implica un proceso de maduración en la virtud. Desde allí se puede entender una cierta disposición del dinamismo de la vida humana, propio de su historicidad, para ser conducida por un principio rector, en este caso la mente (νοῦς). Para Gregorio que el hombre posea inteligencia forma parte de la imagen divina: “si no tiene razón, ni siquiera es hombre”¹⁰¹⁵. Así el intelecto se convierte en una suerte de criba, según explica Dal Toso, donde la racionalidad recoge los estímulos y los evalúa y luego los ofrece a la libertad de elección¹⁰¹⁶.

De esa manera hay una nueva disposición corporal-carnal y entonces la corporalidad deviene servidora de la virtud. En ese sentido la disciplina corporal según una práctica ascética afirma la potencia moral del cuerpo para vencer el pecado¹⁰¹⁷. Estos conceptos

¹⁰¹² Cf. *In Cant.* VI, 191,13-192, 3.

¹⁰¹³ Cf. *In Cant.* X, 298, 20-21.

¹⁰¹⁴ Véase, *supra*, p. 114 ss.

¹⁰¹⁵ *Maced.* GNO III/1 93, 22-23.

¹⁰¹⁶ G. Dal Toso, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «proairesis (libertad de elección)», 758.

¹⁰¹⁷ Cf. Cadenhead, «Corporeality and Askesis: Ethics and Bodily Practice...», 124.

vienen por un lado a ratificar la confluencia de la acción del Espíritu Santo y, por otro, el esfuerzo humano para alcanzar la virtud en el camino de la impassibilidad-divinización. Gregorio comprende así cómo lo corporal no es malo como ocasión de pecado, al contrario se constituye como algo bueno al ser instrumento para el crecimiento de la virtud.

El proceso resolutorio de la tensión es puesto por Gregorio bajo el concepto de impassibilidad (ἀπάθεια)¹⁰¹⁸:

¿Qué más paradójico (παραδοξότερον) que esto, purificar la naturaleza de las propias pasiones a través de palabras impregnadas de pasión, ordenando y enseñando la impassibilidad (ἀπάθεια)? No dice, en efecto, que debemos salir fuera de las mociones de la carne y que debemos hacer morir los miembros que están sobre la tierra (Col 3,5) y que debemos tener la boca pura de palabras que expresan pasión, sino que el alma está de tal manera que guarda la pureza utilizando precisamente aquellas expresiones que parecen ser inapropiadas y por medio de ciertas palabras llenas de pasión interpreta un pensamiento incontaminado¹⁰¹⁹

Los versos del *Cantar* contienen una carga erótica muy fuerte lo que implica una expresión de lo carnal en su forma más auténtica en cuanto manifiesta el ámbito de las pasiones humanas. Se trata del “placer, la pasión del amor (eros)”¹⁰²⁰. Sin embargo, las expresiones del *Cantar* pueden ser usadas para indicar una transformación. Eso se logra a través del desapasionamiento de la esfera carnal pasando a la esfera espiritual por la unión con lo divino: “Esta cercanía con Dios llega a ser bienaventuranza, impassibilidad, lejanía del mal y asimilación con el ser que es bello y bueno”¹⁰²¹. El mismo Gregorio explica que se trata de la presencia del Espíritu del amor en la mente humana, a la cual purifica y pone en la dirección divina de manera análoga a lo que hace el cuerpo con aquello que le es afín y consanguíneo¹⁰²².

Una herramienta necesaria en este procedimiento son las “palabras místicas” y los “símbolos” (enigmas) que preceden la doctrina (dogma) impregnadas del misterio; no son

¹⁰¹⁸ Véase, *supra*, p. 28 ss.

¹⁰¹⁹ *In Cant.* I: 29,3-12.

¹⁰²⁰ *In Cant.* I, 27, 6-7.

¹⁰²¹ *In Cant.* I, 28, 21-29,19.

¹⁰²² Cf. *In Cant.* I, 27,10-11.

simples articulaciones semánticas, sino verdaderos instrumentos portadores de una presencia divina. Gracias a ellas, en definitiva, se produce el admirable cambio que posibilita que lo pasible se vuelva impasible. Pero esto no debe ser entendido como el abandono y supresión de los afectos, ni como mortificaciones o penitencias extremas para dominar la carne, ni como la ausencia del apasionamiento en el hablar.

He aquí una cuestión propia del método hermenéutico del capadocio y su exégesis espiritual. La paradoja en su manifestación superlativa (*παραδοξότερον*)¹⁰²³ permite acercarnos al misterio escondido en el encuentro de dos realidades que aparentemente se repelen: lo pasional y lo impasible. Su estructura entitativa permite captar la negatividad de lo carnal-corporal como posibilidad de una nueva positividad en cuanto el ser bueno y bello se revela y asimilan al ser creaturas que experimentan la permanente tensión. Pero es a la luz del misterio de Cristo que Gregorio logra presentar la mayor interpretación exegética. En Jesucristo lo pasible es asumido y transformado en impasible desde su concepción virginal. Eso es posible desde esa mezcla de lo humano y divino. Solo una cristología *oximoronística*, como la ha llamado Brugarolas¹⁰²⁴, nos permite aproximarnos a este nivel más hondo del pensamiento paradójico del Niseno desde el cual se realizan todas las conexiones restantes de su teología. Así lo que sucede en Cristo, el esposo, es comunicado al ser humano, la esposa, y lo que el hombre posee es trasladado a Cristo y expresado a través del concepto de unión¹⁰²⁵: “...y ha trocado con su belleza mi fealdad. Transfiriendo en sí mismo la suciedad de mis pecados me ha donado parte de su pureza y me ha unido a su belleza”¹⁰²⁶.

Ese proceso se corona con la resurrección, en donde el cuerpo es transformado y alcanza la incorruptibilidad con semejanza de la vida angélica. Han desaparecido las pasiones carnales y se alcanza la paz por la unidad del cuerpo y del alma¹⁰²⁷.

En síntesis, Gregorio de Nisa concibe la constitución de la Iglesia desde la tensión manifiesta en la realidad de su corporalidad. El sujeto eclesial se configura desde elementos

¹⁰²³ Véase, *supra*, 80-81.139.167.

¹⁰²⁴ Cf. Brugarolas, «The Incarnate Logos...», 228.

¹⁰²⁵ Véase, *supra*, p. 151 ss.

¹⁰²⁶ *In Cant.* II, 46, 12-15.

¹⁰²⁷ Cf. *In Cant.* I, 30.1-13, 31.

cósmicos y antropológicos. Al referirse a ellos queda de manifiesto el carácter material-corporal que la Iglesia tiene. Esas dimensiones confluyen en un símbolo novedoso: la procesión de la litera real. La fuerza simbólica del mismo reside en el carácter dinámico que este posee. Por un lado, manifiesta la capacidad portante y relacional de lo divino-humano, y, por otro, el crecimiento del dinamismo que permite progresar desde la consideración de la gracia-libertad.

Si bien es cierto que Gregorio describe este proceso humano-espiritual desde claves antropológicas, no debe olvidarse el elemento eclesial que se encuentra siempre implícito en el pensamiento gregoriano. Desde ese presupuesto es posible descubrir, entonces, cómo lo que se dice del dinamismo corporal antropológico puede ser trasladado al dinamismo de la corporalidad eclesial.

4. Conclusión

Para el obispo de Nisa el dinamismo corporal de la esposa desde su doble hermenéutica antropológico-eclesial muestra una profunda comprensión del misterio del mundo, el hombre y la Iglesia. De esa forma y teniendo en cuenta lo dicho en el primer capítulo sobre el cuerpo del esposo (aspecto cristológico), es posible ir ampliando la comprensión teológica del capadocio con respecto al misterio de la corporalidad eclesial en sus *Homilías* sobre el *Cantar*.

En el pensamiento de Gregorio la acción divinizadora del Espíritu y la colaboración del hombre confluyen y no se excluyen ni se anulan mutuamente. De esa manera sobresale la primacía del don, sin excluir la tarea de la libertad humana. Gracia y esfuerzo van juntas en la ἐπέκτασις permanente del ser creatural dentro de la economía que no es mera casualidad. No obstante, la “carne” guarda una dimensión negativa todavía en este estadio, porque es “tierra desierta, desolada y árida”, si bien “ha aceptado sufrir la sed divina”¹⁰²⁸. Esta aceptación supone una dimensión positiva en la asunción del aspecto negativo de lo carnal que fue asociado a la negrura y que luego de la transformación (μεταβαλλοῦσα)

¹⁰²⁸ *In Cant VI*, 188, 6.

metafísica de la iluminación bautismal se ha vuelto bella. En ese sentido, el pensamiento niseño logra describir una dinámica metabolizante en el hombre que va modificando el aspecto negativo de lo carnal en cuanto fragilidad e imperfección. Se trata de una acción espiritualizante. Esta espiritualización tiene que ver con la acción propiamente del Espíritu Santo en la vida humana que va adquiriendo en sí misma los atributos divinos.

Con las afirmaciones arriba enunciadas podemos aproximarnos a la tensión que se establece al señalar las características del cuerpo de los esposos. Una realidad paradójica se observa en la dimensión corporal que, por un lado, posee una carga negativa (pesadez, placeres, pasiones) y que, por otro, tiene un carácter positivo, en la medida en que es punto de encuentro, intermediario, capacidad. La impassibilidad aparece como acción del Espíritu que actúa sobre el pensamiento carnal (pasional-pecado) desafectándolo de la negatividad y transformándolo en vida espiritual que lleva a la integración y a la unidad. No aparece en el sentido de la negación de las pasiones, sino como su transformación.

La tensión paradójica de la corporalidad permite captar la coexistencia de dos principios: lo carnal y lo espiritual, ambos buenos, pero que a su vez se constituyen en instrumento que permite el dinamismo divinizador y liberalizador sin oposiciones ni anulaciones mutuas.

Y por último, observamos la novedosa manera de concebir la constitución eclesial desde la dinámica procesional. El símbolo de la procesión eclesial muestra una imagen plástica y dinámica que se da en un proceso permanente de desarrollo. Este proceso supone la profundización de la libertad y la divinización como adquisición de la impassibilidad, lo cual es signo distintivo de la vida espiritual.

CAPÍTULO TERCERO: LA GLORIFICACIÓN DEL CUERPO ECLESIAL

1. Introducción

En el capítulo anterior hemos podido observar el dinamismo corporal de la esposa en su doble perspectiva antropológica y eclesiológica. Este se muestra a través de la constitución del sujeto eclesial desde la imagen de la procesión de la litera real. De esa manera hemos podido constatar la realidad de la corporalidad eclesial como un receptáculo paradójico y dinamizador del proceso divinización-impasibilidad.

La consideración del sujeto antropológico-eclesial relacionado con el sujeto divino (vínculo esponsal) en su devenir histórico-sacramental genera una nueva tensión en la reflexión nicensa del *In Cant*. Por lo tanto es necesario atender a dicha tirantez en este tercer capítulo. La misma se constata a partir de la imagen que constituye a la esposa-Iglesia en un reflejo especular del esposo-bello. Esta tensión está dada por la composición imperfecta que posee el cuerpo eclesial en cuanto a la diversidad de sus funciones y roles, y los distintos grados de unión de los miembros con Cristo.

Así, parecería que es imposible que algo imperfecto (inacabado) y dividido pudiera reflejar lo más perfecto: lo bello y lo uno. Aparece así una nueva realidad paradójica, cuando se afirma que, al contemplar la Iglesia, se puede contemplar a Cristo. El cuerpo común y los miembros particulares con variedad de funciones y operaciones muestran una admirable unión y articulación. En esta relación tan especial aparece la corporalidad eclesial como continente de lo divino que permite el crecimiento, el progreso y aumento por medio del amor.

Finalmente aparece el vínculo unificante del amor trinitario que enlaza los miembros y el todo en el esplendor de la máxima belleza: la comunión. Esta relación particular establece una vinculación admirable entre las diferencias que no son anuladas, sino integradas. Entonces, allí emerge el símbolo de la corona como la gloria que el Espíritu Santo lleva consigo a todos los que son connaturales con él. De allí que el cuerpo eclesial adquiere su

mayor expresión al entrelazarse con la gloria divina. Y así se puede contemplar la glorificación de la Iglesia que refleja paradójicamente el misterio divino.

El siguiente pasaje¹⁰²⁹ permite encontrar los elementos que se desarrollan después en cada uno de los puntos de este capítulo y que a partir de este texto permitirán una mejor comprensión del pensamiento nicensino sobre la doxología de la corporalidad eclesial:

(...) después de atraerse de una vez por todas las primicias (ἀπαρχῆ) de la naturaleza efímera de la carne que había asumido gracias a la incorruptible virginidad, siempre santifica conjuntamente (συναγιάζει) con esa primicias la masa común (τὸ κοινὸν...φύραμα)¹⁰³⁰ -a su propia naturaleza y a la nuestra-, a través de la unidad (κοινωνίαν) (en la persona de aquellos que se unen a él por la participación de los sacramentos) del misterio nutre su cuerpo que es la Iglesia¹⁰³¹ y adapta (καταλλήλως) firmemente al cuerpo común (κοινῷ σώματι) los miembros que nacen en Él, por medio de la fe. Él hace armonioso (ἐναρμόζων) todo y hace que se dispongan (διατιθεῖς) proporcionadamente (ἀρμοδίως) aquellos que creen ser ojos, boca, manos y los otros miembros. Así, en efecto dice Pablo: “uno solo es el cuerpo pero muchos son los miembros”¹⁰³². Pero los miembros no han tenido todos la misma función, uno es el ojo del cuerpo y no desprecia la mano y aquel que es la cabeza no rechaza los pies, sino todo el cuerpo en sus varios miembros, mezclados (συγκέκρται) en la diversidad (ποικιλία) de las operaciones, a fin de que las partes (τὰ μέρη) no estén en discordia (στασιάζη) con el todo. Después de haber propuesto por la vía de los símbolos tal doctrina, el Apóstol clarifica su hablar cuando dice que Dios pone en la Iglesia los apóstoles, profetas, doctores, pastores a fin de perfeccionar (καταρτισμόν) a los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo hasta que todos arribemos a la unidad de la fe y del conocimiento del hijo de Dios, a constituir al hombre perfecto en la medida que conviene a la plena madurez en Cristo¹⁰³³. Y ahora dice: crecemos en todo aspecto en él, que es la cabeza, es decir el Cristo, del cual todo el cuerpo, bien conexo (συναρμοιολογούμενον) y compaginado (συμβιβάζόμενον) a través de todos los ligámenes que lo alimentan según la operación en la medida relativa a cada una de las partes, realiza el aumento del cuerpo hacia la propia edificación en el amor¹⁰³⁴. Pues aquel que mira a la Iglesia mira a Cristo directamente que se edifica y acrecienta por medio de la añadidura de aquellos que se salvan. Ahora aquella que ha depuesto el velo de los ojos, mira con pura vista la inestimable belleza del esposo y por este motivo es herida por el incorpóreo e inflamado dardo del amor. Se dice en efecto que el amor es una caridad intensificada (ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη ὁ ἔρωσ); nadie se avergüenza del amor, porque no es un dardo clavado en la carne. Pero uno se jacta de esta herida, más bien, cuando ha recibido la punta del deseo inmaterial en lo más profundo de su corazón. Así se halla la esposa, citando dice a las doncellas: “herida estoy del amor”¹⁰³⁵.

¹⁰²⁹ Se cita *in extenso* por el encadenamiento lógico (ἀκολουθία) del pensamiento del autor.

¹⁰³⁰ Cf. Rom 11, 16.

¹⁰³¹ Cf. Ef 5, 29-32.

¹⁰³² Cf. Rom 12, 4; 1 Cor 12, 12-28.

¹⁰³³ Cf. Ef 4, 11-13.

¹⁰³⁴ Cf. Ef. 4, 15-16.

¹⁰³⁵ *In Cant.* XIII, 381. 19- 382, 2-383, 14.

En este texto se observa un entramado de citas explícitas (Rom 12,4; 1 Cor 12,12-28; Ef 4,11-16) y otras supuestas (Ef. 5,29-32) de la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo¹⁰³⁶. En líneas generales, se trata de una imagen bastante frecuente en el mundo griego antiguo: la comparación entre la comunidad, el organismo humano y los diferentes miembros. Pero el apóstol introduce novedosamente en ese esquema la relación original entre Cristo y la Iglesia desde el ángulo que supone la relación entre la cabeza con el cuerpo¹⁰³⁷.

2. La tensión diversidad-uniformidad del cuerpo eclesial

El devenir histórico de la corporalidad eclesial manifiesta una tensión bipolar constatada en el binomio diversidad-unidad del cuerpo de la Iglesia a partir de la relación miembros-cabeza. Esta tirantez pone en evidencia la armonía-discordia que supone el dinamismo eclesiológico en lo que se refiere a su desarrollo y crecimiento. Es fundamental tener en cuenta el concepto niseno de σύμνοια a la hora de comprender estas dinámicas paradójicas que permiten observar la solidaridad de las partes hacia el todo. De esa manera Gregorio de Nisa señala en el *In Cant.* la problemática de la diversidad-unidad de la Iglesia.

¹⁰³⁶ Cf. Lucien Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (Paris: Du Cerf, 1965). John Robinson, *El cuerpo: estudio de Teología Paulina* (Barcelona: Ariel, 1968). Raymond Brown, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*. 2ed. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998). Luis Rivas, *Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre "las eclesiologías" Paulinas* (Buenos Aires, Claretiana, 2008). James Dunn, «The body of Christ in Paul», en *Worship, Theology and Ministry in the early church. Essays in Honor of Ralph P. Martin*, ed. por Michael Wilkins e Terence Paige (Sheffield: Acad. Press. Sheffield 1992): 146-162. Jerome Neyrey, «Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents» *Semeia*, 35 (1986): 129-170. Richard Horsley, «1° Corinthians: A case study of Paul's Assembly as an alternative society», en *Paul and empire*, ed. por Richard Horsley, (Pennsylvania: Trinity Press, 1997): 242-252. John Crossan e Jonathan Reed, *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, (Estella: Verbo Divino, 2006).

¹⁰³⁷ En 1Cor se subraya la solidaridad orgánica de los diferentes miembros (cf. 1 Cor 12,27) y junto a ello aparece un principio estructurante fundamental: la acción de Cristo a través del Espíritu (cf. 1 Cor 12,12-13) En la epístola a los Efesios se introduce el binomio Cabeza-cuerpo (cf. Ef 1, 22; 5,23) y luego se habla de la construcción del mismo en vistas a su realización final (cf. Ef 4, 12-13). En el escrito a los Colosenses se pone el acento en la superioridad de Cristo, no como dominación, sino como fuente de la cual brota un principio vivificante y el fin hacia el cual tiende (cf. Col 1, 17-18). Cf. Winling, *Le salut en Jésus Christ...*, 13-14.

La consideración de esta dialéctica lleva al obispo de Nisa a desarrollar de una manera viva y fiel a su hermenéutica simbólica la belleza de los miembros eclesiales en lo que se refiere a la experiencia de la santidad bautismal y los ministerios eclesiales. Luego, hacia el final, muestra cómo la belleza de cada uno de los miembros resplandece en el todo del cuerpo eclesial.

2.1. La Iglesia cuerpo de Cristo y la tensión armonía-discordia

El dato bíblico, como puede observarse, ocupa un lugar central y primario en la reflexión nicensa con respecto a la cuestión de la corporalidad eclesial. En ese sentido, Gregorio es heredero de la rica experiencia y reflexión patristica sobre el tema¹⁰³⁸. La autoconciencia eclesial de los primeros siglos fue creciendo progresivamente y con respecto a la cuestión de la Iglesia-cuerpo de Cristo fue cayendo en la cuenta de que no se trataba simplemente de un ente sociológico, sino que tuvo la convicción de que se trataba de la prolongación del misterio misericordioso de Dios y de la acción salvífica de Jesucristo. Por

¹⁰³⁸ Clemente de Roma habla de la necesidad de reestablecer el orden quebrantado en Corinto por las distintas facciones y para ello apela a la salud que debe ser asegurada para el cuerpo entero en virtud a la unidad con Cristo Jesús (cf. Carta a los Cor. 37, 5). Tertuliano por su parte describe a la comunidad como un cuerpo de acuerdo al espíritu que la anima a través de la misma creencia, disciplina, y esperanza. Todo expresado por la comunión que se expresa entre ellos a través de la asistencia mutua (cf. *Apol.* 39, 1-14). Para Ireneo de Lyon la cuestión del cuerpo de la Iglesia está basada sobre todo desde su doctrina de la recapitulación y cómo el cuerpo de Cristo se construye a través de la solidaridad que une a sus miembros (cf. *Adv. haer.* IV, 33, 10). También el lugdunense se encarga de señalar la acción divisoria de aquellos herejes que abandonan el cuerpo de la Iglesia y por ello no comparten la acción del Espíritu (cf. *Adv. haer.* IV, 33, 7-8). Y en definitiva el cuerpo es el continente y vehículo del Espíritu (cf. *Adv. haer.* III, 17, 2; 24, 1). Orígenes junto con la dimensión pneumatológica del cuerpo de la Iglesia enfatiza la dimensión escatológica de la pertenencia del cuerpo de Cristo sobre todo a partir de las consecuencias de la resurrección del Cuerpo de Cristo (cf. *In Ioh.* X, 35-36; *Hom. Lev.* VII, 2). Atanasio afirma cómo el misterio de la encarnación es el principio fundamental que permite entender el misterio de unión entre Cristo y los cristianos, la Iglesia resulta ser la prolongación del Verbo encarnado y del cuerpo que Él ha asumido (cf. *Contra Arrianos* III, 22). Basilio acentúa la dimensión moral como una forma de imitar a Cristo y así participar en el devenir como miembros del cuerpo de Cristo e insiste en el rol del Espíritu Santo en la organización del cuerpo (cf. *Sobre Es. San.* 26, 61). Aunque será posterior al desarrollo del Niseno, no se puede dejar de mencionar el desarrollo que Agustín ha hecho sobre el tema a partir de su reflexión del *Christus totus* (entre varios textos puede verse *In Psal.*, LVIII, *Sermo* 1, 2; XC, *Sermo*, 2, 1). Cf. Mersch, *Le corps mystique...*; Bardy, *La Théologie de l'Église, de saint Clément...*; *id.* *La théologie de l'Église, de saint Irénée...*; Paul Tihon, «La Iglesia», en *Historia de los Dogmas. Los Signos de la Salvación*. Tomo III, ed. por Bernard Sesboüe (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995): 269-292; Padovese, *Introducción...*; Larchet, *L'Église...*; Winling, *Le salut en Jésus Christ*, t. 2

lo tanto esta categoría de la Iglesia como Cuerpo de Cristo se convierte en una idea fundamental del pensamiento patrístico¹⁰³⁹.

Los textos gregorianos más importantes sobre la Iglesia cuerpo de Cristo se encuentran en *De Perfectione, Tunc et ipse*, y en el *In Canticum*¹⁰⁴⁰. El Niseno tiene un papel importante en ese sentido y arriesga un paso significativo de la doctrina referida, al asumir lo recibido y desplegar sobre todo la dimensión místico-espiritual. En ese sentido C. Izquierdo resalta el asombro que producen las “formulaciones que suponen un avance notable en la presentación de la Iglesia como cuerpo de Cristo, tanto en su dependencia del esposo como en cuanto realidad propia”¹⁰⁴¹. Pero por otra parte en todos los casos está presente la realidad del pecado que se presenta como un signo de división¹⁰⁴². Afirma Mosshammer que la visión nisena de la Iglesia se encuentra implicada en el gran drama histórico que supone

¹⁰³⁹ Conviene recordar que muchas veces se denomina a esta doctrina paulina como la del *cuerpo místico de Cristo*, no solo para diferenciarlo de su carácter físico sino sobre todo para asociarlo a la realidad del *μυστήριον*. En ese sentido el concepto guarda el matiz de aquello que se revela (cf. Rom 6,25-26), es algo trascendente que no se comprende sino es con la gracia divina (cf. 1 Cor 1,17; 2, 15; Ef. 1, 9-23; 3, 3-4, 8-21). Pero el adjetivo *místico*, en la historia de la teología, recién es atribuido al *cuerpo* en el período pre-escolástico sobre todo en lo concerniente a la reflexión en torno al misterio eucarístico. (Cf. É. Mersch y R. Brunet, *Dictionnaire de Spiritualité*, s. v. «corps mystique», 2378-2403). Por otra parte, un dato al margen que no debe olvidar el lector contemporáneo es lo que se refiere a esta noción patrística de Iglesia como *Corpus Christi* que ha sido sospechada en la reflexión posterior al Concilio Vaticano II. La crítica se basa fundamentalmente a partir de la asociación conceptual realizada a partir de la idea de *cuerpo místico* quedando supeditada del avance que tuvo la categoría *pueblo de Dios y comunión*. Un desfase histórico ha influenciado de manera determinante para que se cayera en una identificación sin más entre *cuerpo místico de Cristo* con el concepto de *Iglesia Católica romana*, donde se puso mayor acento en la cuestión jurídico-jerárquico, prevaleciendo lo corporativo-sociológico. Ratzinger muestra los peligros de entender el concepto de pueblo de Dios desgajado del de cuerpo de Cristo como muchas veces surgió en el aula conciliar. En todo caso señala que deben ir juntos. Y, además dice debe atenderse al aspecto pneumatológico que permite una adecuada vinculación entre eclesiología y cristología que estime positivamente la relación cuerpo-espíritu. Cf. Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'eucaristie au Moyen age* (Paris: Aubier-Montaigne, 1949). Joseph Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Barcelona: Herder, 1972): 256-273. Yves Congar, *Le Concile Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et Corps du Christ* (Paris: Beauchesne, 1984): 137-161. Stefano Alberto, “*Corpus suum mystice constituit*” (LG 7). *La Chiesa Corpo Místico di Christo nel primo capitolo della “Lumen Gentium”*, Regensburg: Verlag F. Pustet, 1996): 49-54. Marcelo Semeraro, *Mystici Corporis di Pio XII. Dall'Enciclica al Vaticano II* (Roma: Vivere In, 1994): 5-44. Salvador Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2007): 75-98, 149-170.

¹⁰⁴⁰ Cf. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «cuerpo místico», 295.

¹⁰⁴¹ Izquierdo, «La simbología eclesial...», 103.

¹⁰⁴² Cf. *In Cant.* VIII, 258, 4 ss; XV, 466, 15ss.

construir el cuerpo de Cristo en orden a lograr la perfecta unidad de los hombres que fue interrumpida por el pecado¹⁰⁴³.

El capadocio, en el texto que está al comienzo de este capítulo, juega entre la armonía y la discordia que manifiestan cierta oposición entre la manera mezclada de estar unidos (συγκέκραται) de cada uno de los miembros y el cuerpo entero. Aparecen expresiones que describen la condición armónica, la cual está señalada por el uso de las construcciones semánticas que utilizan:

a) Un todo armonioso (πᾶν ἑναρμόζων)¹⁰⁴⁴: señalando la cualidad final del todo, o sea, el cuerpo eclesial que tiene por sujeto a Cristo.

b) Disposición proporcionada (ἀρμοδίως)¹⁰⁴⁵: que muestra el modo en que las partes convenientemente han sido dispuestas por alguien que ha ejecutado dicha acción (εὐπρεπές/διατιθείς).

c) Cuerpo conexo y compaginado (συναρμολογούμενον - συμβιβάζομενον)¹⁰⁴⁶: características propias de una compaginación bien compacta según las proporciones correspondientes, lo cual permite que el cuerpo eclesial pueda crecer notablemente.

De esa manera la armonía parece ser la característica que acompaña a un proceso constructivo desde su comienzo, su ejecución y desarrollo, y apunta a su fin. Así se muestra un equilibrio proporcional entre las partes del todo desde una paradójica articulación y unión. Por esa razón se puede observar un proceso constitutivo semejante a la creación primera que permite adjetivar a la Iglesia como nueva creación¹⁰⁴⁷. Por ende guarda los mismos atributos que hacen referencia a la cualidad de su belleza. Pero también aparece la discordia. La misma se señala a partir del término στασιάζη¹⁰⁴⁸. Probablemente Gregorio esté recordando la

¹⁰⁴³ Cf. Alden Mosshammer, «Gregory's intellectual development: a comparison of the Homilies on the Beatitudes with the Homilies on the Song of the Song», en *Gregory of Nissa, Homilies on the Beatitudes, An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)* ed. por Hubertus Drobner e Albert Viciano (Leiden: Brill, 2000): 381.

¹⁰⁴⁴ Cf. *In Cant.* XIII, 382, 4.

¹⁰⁴⁵ Cf. *In Cant.* I, 382, 6.

¹⁰⁴⁶ Cf. *In Cant.* XIII, 382, 22.

¹⁰⁴⁷ Véase, *supra*, p. 199 ss.

¹⁰⁴⁸ Cf. *In Cant.* XIII, 382, 12.

utilización que de ese concepto hace Platón en la *República*¹⁰⁴⁹. Allí se dice que al cuerpo le basta recibir un leve impulso exterior para inclinarse a la enfermedad y que a veces la disensión o discordia (στάσις) nace desde dentro, en su propio seno, sin causa exterior. Lo mismo suele ocurrirle a la ciudad que muchas veces puede experimentar la discordia *ad intra* sin que intervengan otros de afuera.

Teniendo en cuenta el particular relieve de dicha expresión, quizás podría observarse allí una ligera consideración de la situación histórica en la que el obispo de Nisa vivió. Esta tiene que ver con aquellas controversias teológicas que mantuvieron dividida a la comunidad eclesial. Gregorio de Nisa fue protagonista, muchas veces junto con Basilio Magno y Gregorio de Nacianzo, de la lucha con ciertas herejías y conflictos eclesiásticos que incluso llegaron a alejarlo de su sede episcopal¹⁰⁵⁰. Un detalle con respecto a esto tiene que ver con la intencionalidad con que coloca la cita de Ef 4,11-13 que relaciona la misión fundamental que tienen aquellos que conducen al pueblo para su perfeccionamiento a través de “la unidad de la fe y el conocimiento del Hijo de Dios”. En ese sentido el niseno señala en su *Epístola 17* el rol que le toca al obispo de cuidar la unidad de tal manera “que quienes se han apartado vuelvan a la armonía del único cuerpo (ἐνὸς σώματος ἁρμονίαν)”¹⁰⁵¹.

Por lo tanto, Gregorio podría estar señalando un aspecto de la convivencia en el ámbito eclesial en referencia a la unidad y la división. Por esa razón, podría verse contenida una consideración realista de la experiencia histórico-eclesial propia de aquella época. De esa manera, según la expresión platónica antes citada, así como la ciudad también la Iglesia puede sufrir hacia adentro la discordia proveniente de sus propios miembros. Esta situación, sin embargo, no parece quedarse en un determinismo, sino que manifiesta un dinamismo superador al estar planteado dentro del contexto de la edificación y nutrición. Por ello se puede observar cómo al ser el *In Cant.* una obra postrera recapitula también las circunstancias históricas conflictivas que vivió la Iglesia del s. IV, que son asumidas, sin embargo, por la reflexión teológico-espiritual.

¹⁰⁴⁹ Platón, *Rep.* 556e.

¹⁰⁵⁰ Cf. P. Maraval, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Biografía de Gregorio de Nisa», 194-208.

¹⁰⁵¹ *Epist.* 17, 230, 8 (SC. 363).

2.2. Σύμπνοια: solidaridad de las partes para con el todo

En el párrafo del *In Cant.* que estamos analizando, Gregorio rescata significativamente el binomio paulino ἀπαρχή-φύραμα en una perspectiva que guarda cierta tirantez que tiene que ver con aquella que existe entre el todo y la parte, entre lo particular y lo universal, entre la unidad y la diversidad, lo uno y lo múltiple¹⁰⁵². El Niseno, al utilizar una construcción dialéctica, llama la atención sobre un fenómeno complejo y de gran profundidad que necesita ser tenido en cuenta. En la antigüedad clásica fue un punto común la discusión entre la primacía de lo uno y lo múltiple y el principio según el cual el todo es más que la mera suma de las partes¹⁰⁵³. El capadocio, sin explicitar aquí esta pugna, parece recoger estas ideas de fondo para el planteo eclesial. En ese sentido vale la pena advertir que detrás de ese debate sería erróneo reducir el todo a la parte sin detrimento de una pérdida en su consideración cualitativa. También debe tenerse en cuenta que el todo supone una complejidad integral en situación relativa con aspectos y elementos peculiares que lo componen.

El concepto de σύμπνοια, característico del pensamiento niseno en varias de sus obras, ayuda en la consideración de la tensión que acabamos de señalar¹⁰⁵⁴. Este término significa el acuerdo de voluntades, en el más común de los sentidos. Pero también en el ámbito de la medicina y del estoicismo se utiliza para referirse al cuerpo y su vínculo con cada uno de los órganos que lo constituyen¹⁰⁵⁵. Pero con esta idea en la base, el obispo de Nisa amalgama otros sentidos y matices que se convierten en verdaderos núcleos significativos de su pensamiento.

¹⁰⁵² *In Cant.* XIII, 381.19-382,2-383,14.

¹⁰⁵³ Cf. Maspero, *Essere e relazione*, 30-38.

¹⁰⁵⁴ Cf. Daniélou, *L'Être et le temps...*, 51-74. J. Gil Tamayo, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «sympnoia (conspiración)» 815-819.

¹⁰⁵⁵ Sobre la descripción anatómica Gregorio se inspira en Galeno. (Cf. Grégoire de Nysse. *La création de l'homme...*, 157).

a) Perspectiva metafísica

Gregorio sostiene a través de este concepto la coherencia de todos los seres en cuanto la dependencia ontológica de Aquel que es la existencia misma¹⁰⁵⁶. Daniélou se encarga de señalar que la medida de la trasposición del plano físico al metafísico es recibida por Gregorio que conoce directamente el planteo estoico del tema y no por la recepción que los neoplatónicos hicieron de la σύμψνοια estoica¹⁰⁵⁷.

En el pensamiento niseno se da una comunión de todo lo existente pero con la clara distinción entre lo creado y lo increado, despejando cualquier tipo de dudas o confusión. Al afirmar que nada existe sino es a partir del Ser divino, todas las voluntades libres encuentran allí su fundamento. Y si el Ser divino es lo mismo que el Bien, la voluntad no existe, sino que es en un ordenamiento al bien. Por esa razón, el mal, como no adhesión al bien, genera una ruptura de la σύμψνοια. Por otra parte, Gregorio también trata la cuestión del Ser divino como principio de unificación de todos los seres¹⁰⁵⁸.

b) Perspectiva Trinitaria

Gregorio, en su obra *Contra Eunomio*, al referirse a la unidad de las personas divinas y al orden de cada una de ellas entre sí, no señala una jerarquización o inferioridad de unas con respecto a las otras, sino la conspiración (σύμψνοια) de tres en Uno¹⁰⁵⁹.

c) Perspectiva cristológica

El obispo de Nisa utiliza el término σύμψνοια para explicitar la solidaridad existente entre los miembros del Cuerpo de Cristo y afirma que existe una misma naturaleza (ὁμοφυής) y sustancia (ὁμοούσιος) entre la cabeza y el cuerpo a través de una afinidad (συμφυΐα) de

¹⁰⁵⁶ Cf. *In Eccl.* GNO V, 406, 2-407,15.

¹⁰⁵⁷ Daniélou, *L'Être et le temps...*, 63.

¹⁰⁵⁸ Cf. *Or. Cat.* GNO III/4, 77-79.

¹⁰⁵⁹ Cf. *Eun.* GNO I, 86, 6.

cada miembro con respecto al todo. Eso se explica al igual que lo que sucede desde una única conspiración (διὰ μιᾶς συμπνοίας) que es la solidaridad (συμπάθεια) de las partes hacia el todo. En la cuarta homilía del *In Cant.*, Gregorio ha usado el concepto para hablar del modo armonioso de unión de las dos naturalezas en Cristo¹⁰⁶⁰.

d) Perspectiva cosmológico-antropológica

En lo que respecta al mundo material su σύμπνοια se muestra como un acuerdo de la totalidad del universo en el cual distinción y oposición de las naturalezas no rompen la σύμπνοια general¹⁰⁶¹. Por otra parte, Gregorio establece un paralelismo entre los elementos del universo y el cuerpo humano (macrocosmos-microcosmos). En el hombre también se puede encontrar la armonía que se halla en el cosmos cuyo artista y creador es Dios¹⁰⁶². Hay una gran combinación entre el movimiento y la estabilidad, al estar uno en el otro y viceversa, o sea, un concurso de elementos diversos y contrarios que conspiran acordemente. En este sentido se puede advertir nuevamente, como en otras partes, el pensamiento propio del autor que supone la comprensión de la paradoja.

e) Perspectiva eclesiológica

Gregorio utiliza el término estudiado cuando se trata de una entente para la elección de un obispo, también en lo que se refiere a la diversidad de vocaciones en la Iglesia que consienten y conspiran para un mismo propósito; pero, sobre todo, en lo que respecta a la participación en el cuerpo de Cristo: a través de la σύμπνοια es posible participar de su fuerza de vida. Por lo tanto aquellos que se han separado de la Iglesia son débiles. A pesar de que una parte débil se encuentre unida a la totalidad, la σύμπνοια sigue siendo más fuerte que aquella que pertenece a un cuerpo corrompido¹⁰⁶³. En ese sentido para el obispo de Nisa

¹⁰⁶⁰ Cf. *In Cant.* IV, 108, 9.

¹⁰⁶¹ Cf. *Or. Cat.* GNO III/4, 20-21.

¹⁰⁶² Cf. *Inscr.* GNO V, 32, 16-22.

¹⁰⁶³ Cf. *Eun.* GNO, I, 25, 17.

tendrá una aplicación especial para explicitar la cuestión de la herejía que rompe la unidad separándose de esa comunicación vital con la Iglesia¹⁰⁶⁴.

f) Perspectiva escatológica

Aunque Gregorio no utilice el vocablo σύμπτωια para hablar de ello, tiene que ver con la armonía del final de los tiempos, como reconstitución de la ruptura provocada por el pecado. Aquí se habla más bien de συμφωνία, una armonía sin disonancias¹⁰⁶⁵.

En definitiva, si bien es cierto que en el pasaje citado del *In Cant.* XIII¹⁰⁶⁶ no aparece el término σύμπτωια de manera explícita, sin embargo su contenido conceptual en las perspectivas señaladas ayuda a descubrirlo como presente y comprender la dialéctica armonía-discordia, ἀπαρχή-φύραμα y lo que detrás de estos binomios se encuentra: la problemática de la unidad-pluralidad, del todo y la parte, lo universal y lo particular.

La observación de los términos φύραμα-ἀπαρχή encuentra una vinculación mutua a través de una acción: la santificación conjunta y simultánea (συναγιάζει). Este verbo ocupa el centro del texto citado¹⁰⁶⁷ y transmite una referencia a lo comunitario-eclesial reforzado por las expresiones κοινόν y κοινωνία. Por otra parte, συναγιάζω posee un matiz paradójico, ya que se hace eco de la unión de las dos naturalezas en Cristo¹⁰⁶⁸. En dicho movimiento supone que la salvación fluye de uno al otro: la santificación del Logos en la realidad humana de Cristo está extendiéndose lejos a toda la masa de la naturaleza humana, de la cual se toman las primicias. La realidad humana de Cristo que está asumida por el Logos divino significa solo una primicia, es decir, representa solo un inicio, pero que, sin embargo, representa al todo. Se pone aquí el acento en el papel activo de Cristo. Esta expansión del efecto de la encarnación se puede ver en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia y de esa manera, por transposición analógica, se puede atender a un nuevo binomio que recibe la carga conceptual

¹⁰⁶⁴ Cf. Daniélou, *L'Être...*, 59.

¹⁰⁶⁵ Cf. *Or. Cat.* GNO III/4, 80, 19.

¹⁰⁶⁶ Cf. *In Cant.* XIII, 381. 19- 382, 2-383, 14.

¹⁰⁶⁷ Cf. *In Cant.* XIII, 381, 16-382,7.

¹⁰⁶⁸ Cf. Ferrer, «El uso de las preposiciones», 180-181.

que se venía desarrollando: Cristo-cabeza / Iglesia-cuerpo. De ello se sigue una consecuencia soteriológica: la Cabeza vuelve conforme consigo misma a todo el cuerpo y a cada miembro precisamente según sus características individuales¹⁰⁶⁹. Esta santificación produce un nexo misterioso que genera la unidad (συγκέκραται) entre los miembros y la cabeza, entre lo opuestamente inconciliable a través de una nutrición particular: la vida sacramental.

Planteado de este modo, Gregorio muestra una tensión permanente en la corporalidad eclesial existente por la tirantez que se da entre la armonía y la discordia, entre la Cabeza y los miembros de la Iglesia. A partir de las expresiones paulinas sobre la Iglesia, cuerpo de Cristo, y con los conocimientos científicos de la época (medicina, estoicismo) en lo que se refiere al cuerpo y su vínculo con cada uno de los órganos que lo constituyen, el Niseno tiene presente e introduce el concepto σύμπνοια como un aporte de la cultura profana a la reflexión cultural cristiana. De esa manera de pensar se desprende un marco referencial para poder entender la relación de cada uno de los miembros de la Iglesia con el todo del cuerpo eclesial (unidad-diversidad).

Entonces la tensión del binomio analizado (φύραμα-ἀπαρχή) con su matiz de simultaneidad permite apreciar el carácter paradójico que mantiene para el obispo de Nisa la consideración acerca de la corporalidad eclesial. Y en ese sentido no hay que olvidar que esta reflexión cae bajo la perspectiva esponsal, ya que la Iglesia ha sido configurada por Cristo, según Gregorio, con forma de esposa¹⁰⁷⁰. De esa manera se puede afirmar que la corporalidad eclesial guarda una dimensión paradójica-esponsal.

2.3. La problemática de la diversidad-uniformidad en la relación miembros-todo del cuerpo eclesial

Habiendo visualizado una imagen eclesial dinámica en el *typos* de la silla transportadora-baldaquino¹⁰⁷¹, Gregorio se encarga también de explicitar su funcionamiento interior. Así las partes constitutivas provenientes del mobiliario arquitectónico le permiten

¹⁰⁶⁹ Cf. Drobner, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, s. v. «eclesiología», 334.

¹⁰⁷⁰ Cf. *In Cant.* VII, 230, 5-6.

¹⁰⁷¹ Véase, *supra*, p. 208 ss.

destacar la utilidad de cada una de ellas para contribuir a la belleza de la totalidad de la habitación real¹⁰⁷². Junto con eso, el marco referencial que ha sido señalado en el párrafo anterior se convierte en el punto de partida que le permite al obispo de Nisa realizar un largo encomio de cada uno de los miembros particulares del Cuerpo de la Iglesia.

Luego de haberse detenido singularmente en cada uno de ellos resalta la belleza del único cuerpo eclesial en el que brilla la belleza del esposo. El nisenense realiza este elogio fundamentalmente a partir de los versículos paulinos de 1 Cor 12. Es posible encontrar en el cuerpo común distintos miembros con funciones y operaciones distintas, incluso aquellos que parecen más innobles tienen su importancia. En cada uno de ellos se manifiesta la belleza de la esposa. Esto es posible porque el Espíritu de Dios dona su gracia a cada uno según su naturaleza y capacidad de recibir los dones. La belleza se da en la diversidad y conformidad de cada una de las partes, por eso no son todos uniformes ni homogéneos.

Un único cuerpo hace referencia a la totalidad que es expresión de la excelencia, porque permite visualizar la perfecta articulación que se da entre el comandante y el ejército, entre la cabeza y el cuerpo. Se desprende de este principio la constitución de la comunidad y en ese cuerpo brilla la belleza del esposo.

Gregorio, al delinear la conformación estructural de la habitación real, realiza una interpretación simbólica que va más allá de sus expresiones de contenido material (plata, oro, púrpura, piedras preciosas)¹⁰⁷³. Él apunta a señalar una tensión entre las partes y el todo dado por la confrontación entre la uniformidad y diversidad. Eso mismo, puede observarse cuando dice:

Y como dice el apóstol: “Dios otorga los dones del Espíritu Santo convenientemente a cada uno”¹⁰⁷⁴ y a algunos dona el de la profecía en proporción a su fe, a otros el de hacer obras, según como cada uno está hecho por la naturaleza y en grado de recibir la gracia, deviniendo ojo de aquel cuerpo o disponiéndose a ser mano, o sostenedor del (cuerpo) como

¹⁰⁷² Cf. Con respecto al espacio arquitectónico Rousseau realiza la siguiente advertencia: Gregorio modifica el orden en que la LXX enumera las partes de la habitación real, primero coloca las columnas de plata y luego ἐπίβασις, por lo cual debe sostenerse que este término hace referencia a las columnas. Así significa un dosel o baldaquino real que adorna las columnas. (Cf. Grégoire de Nysse, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, 157-158).

¹⁰⁷³ Cf. *In Cant VII*, 210, 10-16.

¹⁰⁷⁴ Rom 12,3-8; 1 Cor.12, 4-31.

el pie. Así, aunque en la preparación (κατασκευῆ) del baldaquino (φορείου) uno es columna, otro dosel (ἐπίβασις) y aquella que es cercana a la cabeza es llamada reclinatorio (respaldo) y otros que son colocados en el interior. Siguiendo el orden racional (idea directriz) el artífice (τεχνίτης) no piensa en hacer de todos estos una materia uniforme (μονοειδῆ), que sirva al embellecimiento (καλλωπισμόν) de la litera, sino que todas las partes han sido adornadas de cierta belleza, de cada una es diferente (διάφορος) y conforme a la parte (ᾠρα) de cada uno¹⁰⁷⁵.

Los términos de la interpretación alegórica toman, por una parte, los elementos del edificio del rey y, por otra, están los distintos órdenes eclesiales (τάγματι)¹⁰⁷⁶. Interpolando 1 Cor 12,28, Gregorio dice que se trata de los apóstoles, los profetas, los doctores y luego los grados menores para el perfeccionamiento de los santos. Estos quedan sintentizados por los sacerdotes (ιερέας), los doctores (διδασκάλους) y por aquellos que viven la venerada virtud de la virginidad.

El Capadocio, más allá de testimoniar algunos rasgos de la organización eclesial vigente en las Iglesias del Oriente del s. IV, rescata un elemento que cualifica la configuración de la vida eclesial y que tiene que ver con la diversidad (διαφοράς)¹⁰⁷⁷ de operaciones que distintas personas realizan en la Iglesia y que, de por sí, tienen su propia belleza. Se puede observar esta diversidad desde dos ángulos: el primero tiene que ver con el orden organizacional eclesiástico; el segundo, con la vida interior de la Iglesia que existe en cada uno de los miembros que la conforman¹⁰⁷⁸. De esa forma el Capadocio rescata un principio fundamental en la estructuración de la corporalidad eclesial que tiene que ver con la simultaneidad de la diversidad de los miembros singulares y la unidad del todo el cuerpo, principio paradójico que a su vez está atravesado por una perspectiva netamente carismática, ya que supone la donación del Espíritu Santo.

Podemos observar algunas características que permiten una mayor comprensión del sentido del texto:

¹⁰⁷⁵ *In Cant.* VII, 209.20-210.12.

¹⁰⁷⁶ Cf. *In Cant.* VII, 211, 6-18.

¹⁰⁷⁷ Cf. *In Cant.* 210, 11- 211, 7.

¹⁰⁷⁸ Cf. Shea, *The Church...*, 153.

a) Intención del creador. Con el uso del término artífice (τεχνίτης) Gregorio se coloca en la línea de la tradición que considera a Dios el supremo arquitecto y plasmador del universo¹⁰⁷⁹ y que, por lo tanto, posee un principio directriz para la ejecución de un proyecto de edificación. Esta direccionalidad ejecutoria tiene que ver con el proyecto económico de salvación¹⁰⁸⁰. Existe en la mente del obispo de Nisa una perspectiva según la cual, partiendo de una concepción cósmico-elesial¹⁰⁸¹, existe un diseño originario desde el cual la concepción de lo corporal supone diversidad y diferencia (διαφοράς). Y se encarga de dejar bien en claro que no se trata de una materia uniforme (μονοειδη).

b) Donación carismática. Gregorio interpone, mientras viene hablando de la naturaleza de la litera-dormitorio hecha para sí por el Señor¹⁰⁸² la cita de Rom 12,3, introduciendo así explícitamente la acción del Espíritu Santo. El Espíritu divino había sido anticipado cuando se habló del renacimiento transformador (παλιγγενεσία)¹⁰⁸³ de la naturaleza humana. Allí la metáfora combina la naturaleza de un leño algo bruto y descolorido, asociada a la realidad del pecado, con aquella propia de los metales y piedras preciosas que simbolizan la nobleza y “...emanan rayos luminosos”¹⁰⁸⁴. De esto se puede deducir que existe cierto resplandor en el cuerpo de los bautizados, con lo cual se significa la acción del Espíritu en la carne. El Niseno enseña que el Espíritu reparte sus dones según la propia configuración natural que cada uno posee para recibir la gracia. Probablemente es posible rastrear aquí algún vestigio del pensamiento de Ireneo en el *In Cant*¹⁰⁸⁵. Gregorio está pensando que el elemento humano guarda cierta capacidad connatural para recibir los dones divinos y con ello apunta a un diseño continente capaz de acoger y contener la acción divina. Cuando esta disposición se actualiza a través de la donación el Espíritu Santo, se observa un resultado diferente de uno con respecto al otro. De allí proviene entonces la

¹⁰⁷⁹ Cf. Aristides, *Apol.*, 4, 2; Atenagoras, *Leg.* 16, 1; Origenes *Con. Cel.* 4, 54. Existe una reminiscencia con las manos que plasman a la Iglesia de Ireneo, *Adv. haer.* IV, pref., 4; 20,1; V, 1, 3; 5, 1; 6, 1; 28, 4.

¹⁰⁸⁰ Cf. *In Cant.* VII, 206, 10-11.

¹⁰⁸¹ Cf. Véase, *supra*, p. 199 ss.

¹⁰⁸² Cf. *In Cant.* VII, 209, 17 ss.

¹⁰⁸³ Cf. *In Cant.* VII, 209, 18-19.

¹⁰⁸⁴ Cf. *In Cant.* VII, 209, 20.

¹⁰⁸⁵ Cf. Polanco, «La Iglesia, vaso siempre joven del Espíritu de Dios (*Adv. haer.* III, 24,1)», 189-205; Nicola, «¿Presencia de Ireneo en el Comentario al Cantar de Gregorio de Nisa?», 209-213.

diversidad de manifestaciones carismáticas en cada uno de los cristianos. Por otro lado, dice también que cada parte ha sido adornada con cierta belleza. El embellecimiento es el ornato de las virtudes lo cual nos hace recordar aquella idea de fuerza que atraviesa el pensamiento niseno acerca de la *imago Dei*¹⁰⁸⁶.

En definitiva, podemos decir que en la mente de Gregorio la acción del Espíritu tiene un poder diversificante, ya que dinamiza las distintas disposiciones cualitativas que el ser humano posee según su estructura antropológica. De esa manera el Espíritu se dona acorde a la capacidad receptiva de cada uno de los que acogen la gracia respectiva, de allí que se diga que es “conforme a la parte”. Por esta razón la enfática expresión referida al proyecto salvífico “no piensa hacer de todos una materia uniforme (μονοειδῆ)” resuena con fuerza. Esta tiene un valor antinómico y su destinataria es la Iglesia (litera-dormitorio real). Por lo tanto, de allí se deduce que la Iglesia no es pensada por Dios de manera homogénea, sino que ella es expresión de la riqueza de la diversidad de miembros bellos que están asociados a ella: “...la Iglesia es el cuerpo del esposo que muestra peculiar hermosura por cada uno de sus miembros. Considera a cada uno en particular, pues por él se despliega la elegancia de todo el cuerpo”¹⁰⁸⁷.

De esta manera, al constatar la problemática de la diversidad-uniformidad en la relación miembros-todo del cuerpo eclesial, podemos afirmar que el concepto de corporalidad eclesial, encerrado en el símbolo de la litera real, guarda un gran dinamismo histórico y teológico. Por lo tanto a través de esta realidad paradójica puede conocerse un aspecto importante de la eclesiología nisena y también una rica dimensión de la vida de la Iglesia del s. IV.

2.4. La belleza de los miembros particulares del cuerpo eclesial

La consideración sobre los miembros particulares-singulares del cuerpo eclesial tiene un largo desarrollo en el *In Cant.* lo cual da cuenta de la valoración que de ellos tiene el

¹⁰⁸⁶ Véase, *supra*, p. 187ss.

¹⁰⁸⁷ *In Cant.* XIII, 386. 13ss.

obispo de Nisa¹⁰⁸⁸. Dice Drobner que Gregorio desarrolla la imagen del cuerpo de Cristo tomando como apoyo el elogio de los miembros de la Esposa del *Cántico*, dotada de belleza (κάλλος), gloria (δόξα) y gracia (χάρις)¹⁰⁸⁹ con singular riqueza de detalles¹⁰⁹⁰. El Capadocio logra realizar una descripción estética de gran finura y expresividad lingüística a través de las distintas imágenes y metáforas que utiliza para ello.

Se toma como punto de partida el comentario de Ct 4,1-7, donde el amado del poema realiza una alabanza de los atributos anatómicos de la amada, entre medio de exclamaciones cargadas de gran erotismo. Debe tenerse aquí en cuenta el principio hermenéutico expresado en la *I Hom.* para una mejor intelección de las comparaciones subsiguientes. Cada palabra guarda, detrás de la materialidad de su expresión, un sentido más profundo que no debe considerarse aisladamente, sino en su conjunto:

Al ver los colores de una pintura vuela el pensamiento a lo que ella representa. El que contempla la figura perfectamente lograda no se detiene en los colores de la tabla; la atención se centra en la forma que el artista ha plasmado¹⁰⁹¹.

Se insinúa así un criterio de aplicación para cada una de las partes corporales sin perder de vista que la consideración más valiosa es la que se refiere al todo corpóreo.

Antes de comenzar la correspondiente enumeración de las partes con su respectiva interpretación alegórica conviene que nos detengamos en un presupuesto que permite ahondar más en la captación simbólico-teológica de la mente de Gregorio: el ornato sponsalicio de la corona de la Iglesia que brilla en la cabeza de su esposo¹⁰⁹². Esta corona antecede en el texto a la descripción de las partes del cuerpo y de esa manera anticipa tres

¹⁰⁸⁸ Cf. *In Cant.* VII, 210, 4ss (ojos, pies, manos); 217, 7ss (ojos); 219, 20ss (cabellos); 223, 10ss (dientes); 228,4ss (labios); 232,7ss (cuello). *In Cant.* XIV, 400, 5ss (mandíbulas); 403,22 ss (labios); 406,7ss (manos); 415, 13 ss (piernas); 424,20ss (paladar-garganta). *In Cant.* XV, 451, 4ss (cabellos); 454,6ss (dientes).

¹⁰⁸⁹ Cf. *In Cant.* 8, 261, 1 ss

¹⁰⁹⁰ Cf. Drobner, *Archaeologia Patristica...*, 51-57.

¹⁰⁹¹ *In Cant.* I, 28, 7-21.

¹⁰⁹² Cf. *In Cant.* VII, 214, 6-216, 2.

características que acompañarán a cada uno de los miembros corporales: la singularidad, el vínculo cristológico-eclesiológico y el desarrollo ético.

1) La singularidad. Si bien es cierto que el principio hermenéutico expresado más arriba hace referencia al todo, sin embargo Gregorio se encarga de decir que: “No la alaba de manera completiva (καθολικὴν), sino que considera cada miembro en particular y lo encomia con una comparación y semejanza”¹⁰⁹³. Por un lado se expresa la dimensión exegetico-lingüística, pero, por otro, queda al descubierto el valor ontológico que posee cada uno, ya que por ello merece ser alabado de manera singular.

2) El vínculo cristológico-eclesiológico. La unión entre Cristo y la Iglesia aparece reflejada a través del símbolo de la corona. Esta imagen es tomada del rito esponsalicio de la coronación¹⁰⁹⁴. De allí la transposición analógica que ve en el ornato de la corona piedras vivas y espirituales (o sea, los miembros de la Iglesia) que circunda la cabeza del esposo. Esta alusión esponsal hace referencia al principio encarnatorio en donde lo humano es asumido en su conjunto y se convierte en continente eclesial¹⁰⁹⁵. En ese sentido cabe bien la afirmación realizada por Ide cuando dice que lejos de toda concepción institucional, la eclesialización es una impregnación de la humanidad por la presencia amante de Cristo¹⁰⁹⁶. Aquí, explícitamente, Gregorio interpreta la diadema desde 1 Jn 4,8: se trata del principio del amor divino¹⁰⁹⁷. Esta unión en el amor permite a la esposa participar del mismo fin soteriológico que el esposo tiene: la salvación de todos los hombres¹⁰⁹⁸.

3) El desarrollo ético-moral. El esplendor de la corona está dado por las excelentes virtudes que resplandecen en cada uno de sus miembros¹⁰⁹⁹. Esto se logra a través de una

¹⁰⁹³ *In Cant.* VII, 215, 2-7.

¹⁰⁹⁴ Este rito (ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος) fue muy desarrollado en la Iglesia de Oriente del s. IV mientras que en la Iglesia romana daba mayor lugar al rito de la *velatio* de la esposa. (Cf. Martimort, *La Iglesia en oración...*, 762-767).

¹⁰⁹⁵ Véase, *supra*, p. 150ss.

¹⁰⁹⁶ Cf. Pascal Ide, «La trilogie patristique de Balthasar.(Origène, Grégoire de Nysse et Maxime). Une première ébauche de sa théologie de l'amour», *Gregorianum*, 93/4, (2012): 729.

¹⁰⁹⁷ Cf. *In Cant.* VII; 214, 6-10.

¹⁰⁹⁸ Cf. *In Cant.* VII; 214, 19-215, 2.

¹⁰⁹⁹ Cf. *In Cant.* VII, 214, 12-14.

aproximación a la bondad del Señor y por el amor al prójimo¹¹⁰⁰. Si bien es cierto que podemos encontrar cierta reminiscencia de la ética clásica¹¹⁰¹, aquí el Niseno se encarga de dejar bien en claro que se trata de recoger el dato veterotestamentario indicado por Deut 19,15.

Teniendo en cuenta lo dicho y siguiendo textualmente a Gregorio, pasamos así a la consideración de cada uno de los miembros particulares del cuerpo eclesial:

(...) por esta razón es que el juez correcto, pronuncia, para todos los órganos del cuerpo de la belleza de la novia que le gustan, un elogio específico correspondiente a cada uno. Comienza a encomiar a los principales¹¹⁰².

Gregorio en *In Cant.* no realiza una definición detallada y acabada de la organización eclesial en lo que se refiere a roles específicos. No hace una enumeración ordenada o jerárquica, sino que más bien tiende a realizar una descripción de perfiles ministeriales y carismáticos que interactúan el uno con el otro y que permiten contemplar la riqueza que el cuerpo eclesial posee con sus respectivas articulaciones.

En casi todas las descripciones de los miembros es posible advertir un esquema que sirve de base para su respectivo análisis e interpretación. Gregorio comienza realizando una apreciación fisiológica de los órganos: los ojos, los dientes, el cuello, la boca, etc. Luego recurre a personajes reconocidos por la función desempeñada: Moisés, los Profetas, Pablo, etc. Enseguida pasa a hacer la consecuente aplicación eclesial. Pero siempre acompañado de dos elementos configurativos: una gracia del Espíritu Santo y virtudes morales que escoltan dicha tarea. Gregorio, por un lado, tiene en vista el misterio de la santidad eclesial que vive cada uno de los miembros del cuerpo de la Iglesia, experimentado desde una vocación particular, de la cual realiza una descripción. Por otro lado, se señalan los ministerios eclesiales puestos al servicio de la vida comunitaria.

¹¹⁰⁰ Cf. *In Cant.* VII, 215, 12-14.

¹¹⁰¹ Según Langerbeck podría tratarse de una reminiscencia del *Teeteto* de Platón así como la doctrina ética de la escuela peripatética. Cf. Gregorii Nysseni, *In Canticum Canticorum*, 215.

¹¹⁰² *In Cant.* VII, 216, 14-18.

2.4.1. Los santos de la Iglesia

2.4.1.1. El cuello. Todos los santos

El obispo de Nisa realiza una llamativa comparación entre la torre de David y el cuello, buscando su aplicación correspondiente en el cuerpo eclesial¹¹⁰³. Esta asociación de imágenes está precedida por una enseñanza tipológica con respecto al edificio construido por el rey David en donde él colocó sus mejores trofeos. Ello se constituye en anticipo de aquellos que por su vida virtuosa sobresalen en la Iglesia y son santos. Llamativamente Gregorio realiza una enumeración de los mismos: matrimonios, exiliados, guerreros, arquitectos... y además explicita que son miles¹¹⁰⁴, por lo que se sigue que en el pensamiento del niseno el concepto de santidad supone la variedad de estados de vida que son posibles de desarrollar por todos los tipos de personas y a partir de toda circunstancia vital. Una vez dicho esto continúa con la explicación anatómica del cuello¹¹⁰⁵ y finalmente llega a la aplicación del cuello en el cuerpo de la Iglesia:

Primero de todo (es esto lo más importante) si uno porta sobre sí la verdadera cabeza del todo, intento decir que la cabeza es Cristo, de la cual es compaginado (*συναρμολογεῖται*) y unido (*συνβιβάζεται*) todo el cuerpo¹¹⁰⁶, se constituye con justo título, portando sobre sí el nombre de cuello. Además de esto viene así el que acoge al Espíritu, el cual enciende y calienta, y gracias a su voz sonora, se hace siervo de la Palabra: no por otro motivo Dios creó en el hombre la voz sino para que fuese instrumento de la razón, la voz debe explicar el movimiento del corazón. Desempeña también el cuello la función de alimentar, es decir, enseñar, por la cual todo el cuerpo de la Iglesia puede conservar la propia capacidad que continuamente viene de tal alimento, así el cuerpo permanece vivo. Si falta ese alimento, se consume y muere. Imitar también la armoniosa (*ἐναρμόνιον*) posición de las vértebras, como aquellos que, en medio del pueblo, ofrecen con su propia contribución por medio del ligamen de la paz, (de esa manera) van creando un solo miembro, el cual se dobla, se levanta y gira fácilmente hacia un lado o hacia otro¹¹⁰⁷.

¹¹⁰³ Cf. *In Cant.* 232, 7,15; 233, 6-11.

¹¹⁰⁴ Cf. *In Cant.* 231, 5- 232, 2.

¹¹⁰⁵ Cf. *In Cant.* 233, 12-234, 11.

¹¹⁰⁶ Ef 4, 16.

¹¹⁰⁷ *In Cant.* VII, 234, 17- 235, 13.

A partir de esta descripción Gregorio introduce una concepción que permite comprender el significado de la santidad asociado al concepto de corporalidad eclesial. Con la cita textual de Ef 4,16 muestra cómo se produce la unión en una armoniosa cohesión entre los miembros y la cabeza. Por otra parte, también incluye la acción fonética como consecuencia de la intervención pneumática que permite concatenar el razonamiento con su expresión verbal y, por lo tanto, convertirse en nutrimento. Más allá de asociarlo a una función en particular, con el símbolo torre-cuello, el Niseno está queriendo mostrar la dimensión pneumatológica de la santidad que se convierte en un ligamen. O sea, los santos son los que, iluminados e inflamados por el Espíritu Santo, pueden mantener la vitalidad necesaria para que el cuerpo eclesial alcance su unidad y no perezca. Lo dicho encuentra su modelo en el apóstol de las gentes:

(...) tan perfectamente se adaptó a la cabeza con respecto al resto de los miembros que en todo lo que decía no era él quien hablaba sino su cabeza, como él les dijo a los Corintios, que no era él quien hablaba sino Cristo quien hablaba y se expresaba en él¹¹⁰⁸. Así su tráquea era sonora y bien resonante porque gracias al Espíritu Santo articulaba el discurso de la verdad. Así en la garganta era dulce la Palabra Divina y nutría todo el cuerpo y lo vivificaba con sus enseñanzas. Si tú buscas el significado, ¿quien armonizó así a todos en un único cuerpo con el lazo de la paz y el amor?¹¹⁰⁹

El concepto de santidad que acabamos de exponer es completado con dos principios que sostienen toda la vida del cuerpo de la Iglesia, el amor a Dios y al prójimo:

(...) las piernas del cuerpo son las columnas de mármol, vale decir, aquellos que llevan y sostienen el cuerpo común (κοινόν) de la Iglesia, con una vida luminosa (λαμπρῶ βίῳ) y con el sano razonamiento, gracias a ellos la base de la fe tiene su firmeza y se completa la carrera según la virtud y con el salto de la esperanza en Dios es levantado en alto el cuerpo entero¹¹¹⁰

¹¹⁰⁸ 2 Cor 13,3.

¹¹⁰⁹ *In Cant.* VII, 235, 17-236,10.

¹¹¹⁰ *In Cant.* XIV, 417, 1- 7.

Estos dos principios señalados son el amor a Dios y al prójimo¹¹¹¹ y todos aquellos que alcancen la perfección en estos pueden recibir justamente la denominación de “columnas”¹¹¹². De hecho Gregorio apela al testimonio de los Apóstoles Pedro, Santiago y Juan para reafirmar el valor de dicha expresión según el mismo Pablo que así quiso denominarlos¹¹¹³.

Después de haber realizado una descripción de la santidad del cuerpo eclesial en términos generales, Gregorio se detiene en dos estilos particulares de vida eclesial de la época: el monaquismo y el martirio. En definitiva ellos expresan el prototipo de santidad del ideal de vida cristiana de la Iglesia de los siglos III-IV.

2.4.1.2. Los cabellos. El monaquismo

La metáfora capilar es oportunidad para ensalzar aquel estilo de vida que llevan los eremitas, anacoretas, célibes, penitentes y monjes en general, el cual se convirtió en modelo de santidad de la espiritualidad cristiana del s. IV¹¹¹⁴.

La imagen compara la cabellera de la mujer como si fuera un velo de recato y de pudor. Luego se detiene Gregorio en la consideración fisiológica de los cabellos en cuanto a su insensibilidad física. Luego salta de allí a lo que eso significa: una vida en donde está muerta la voluptuosidad de los placeres carnales¹¹¹⁵. Y a partir de la figura de Elías de Galaad¹¹¹⁶ (prototipo de la vida eremítica), se perfila la alabanza a este modo de vivir en la Iglesia:

¹¹¹¹ Cf. *In Cant.* XIV, 417, 18- 21.

¹¹¹² Cf. *In Cant.* XIV, 418, 12-18.

¹¹¹³ Cf. *In Cant.* XIV, 216, 14.

¹¹¹⁴ Cf. *In Cant.* VII; 219, 20-223, 9; XV, 451.1-452.16. Sobre la espiritualidad monástica de los primeros siglos de la historia de la Iglesia puede consultarse: Manuel Diego Sánchez, *Historia de la espiritualidad patristica*, (Madrid Ed. Espiritualidad, 1992), 147-174.

¹¹¹⁵ Cf. *In Cant.* VII, 219, 20- 221, 21.

¹¹¹⁶ Cf. *In Cant.* VII, 222, 8-19. No hay referencias bíblicas explícitas en las que se refiera que el profeta Elías hay practicado su vida ascética en el monte Galaad, mas bien pareciera ser una asociación geográfica ya que 1 Rey 17 lo describe como Elias el Tesbitas, de Tebas in Galaad, en 2 Sam 1,9 el mensajero del Rey va hacia él.

(...) todos aquellos que se dirigen a la perfección en aquella vida en imitación de aquel profeta, se convierten en adorno de la Iglesia, actuando con esfuerzo la virtud, uno junto al otro, en filas: me refiero al hábito ahora adquirido para llevar una vida eremítica. Y que de Galaad aparezcan tales rebaños, es un hecho que supera toda maravilla: significa que ha tenido lugar nuestra transición a la vida filosófica vista desde el querer de Dios (κατὰ θεὸν φιλοσοφίαν μετάστασις) de la precedente vida pagana que llevábamos¹¹¹⁷.

Este párrafo pone en evidencia la importancia del monaquismo en la época de los Capadocios. Gregorio junto a su hermano Basilio y su amigo Gregorio de Nacianzo fueron monjes. De hecho la referencia que hace el Niseno con respecto a una *vida común* para buscar la virtud responde a la Regla de Basilio. Por otra parte, el obispo de Nisa en una de sus obras más tempranas, la *Vita Macrinae*, presenta la vida monástica-virginal como el más alto ideal de vida cristiana. Así se entiende la expresión κατὰ θεὸν φιλοσοφίαν que Gregorio usa en el párrafo aludido¹¹¹⁸. Especial interés cobra aquí el hecho de que se refiera a comunidades monásticas femeninas que llevaban vida fraterna¹¹¹⁹. Por otra parte, en *De Instituto Christiano*, su última obra, se muestra claramente un testimonio de la vida cotidiana de los monjes de la época. Según Bouyer es una síntesis final de los escritos monásticos, que luego tendrá una gran influencia en los monasterios orientales¹¹²⁰.

En definitiva, para el Capadocio todos aquellos que llevan adelante ese estilo eclesial son “...vistos en torno a la cabeza del universo, son honra de la Iglesia y merecen la gloria celestial”¹¹²¹.

¹¹¹⁷ *In Cant.* VII, 222, 18-223, 5.

¹¹¹⁸ Filosofía aquí debe entenderse como el más alto ideal de vida cristiana (vida monástica). Cf. Gregorio de Nisa. *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*. Trad. por Lucas Mateo-Seco (Madrid: Ciudad Nueva, 1995): 20-23.

¹¹¹⁹ Cf. Antonio Quacquarelli, «Teologia del lavoro nell antico monachesimo femminile prebenedettino» *Vetera Christianorum*, 22 (1985): 233-254.

¹¹²⁰ Cf. Louis Bouyer, *La spiritualité du Nouveau testament et des Pères. Histoire de la spiritualité chrétienne* (Paris: Aubier, 1960): 428-439.

¹¹²¹ *In Cant.* XIV, 452, 13-16.

2.4.1.3. Labios perfumados. Los mártires

Gregorio para interpretar el sentido expresado en Ct. 5, 13 “*de los labios que destilan mirra*” dirige directamente al concepto simbolizado a través de ese unguento: la muerte. En otra parte del *In Cant.* se interpreta la mirra desde el misterio de la pasión y muerte de Jesucristo¹¹²², pero, desde una perspectiva espiritual-moral, como mortificación del cuerpo¹¹²³ y participación en el misterio pascual:

Y ahora infinitos ejemplos, más allá de estos, es posible encontrar en los santos (τῶν ἁγίων) una vez que fueron boca del cuerpo común de la Iglesia, oyentes llenos de la mirra mortificante de la pasión produciendo por medio de ellos los lirios de la palabra. Gracias a esos grandes defensores de la fe se llenaron de mirra en el momento del martirio, con la buena confesión durante la lucha en favor de la religión¹¹²⁴.

El Niseno encuentra en las figuras de Pedro, Pablo y Tecla¹¹²⁵ modelos de vida martirial que propone como exponentes de labios ungidos con mirra en el cuerpo eclesial (XIV, 405, 1-14). Esta indicación explicita una gran vitalidad de la Iglesia de los primeros siglos. Luego de haber culminado la era de las persecuciones el testimonio de los mártires seguía vivo en la Iglesia del s. IV y la meditación sobre ellos era fuente de fecundidad espiritual. Se conservan tres homilías de Gregorio en ocasión de la memoria de los mártires de Sebaste. Allí expresa que los actos de los mártires están fundados en la fe trinitaria y, como *sequela Christi*, se convierten en ejemplo de virtud para jóvenes y ancianos¹¹²⁶.

¹¹²² Cf. *In Cant.* VII, 242, 6-244,2.

¹¹²³ Cf. *In Cant.* XIV, 404, 8-15.

¹¹²⁴ *In Cant.* XIV, 405, 16- 406, 1.

¹¹²⁵ Santa Tecla era el modelo protocristiano de las vírgenes (cf. *Acta Pauli*, 5-7) y también en la obra nisena sobre la Vida de Macrina aparece Tecla en sueños a Emelia, la madre de Gregorio, para indicar que la niña que nacería: Macrina, debía ser dedicada a la vida virginal (cf. *Macr.* 2).

¹¹²⁶ Cf. J. Leemans, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «Mart Ia (In XL Mártires Ia)», «Ib (In IX Mártires Ib)» y «Mar II (In XL Mártires II)», 601-606.

2.4.2. Ministerios eclesiales

Gregorio de Nisa después de haber puntualizado el dinamismo de santidad de los miembros del cuerpo eclesial se detiene a describir los ministerios eclesiales que considera más vitales para la existencia de la comunidad eclesial.

2.4.2.1. Los ojos: la labor de los pastores

Los ojos son los primeros en ser analizados. A ellos se corresponden los que son pastores en el pueblo de Dios (obispos, sacerdotes)¹¹²⁷:

Ninguno más importante que los ojos, pues con ellos percibimos la luz, reconocemos lo que es amigo de aquello que es enemigo, distinguimos lo que nos pertenece y lo que es extraño. Son los que nos conducen, maestros de todas nuestras obras, guías natos, inseparables de nuestro proceder seguro. El hecho de que están colocados a mayor altura que los demás órganos sensoriales indica claramente cuál es su más precioso valor para el uso que de ellos hacemos en la vida. Los que escuchan comprenden fácilmente quienes son los miembros de la Iglesia a los cuales se les aplica el elogio de los ojos. Ojo era Samuel el que mira, así lo llamaban¹¹²⁸. Lo era Ezequiel al cual Dios hizo vigía para salvación de los que custodiaba¹¹²⁹. Ojo era Miqueas el clarividente¹¹³⁰ y Moisés el que contemplaba y que por eso también fue llamado Dios¹¹³¹. Ojos eran todos los que tenían la misión de guiar al pueblo. Sus contemporáneos los llamaban videntes. Ahora los que ocupan ese lugar en el cuerpo de la Iglesia son llamados propiamente ojos, si agudamente miran al sol de justicia¹¹³² sin dejarse cegar por las obras de las tinieblas¹¹³³ y que distinguen rectamente lo propio de lo extraño. Es extraño a nuestra naturaleza todo aquello que aparece como efímero, mientras que es propio de ella aquello que es propuesto por medio de la esperanza¹¹³⁴, aquello cuya posesión permanece reservada a eso perpetuamente. La actividad de los ojos es distinguir lo que es amigo de lo enemigo, pero sobre todo amar al verdadero amigo¹¹³⁵ con todo el corazón, con

¹¹²⁷ Preferimos dejar las citas textuales *in extenso* porque reflejan con mayor colorido la descripción realizada por el Niseno.

¹¹²⁸ Cf. 1 Sam 9,9ss.

¹¹²⁹ Cf. Ez 3,17;33,7

¹¹³⁰ Es Amós, no Miqueas, quien es llamado el vidente en Amós 7,12. Quizás la memoria de Gregorio haya fallado aquí.

¹¹³¹ Cf. Ex 7,1

¹¹³² Cf. Mal 3,20

¹¹³³ Cf. Rom 13,12; Ef 5,11.

¹¹³⁴ Cf. 2 Cor 4,18.

¹¹³⁵ Cf. Col 1,15.

toda el alma y con todas las fuerzas¹¹³⁶ y mostrar un odio absoluto hacia el enemigo de nuestra vida¹¹³⁷. Y también el mostrar lo que se debe hacer y enseñar qué cosas son útiles y guiar a la vida que conduce a Dios. Logra exactamente la actividad del ojo puro y sano, iluminado, gracias a su excelente comportamiento, más que todos los otros, como sucede con los ojos del cuerpo. Por este motivo el Verbo comienza a alabar la belleza de la esposa, y dice¹¹³⁸: Tus ojos son palomas. Porque, en efecto, viendo a quienes hacen función de ojos puros frente al mal y habiendo acogido la sencillez y la pureza de sus costumbres, el Verbo los llama palomas¹¹³⁹. Es propiedad de las palomas la pureza. El Verbo elogia a los ojos en estos términos: como la imagen de los objetos visibles impresionan la pupila nítida y así se produce la visión, así es absolutamente necesario que el ojo reciba la forma de lo que se contempla y exprese como un espejo el objeto contemplado. El que haya recibido esta facultad de ver en la Iglesia, si no mira nada material ni corpóreo, desarrolla en sí mismo la perfección de una vida espiritual e inmaterial¹¹⁴⁰. Esta se configura con la gracia del Espíritu Santo. El mejor elogio que podemos hacer de los ojos es que su existencia está colmada en la gracia del Espíritu Santo: la paloma, en efecto, es el Espíritu Santo¹¹⁴¹.

Luego de una larga descripción pueden resumirse las siguientes características:

a) Valoración anatómica: queda expresada por su lugar de supremacía con respecto al resto de los sentidos¹¹⁴².

b) Modelos: Samuel, Ezequiel, Miqueas, Moisés¹¹⁴³. Gregorio juega con el significado del nombre de cada uno de ellos ligándolos con la función visual que ellos desempeñaron en sus propias vidas.

c) Aplicación eclesial: los que conducen al pueblo en medio de la Iglesia desde el ejercicio del discernimiento y la conducción¹¹⁴⁴. Esta actividad está cualificada para las acciones que se dirigen a la contemplación hacia arriba y hacia abajo. Por la primera se conoce al invisible y por la segunda dirige a los miembros¹¹⁴⁵. Aunque se piensa que esta función es propia de aquellos que ejercen la función jerárquica (en cuanto que habla de los que son sucesores de los guías del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento), Gregorio no

¹¹³⁶ Cf. Deut 6,5.

¹¹³⁷ Cf. Sal 138,22; 96,10.

¹¹³⁸ Ct 4, 1.

¹¹³⁹ Cf. Mt 10,16.

¹¹⁴⁰ Cf. *In Cant* IV, 105, 10-106,9: referencia a los que logran liberarse de las aficiones de la vida carnal.

¹¹⁴¹ *In Cant*. VII, 216. 18-219. 8.

¹¹⁴² Cf. *In Cant*. VII, 216, 18-217, 5.

¹¹⁴³ Cf. *In Cant*. VII, 217, 7-12.

¹¹⁴⁴ Cf. *In Cant*. 217, 11-12.

¹¹⁴⁵ Cf. *In Cant*. 217, 14-218, 10.

lo dice directamente. Resulta sugerente pensar que las palabras del obispo de Nisa también se aplican a su propia tarea y que él mismo es uno que guía precisamente al elaborar y pronunciar su homilía.

Por otra parte, al decir que ojos son todos aquellos que han recibido la facultad de una visión espiritual y que los oyentes pueden identificarlos en el momento de la descripción, podría estar dejando abierto un lugar de reconocimiento de ciertas personas bien conocidas por la comunidad que tuvieran una actividad vidente de tipo espontánea y carismática. Resulta difícil realizar una afirmación contundente respecto al tema, aunque no sería de extrañar que existieran, sobre todo en los ambientes monásticos de la época, hombres y mujeres sabios que fueran consultados buscando una orientación para la vida cristiana. En todo caso la tradición monástica del desierto da testimonio de la tarea de estos hombres y mujeres (laicos) retirados de la vida citadina que tienen esta tarea de la conducción-dirección espiritual de numerosísimas personas que se acercan a buscar consejo para sus vidas¹¹⁴⁶.

Izquierdo plantea cierta cuestión respecto a los textos que venimos comentando: “¿cabría pensar que de ese modo pone al mismo nivel la función de dirigir la Iglesia y la percepción espiritual, el ministerio y el carisma?”¹¹⁴⁷. Su respuesta no nos convence completamente por la ausencia de razones suficientes que la justifiquen. Quizás no deba plantearse por ser un anacronismo ya que dicha preocupación es un tema propio de la eclesiología contemporánea (Iglesia *versus* Reino, carisma *versus* institución) y no una problemática del ambiente eclesial del s. IV.

d) Aspecto moral: ejercicio de la sencillez y pureza de costumbres a través de un excelente comportamiento¹¹⁴⁸.

e) Aspecto pneumático: la conformación con la acción del Espíritu Santo que aparece bajo la forma de la paloma para el desarrollo de la vida espiritual y acondiciona la facultad visual con la mirada divina¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁶ Sobre esta forma de vida puede consultarse: la *Vida de Antonio* escrita por San Atanasio, la *Vida de Pacomio*, la *Historia de los monjes de Egipto*, *Las Colaciones* de Juan Casiano, los *Apotegmas* de los Padres del desierto y *Vida Lausiaca* de Paladio.

¹¹⁴⁷ Izquierdo, «La simbología eclesial...», 106-108.

¹¹⁴⁸ Cf. *In Cant.* VII, 218, 11-15.

¹¹⁴⁹ Cf. *In Cant.* VII, 219, 1-8.

El obispo de Nisa repetirá en la *Homilía XIII* con el mismo acento el lugar de los ojos dentro del cuerpo de la Iglesia¹¹⁵⁰, y agregará la necesidad de que su actividad se equilibre con la de las manos¹¹⁵¹.

2.4.2.2. Los dientes-labios-paladar. La labor de los maestros-predicadores

Ellos desmenuzan los misterios contenidos en los dogmas para que sean asimilados. Puede decirse que se trata de aquellos que cumplen con una labor teológica y catequística.

Gregorio comienza la descripción con la afirmación de la función biológica propia: la de triturar alimento para el estómago¹¹⁵². Luego realiza una aplicación de tipo pedagógica propia del juicio y discernimiento que deben realizar los maestros¹¹⁵³ y se refiere al apóstol Pablo como modelo de esta actividad¹¹⁵⁴.

Cumplen oficio de dientes quienes desmenuzan los misterios divinos, para que este alimento espiritual sea bien asimilado por el cuerpo de la Iglesia. Reciben en su boca el pan duro y compacto la palabra divina y por medio de una interpretación desmenuzada lo hacen digerible a las almas que lo reciben. (...) ahora dientes de la Iglesia son aquellos que desmenuzan y rumian para nosotros el heno, aún no trabajado, de los dogmas. Entonces como el divino apóstol describe¹¹⁵⁵ cuál debe ser la vida de aquel que aspira a la bella actividad del episcopado (ἐπισκοπή) , indicando los singulares deberes que debe cumplir los que asumieron el sacerdocio (ιερωσύνη), el cual, junto a otras gracias, tiene la gracia de la enseñanza¹¹⁵⁶.

Este párrafo explicita que se trata de aquellos que ocupan un lugar jerárquico en la Iglesia: obispos-sacerdotes. Gregorio en sus obras usa poco el término ἐπίσκοπος, pero sí utiliza frecuentemente ιερεύς. Con ello no se restringe solamente al uso para los obispos, sino para las funciones referidas al sacerdocio en general¹¹⁵⁷. A continuación, el Capadocio

¹¹⁵⁰ Cf. *In Cant.* XIII, 393, 12- 395, 12.

¹¹⁵¹ Cf. *In Cant.* XIII, 393, 12-394, 11.

¹¹⁵² Cf. *In Cant.* VII, 224, 2-5).

¹¹⁵³ Cf. *In Cant.* VII, 224, 5-11)

¹¹⁵⁴ Cf. *In Cant.* 226, 3):

¹¹⁵⁵ Cf. 1 Tim 3,1-7.

¹¹⁵⁶ *In Cant.* VII, 225, 21-226.2; 227, 1- 10).

¹¹⁵⁷ Cf. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «Episcopos (obispo)», 353.

completa el perfil de los maestros de doctrina con aquellas disposiciones morales comprendidas en el concepto niseno de ἀπάθεια¹¹⁵⁸ y enriquecidos con la fecundidad de las virtudes¹¹⁵⁹. La insistencia sobre cuestiones morales que deben acompañar el ejercicio de los distintos ministerios eclesiales viene dada por la preocupación existente en las Iglesias del s. IV por la ambición que generaban los cargos eclesiásticos y la elección de obispos sin formación doctrinal que pudieran conducir a la herejía¹¹⁶⁰.

Seguidamente, luego de haber analizado la metáfora dental y fiel al método de la ἀκολουθία, se detiene a considerar el papel de los labios en la Iglesia de manera conjunta con los dientes¹¹⁶¹.

a) Labios. El binomio dientes-labios el concepto de enseñanza referido a los misterios que los διδάσκαλοι deben transmitir, la confesión de fe unánime de la Iglesia, cuando lo realizan sinfónicamente:

Junto con la explicación provista por los dientes (o sea por medio de la explicación de los maestros –διδασκάλων–) habla la boca de la Iglesia. Por este motivo, en primer lugar, son esquilados y lavados los dientes, y sin estar privados de hijos tiene dos gemelos; por lo tanto embellecen los labios como si fueran escarlata cuando toda la Iglesia, en el acuerdo (συμφωνίαν) del bien, es una sola voz y un solo labio. Se adorna la boca de la Iglesia con cinta escarlata, en donde cada cosa es independiente (el hilo y el color). Por cinta se entiende el acuerdo (ὁμογνωμοσύνην), eso es, toda la Iglesia cuando deviene una sola cinta y una sola cadena entretejida con alambres diferentes. Por medio del color escarlata¹¹⁶² se enseña a mirar la sangre que nos ha redimido haciendo profesión de la misma fe por boca de aquel que nos redimió con su sangre¹¹⁶³.

Es interesante la referencia que el obispo de Nisa realiza aquí con respecto al pronunciamiento de una enseñanza universal de la Iglesia. Por el contexto histórico se puede realizar una aproximación a la situación que está por detrás de la afirmación gregoriana:

¹¹⁵⁸ Cf. *In Cant.* VII, 227, 11- 228, 3. Véase, *supra*, p 28ss.

¹¹⁵⁹ Cf. *In Cant.* XIV, 454.6-17.

¹¹⁶⁰ Cf *Vit. Moys.* II, 161.

¹¹⁶¹ Cf. *In Cant.* VII, 228, 4-229, 20).

¹¹⁶² La cinta escarlata evoca el episodio de Rahab (Josue 2, 18). El color de la misma ha sido interpretado como signo de la sangre y pasión de Cristo (cf. Carta de Clemente 12, 7-8; Justino, *Dial.*, 111,4; Ireneo, *Adv. haer.* IV, 20).

¹¹⁶³ *In Cant.* VII, 228, 9 -229, 3.

épocas de controversias teológicas y Concilios en las cuales tuvo que participar, sobre todo en el de Constantinopla del 381.

Con ello, estaría testificando, por un lado, el ejercicio sinodal de la Iglesia¹¹⁶⁴, aunque no exponga con detalle y profundidad los elementos necesarios para la recepción de las verdades normativas de la fe expedidas por lo sínodos de la Iglesia¹¹⁶⁵. Por otra parte, está dando los elementos constitutivos de una enseñanza que adquiere valor universal. Se muestra el modo: acuerdo en el bien, aún en la diversidad. Se señala el contenido: cuestiones que hacen referencia a la fe. Seguramente se puede rastrear una larga tradición eclesial con respecto al tema, pero sin lugar a dudas parece hallarse de base, detrás de estas afirmaciones, la propuesta de Ireneo de Lyon acerca de la tradición eclesial¹¹⁶⁶.

b) Paladar, garganta: la labor del predicador¹¹⁶⁷. Por último en lo que se refiere al ministerio de la Palabra, Gregorio se refiere al paladar y garganta y ve en ellos a los que tienen la misión de la predicación:

(...) los buenos discursos (καλοὶ λόγοι) son panales de miel y la voz es su instrumento que nace en la garganta, aquellos que fueron servidores (ὑπηρέτας) e intérpretes (ὑποφήτας) de la palabra, en la cual habla Cristo, están indicados en estos términos¹¹⁶⁸

Y Gregorio pone como modelos de ello a Juan el Bautista, Pablo y los profetas¹¹⁶⁹. Seguidamente compara al Espíritu Santo como miel divina que utiliza las gargantas como

¹¹⁶⁴ Cf. M. Ritter, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v., «Concilios y sínodos», 222-226.

¹¹⁶⁵ Para un desarrollo más profundo sobre la actividad sinodal de la Iglesia en el s. IV puede consultarse: Atanasio, *Sobre los sínodos (De synodis)*, trad. por Samuel Fernández (Madrid: Ciudad Nueva, 2019). Hilario de Poitiers, *Sobre los sínodos. La fe de los orientales*, trad. por Samuel Fernández (Madrid: BAC, Madrid, 2019). Samuel Fernández, «Criterios para interpretar los textos sinodales», *Scripta Theologica*, 49 (2017): 9-30.

¹¹⁶⁶ “Conserva una misma fe, como si tuviese una sola alma y un solo corazón y la predica, enseña y transmite con una misma voz, como si no tuviese sino una sola boca. Ciertamente son diversas las lenguas, según las diversas regiones, pero la fuerza de la Tradición es una y la misma...” (*Adv. Haer.* I,10, 2).

¹¹⁶⁷ Cf. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens*. Catherine Lorelei, «The rhetoric of homiletics: Preaching, persuasion, and the Cappadocian Fathers» (tesis doctoral, Texas A&M University, 2015).

¹¹⁶⁸ *In Cant.* XIV, 425, 2-6.

¹¹⁶⁹ Cf. *In Cant.* XIV, 425, 7 ss.

instrumentos. Los destinatarios de tales discursos están representados en la variedad de los oyentes tanto reyes como ciudadanos¹¹⁷⁰.

2.4.2.3. Las manos: la labor de administrar los bienes eclesiásticos y servir a los más pobres

El Niseno, luego de haber alabado los labios perfumados con mirra¹¹⁷¹ y retomando el comentario al *Cantar* (5,14) en donde se alaba la preciosura de las manos por su manufactura áurea, se detiene a considerar el lugar que estas ocupan en la Iglesia:

Así pues, el administrador (οικόνομος) fiel y prudente¹¹⁷² que cumple para la Iglesia el oficio de mano, hace aparecer la mano del cuerpo como si fuera de oro, igual que la cabeza, imitando con su vida al Señor, lleno de sabiduría¹¹⁷³

Este tiene como tarea "...manejar todos los bienes comunes de la Iglesia según el uso prescrito por los mandamientos"¹¹⁷⁴. Estos mandamientos tienen que ver con aquellos que refieren al amor a Dios y al prójimo. También Gregorio advierte sobre la necesidad de crecer en la virtud y privarse de todo aquello que puede ser una mancha en el ejercicio de este servicio: la codicia, el deseo de agradar, la avaricia, etc.¹¹⁷⁵. En ese sentido rescata la figura de Judas como un antimodelo y continúa con distintas instrucciones ascéticas¹¹⁷⁶. De esta manera el obispo de Nisa refleja una de las tareas propias de la Iglesia: el servicio de la caridad para con los más necesitados. Los pobres y la cuestión social será un tema recurrente en los Padres capadocios¹¹⁷⁷. De hecho se conservan dos homilías de Gregorio sobre esta cuestión: *De Beneficentia* e *In illud: Quatenus uni ex his fecistis*¹¹⁷⁸.

¹¹⁷⁰ Cf. *In Cant.* XIV, 425, 11-14.

¹¹⁷¹ Cf. *In Cant.* XIV, 403, 22-406, 6.

¹¹⁷² Cf. Lc 12,42

¹¹⁷³ *In Cant.* XIV, 408, 19-22.

¹¹⁷⁴ Cf. *In Cant.* XIV, 407, 12-13.

¹¹⁷⁵ Cf. *In Cant.* XIV, 408, 2-11.

¹¹⁷⁶ Cf. *In Cant.* XIV, 408, 18-411, 14.

¹¹⁷⁷ Cf. Pauline Allen, Bronwen Neil, Wendy Mayer, *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009).

¹¹⁷⁸ Cf. Bruno Salmona, «Le due orazioni ‘De pauperibus amandis’ nell’opera di Gregorio Niseno», *Augustinianum* 17 (1977): 201-207. Elena Cavalcanti, «I due discorsi “De pauperibus amandis” di Grgeorio di Nissa», *Orientalia Christiana Periodica*, 44 (1978): 170-180. E. Moutsoulas, *Diccionario de*

De una manera más específica podríamos pensar en el papel de los diáconos en la Iglesia de esta época. Lo más probable es que Gregorio esté haciendo referencia al lugar que estos tenían en la Iglesia del s. IV: el ejercicio de la administración de los bienes y las actividades de beneficencia que les eran asignadas¹¹⁷⁹.

2.4.2.4. Articulación de los miembros. Complementariedad de los ministerios

En su reflexión sobre las partes del cuerpo Gregorio resalta dos ejemplos que muestran la necesaria articulación de los ministerios eclesiales: los ojos y las manos¹¹⁸⁰, los ojos y las mandíbulas¹¹⁸¹. Estos son ejemplos que se desprenden de la teología paulina de fondo que el Niseno maneja.

El primero: los ojos-manos. Toma partida desde la aplicación de 1 Cor 12,21 para explicitar la necesidad de que exista una complementación en el cuerpo eclesial entre actividad contemplativa (θεωρίας) y actividad práctica (πρακτικῆς φιλοσοφίας).

El segundo: los ojos-mandíbula. Con ello apunta fundamentalmente a afinar la tarea contemplativa (ojos) que transmite lo contemplado para ser triturado y digerido, examinando que no haya en la enseñanza nada podrido, engañoso o propio del ocultismo, sino algo luminoso¹¹⁸². Podría pensarse que es una manera velada de referirse a las doctrinas heterodoxas, las cuales muchas veces en la tradición eclesiástica habían sido consideradas en ambientes secretos y bajo las imágenes del mal olor como expresivo de la corrupción provocada¹¹⁸³.

San Gregorio de Nisa, s.v. «Benef (De beneficentia)»,187-99, y «Quat uni (In illud: Quatenus uni ex his fecistis)»,771-2. Grégoire de Nysse. *Lettre canonique. Lettre sur la Pythonisse et six Homelies pastorales*, trad. por Pierre Maraval (Paris: Du Cerf, 2017).

¹¹⁷⁹ El diaconado se estabiliza a lo largo del siglo IV. La función del diaconado englobaba tres tareas: el servicio litúrgico, el servicio de predicar el Evangelio y de enseñar la catequesis, e igualmente toda una amplia actividad social que hacía referencia a las obras de caridad y la actividad administrativa según las directrices del obispo. Cf. Comisión Teológica Internacional, *El diaconado: evolución y perspectivas*, trad. por Santiago del Cura Elena (Madrid: BAC, 2003), 30-42.

¹¹⁸⁰ Cf. *In Cant.* XIII, 393, 12-394,10; XIV, 406, 9-13.

¹¹⁸¹ Cf. *In Cant.* XIV, 402, 12-16.

¹¹⁸² Cf. *In Cant.* XIV, 402, 2-16.

¹¹⁸³ Cf. *Iren. Adv. haer.* III, 24, 1.

En síntesis, la alabanza tributada a los miembros singulares de la esposa hecha por los versículos del *Cantar* es una oportunidad privilegiada que tiene Gregorio para realizar un desarrollo extenso sobre las funciones y estilos de vida eclesiales. A partir de cada una de las metáforas corpóreas logra identificar un perfil que conjuga la descripción de una actividad ministerial y las características ascéticos-espirituales que deben acompañarla respectiva y conjuntamente con distintas articulaciones en los servicios. Así son descritos ministerios referentes a la conducción del pueblo, ministerios en torno al ejercicio de la Palabra y ministerios referidos a la administración de los bienes y servicio a los más pobres. Sin hacer un detalle pormenorizado y distintivo entre los grados de la jerarquía, queda en evidencia la alta valoración del servicio episcopal. Pero más allá de la funcionalidad institucional-jerárquica, se rescata laudatoriamente el estilo de vida monástico como un espacio fraterno y de existencia.

Sobre todo al Niseno le interesa mostrar la realidad alcanzable del más alto ideal de vida cristiana: la santidad. Esta puede ser desplegada en cualquiera de los lugares que se ocupe dentro del cuerpo. Significativamente cuando habla del cuello no dice que se trate específicamente de este u otro rol eclesiástico, sino que dice que son miles los que se ubican de esa manera desde los diferentes estados de vida y ocupaciones diversas. Es posible entender, por ende, que también lo laical está comprendido en esa perspectiva. Para el obispo de Nisa se trata, en definitiva, de la existencia cristiana atravesada y animada por el Espíritu de Dios en la riqueza de la diversidad ministerial y carismática del pueblo de Dios que se encuentra en una constante dinámica ascensional –epectática–, en donde el cuerpo entero es levantado hacia Dios¹¹⁸⁴.

En definitiva hay que señalar que Gregorio posee una rica eclesiología de tipo bautismal que remarca la vocación común a la santidad. También debemos decir que él comprende la rica actividad de los miembros de la Iglesia desde el ejercicio de múltiples ministerios que colocan a la comunidad eclesial en un lugar determinado dentro de la vida sociocultural del s. IV. De esta manera se puede observar un rostro de apreciada belleza que

¹¹⁸⁴ Cf. *In Cant.* 417, 6-7.

manifiesta, por un lado, la existencia eclesial y, por otro, la reflexión que sobre ella puede realizarse a partir de la noción teológica de la corporalidad eclesial.

2.5. La belleza del cuerpo entero de la Iglesia

Después de haberse detenido a encomiar detalladamente cada una de los miembros del cuerpo de la Iglesia, Gregorio se enfoca en el aspecto total y común de este: “Hasta aquí el Verbo ha alabado a los miembros de la Iglesia (μελῶν τῆς ἐκκλησίας) en lo que sigue elogia al cuerpo todo entero (ὅλοσώματον)”¹¹⁸⁵ Para Gregorio es fundamental el dato que aporta la primera carta a los Corintios 12 que se convierte en el eje de su reflexión sobre el tema en cuestión:

Pero, puesto que toda la Iglesia se constituye en cuerpo de Cristo, que es único, y el cuerpo siendo único, como dice el apóstol¹¹⁸⁶: “posee muchos miembros y todos los miembros no tienen la misma función”, Dios creó en el cuerpo el ojo, y otro fue colocado en el cuerpo para ser oreja y hay algunos que gracias a la actividad de sus milagros son las manos y los pies que portan el peso y se puede encontrar una operación del gusto y del olfato; o bien, todas las partes singulares que constituyen el cuerpo humano. Y es posible encontrar en el cuerpo común (κοινῶ σώματι) de la Iglesia: labios, dientes, lengua, mamas, vientre, cuello, frente a lo que dice Pablo¹¹⁸⁷: “aunque haya partes del cuerpo que parecen innobles”; por este motivo aquel que es justo juzga la belleza de la esposa y pronuncia, una alabanza específica y correspondiente a cada uno de los miembros del cuerpo que le han gustado¹¹⁸⁸.

Gregorio aporta un nuevo matiz a la tradicional imagen paulina del cuerpo y los miembros. Frente a la advertencia que hace el texto epistolar sobre la aparente poca dignidad de algunas de las partes, Gregorio coloca el ecuánime juicio del esposo que alaba cada uno de los miembros de manera específica y según corresponde a cada uno de ellos. Pareciera que Pablo se queda en una perspectiva descriptiva de articulación más interna y que el autor del *Cantar* se aproxima más desde lo externo. En ese sentido es muy válida la observación

¹¹⁸⁵ *In Cant.* VII, 242, 14 ss.

¹¹⁸⁶ Cf. 1 Cor 12,12-27

¹¹⁸⁷ Cf. 1 Cor 12,23

¹¹⁸⁸ *In Cant.* VII, 216.3-17.

que C. Izquierdo realiza al hablar sobre cómo Gregorio hace presente el sentido eclesiológico de la belleza esponsal en el *Cantar*¹¹⁸⁹.

Por otra parte el obispo de Nisa utiliza aquí la expresión cuerpo común (κοινῷ σώματι), que es utilizada en otras partes del *In Cant.* para expresar la adaptación de los nuevos miembros en el cuerpo eclesial¹¹⁹⁰, el lugar que ocupan los labios unguados con mirra¹¹⁹¹, el objeto sostenido por las columnas de la Iglesia¹¹⁹². También en *Illud Tunc et ipse Filius* aparece la misma expresión asociada al cuerpo de la Iglesia¹¹⁹³.

Cuando en la *Homilía XIII*¹¹⁹⁴ se refiere al término señalado, aparece dentro de una construcción semántica que pone en contacto al κοινῷ σώματι¹¹⁹⁵ con la κοινωvία¹¹⁹⁶ y con el misterio que nutre los nuevos integrantes. A su vez esta conexión se enlaza con la expresión que la precede: τὸ κοινὸν τῆς φύσεως φύραμα¹¹⁹⁷ Según H. de Lubac el sustantivo κοινωvία significa la participación en un bien común y el adjetivo κοινός cualifica a una realidad objetiva común de la cual se participa¹¹⁹⁸. Si se tiene en cuenta las otras ocasiones en las que Gregorio usa κοινωvία se puede observar que lo hace siempre en referencia a algo. Por ejemplo, comunión con el inmutable¹¹⁹⁹, comunión de un solo cuerpo¹²⁰⁰, comunión con la realeza divina¹²⁰¹ comunión con el bien¹²⁰² comunión con el cuerpo de Cristo¹²⁰³ Entonces, se puede decir que esta expresión κοινῷ σώματι significa el misterio de comunión del cuerpo eclesial. Noción mediada a través de la nutrición (τρέφωv) o sea la participación sacramental.

A su vez, este concepto está totalmente cargado del dinamismo del deseo, movilizador de la belleza escatológica: “La esposa dice que el esposo todo entero es objeto de deseo,

¹¹⁸⁹ Cf. Izquierdo, «La simbología eclesial...», 102-103.

¹¹⁹⁰ Cf. *In Cant.* XIII, 382, 3.

¹¹⁹¹ Cf. *In Cant.* XIV, 405, 17.

¹¹⁹² Cf. *In Cant.* XIV, 417, 4.

¹¹⁹³ Cf. *In Illud* GNO 3, 2, 20, 6.

¹¹⁹⁴ Véase, *supra*, p. 231.

¹¹⁹⁵ Cf. *In Cant.* XIII, 382, 3.

¹¹⁹⁶ Cf. *In Cant.* XIII, 382, 1.

¹¹⁹⁷ Cf. *In Cant.* XIII, 381, 22.

¹¹⁹⁸ Cf. Henri de Lubac, *Théologies d'occasion* (Paris: Desclée de Brouwer, 1984), 14.

¹¹⁹⁹ Cf. *Vit. Moys.* II, 30.

¹²⁰⁰ Cf. *In Cant.* IV, 108, 15.

¹²⁰¹ Cf. *In Cant.* XV, 462, 3 ss.

¹²⁰² Cf. *In Cant.* XIV, 469, 7.

¹²⁰³ Cf. *In illud* GNO 3, 2, 20, 6.

indicando por esta palabra, como por una suerte de definición de la belleza de aquel que ella busca...”¹²⁰⁴. Así es como entonces Gregorio puede decir que las bondades alabadas en cada uno de los miembros del cuerpo sintetizan la belleza del esposo:

Después de estas alabanzas, como si recapitulasen toda (ἀνακεφαλαιουμένη ὅλον) la belleza del esposo, dice: su aspecto es como el Líbano elegido, como cedro. Su paladar es dulcísimo y es todo deseo. Este es mi elegido, este es mi amado¹²⁰⁵, oh hijas de Jerusalén¹²⁰⁶. Yo pienso que con estas palabras la esposa indica más claramente que su elogio se refiere a la belleza visible del esposo; esto visible, entiendo, son cada uno de los miembros individuales (μελῶν) según el apóstol, que concurren -para dar forma al cuerpo (σωματοποιεῖ)-¹²⁰⁷ Único (ἕν) es el aspecto del esposo, pero se constituye en los innumerables cedros que ciñen la montaña del Líbano para entender que nada de pobre ni mezquino puede contribuir a crear un cuerpo de bello aspecto¹²⁰⁸.

La recapitulación (ἀνακεφαλαιουμένη ὅλον) a la que hace referencia adquiere el sentido de un recuento y observación de la totalidad con respecto a cada una de las partes que alcanzan la belleza total donde nada hay de despreciable. Gregorio refuerza la idea con la metáfora del bosque de cedros. La estructura morfosemántica de dicha expresión confronta los términos de la comparación entre el bosque, o sea, un sustantivo colectivo, frente a los cedros, un sustantivo individual, pero al mismo tiempo plural.

El Niseno quiere resaltar así la visibilidad de la corporalidad de Cristo, el esposo, a través de la Iglesia, su esposa. Entonces, la belleza visible del cuerpo esponsal es posible porque hay una hermosura propia y singular en cada uno de sus miembros. El uso del verbo σωματοποιεῖ posee la expresividad de aquello que es creado con cuerpo. Al estar precedido por συμπληρούντων se afina más el concepto general de lo que quiere transmitir: las singularidades concurren hacia la plenitud de la totalidad de la corporalidad eclesial.

Siguiendo la línea de pensamiento, más adelante prosigue de la siguiente manera:

¹²⁰⁴ *In Cant.* XIV, 425, 17 ss.

¹²⁰⁵ Véase, *supra*, p.108.

¹²⁰⁶ Ct 5,15-16.

¹²⁰⁷ 1 Cor 12,12ss.

¹²⁰⁸ *In Cant.* XIV, 419. 19-420. 9.

(...) porque el cuerpo de Cristo se completa (ἐκπληροῦται) por medio de miembros singulares -los miembros dice el apóstol son muchos (πολλά) pero hacen un (ἓν) solo cuerpo-¹²⁰⁹ por este motivo el *Cantar* ha definido la entera gracia (χάριν) del esposo bello¹²¹⁰.

Aquí se destaca la utilización del τούτου χάριν ὅλον. El término gracia no debe entenderse simplemente como cualidad estética de tipo externo, como aquello que simplemente produce un cierto placer o agrado, sino que se trata de la misma presencia, toda entera (τούτου ὅλον) y operante del Espíritu Santo, acompañando y atravesando este proceso de creación corporal donde los distintos miembros del cuerpo se entrelazan en un único cuerpo. Esto debe comprenderse desde la concepción nisená según la cual la belleza divina es traducción de su δόξα y esta se liga íntimamente al Espíritu Santo. Esta idea de totalidad de los miembros considerada complejivamente se convierte en un bien deseable y por lo tanto dinamizador de aquel proceso por el cual Gregorio imagina que se permite un crecimiento constante de todo el ser eclesial. De allí una consecuencia importante que se desprende de la concepción teológica de la corporalidad eclesial:

¡Felices (μακάρια) aquellos miembros a través de los cuales el todo (δι' ὧν τὸ ὅλον) se convierte en deseo y gracias a la perfección en todo bien que producen la belleza deseable, formada por la mezcla de todos los bienes! Así todo es deseable al mismo modo que la garganta, no solo en los ojos o en los cabellos sino también en los pies y en las manos y en las piernas, porque no hay nada en los diferentes miembros que no pueda alcanzar el culmen (ὑπερβολήν) de la belleza¹²¹¹ (XIV, 426, 1-8).

El Niseno hacia el final de su obra va cerrando su meditación sobre el *Cantar de los Cantares* superando la dicotomía entre uniformidad y diversidad. Esto lo puede hacer desde el concepto que brota de la comunión de la corporalidad eclesial. Así la tensión entre el todo y la parte no se ve disuelta sino que es asumida desde un plano integrador desde el bien y la belleza. De esta forma alcanzan un grado de bienaventuranza cada uno de los miembros que se muestran en su totalidad, porque adquieren la cualidad de ser deseados.

¹²⁰⁹ Cf. 1 Cor 12, 12.

¹²¹⁰ *In Cant.* XIV, 423.12-15.

¹²¹¹ *In Cant.* XIV, 426, 10 ss.

El Capadocio, inmediatamente después del último pasaje citado, presenta la figura de Cristo el Buen samaritano. De repente parece cambiar de tema, casi de manera abrupta, con la incorporación de otra temática. Sin embargo, una lectura atenta debe encontrar la analogía necesaria que conecta lo que ha dicho anteriormente respecto de los miembros y el todo corporal de la Iglesia con lo que se referirá acerca del Cuerpo mismo del Señor Jesucristo con motivo del texto lucano aludido¹²¹². Por esa razón el mayor bien que alcanza la corporalidad eclesial (miembros-todo) es cuando logra alcanzar la identificación con los rasgos descritos en dicha parábola. Así la Iglesia, toda ella ministerial y carismáticamente considerada, se convierte en lugar continente de salvación y encuentro para toda la humanidad.

En definitiva, Gregorio logra mostrar cómo la tensión paradójica de la corporalidad eclesial considerada desde el binomio miembros singulares (particulares) – todo cuerpo eclesial permite profundizar en aquella realidad donde conviven los opuestos diversidad-unidad, que es necesario comprender de manera conjunta y simultánea a la hora de ahondar en el devenir y crecimiento del cuerpo eclesial. El tercer binomio de opuestos armonía-discordia señala en última instancia una característica propia de la historicidad propia de la realidad de la corporalidad eclesial.

De esta manera es posible pensar en un nuevo paso que permite descubrir cómo en la belleza de los miembros-todo del cuerpo eclesial, o sea, del cuerpo de la esposa (Iglesia) se refleja especularmente la belleza del esposo (Cristo).

3. La mediación gnoseológica de la corporalidad eclesial

Gregorio logra especificar la tensión paradójica entre los miembros particulares y el todo eclesial a través del nexo de la belleza. Esta categoría trascendental sirve de enlace para que se encuentren los opuestos tensionados y a su vez permite dar un paso nuevo en la comprensión del pensamiento nisenio. Este nuevo nivel de intelección acerca de la

¹²¹² Véase, *supra*, p. 144 ss.

corporalidad eclesial se da a partir del desarrollo de la mediación gnoseológica de la corporalidad eclesial: la belleza eclesial permite la observación de la imagen arquetípica a través de su reflejo. Para ello el obispo de Nisa, siendo fiel a su hermenéutica simbólica, se sirve de la imagen del espejo para hablar de la Iglesia que refleja a Cristo y que necesariamente vuelve a mostrar su estructura paradójica. Por último Gregorio toca también la cuestión del conocimiento angélico y su relación con el misterio de la corporalidad eclesial.

3.1. La imagen del espejo eclesial: reflejar a Cristo

Para Gregorio es una clave interpretativa fundamental de su eclesiología, vinculada inseparablemente con su cristología, la frase que dice: "...aquel que mira a la Iglesia mira a Cristo directamente"¹²¹³ Por eso, otro de los símbolos escogidos para aproximarse a la identidad de la Iglesia misma es la del espejo:

(...) el múltiple aspecto variado de la sabiduría establecida por el entrelazamiento de los contrarios (ἐναντία), ahora se les mostró (a los ángeles) más claramente por medio de la Iglesia; es decir cómo el Verbo se hizo carne, cómo la vida y muerte andan juntas, cómo por su magulladuras curó nuestras heridas¹²¹⁴, cómo por la debilidad de la cruz triunfa del poder del enemigo, cómo lo invisible se manifiesta en su carne (...) Todos estos hechos y otros similares, que son muchos y variados, los amigos del esposo (ángeles) los aprenden gracias a la Iglesia; por eso se entregan de corazón, viendo en el misterio otro aspecto de la sabiduría divina. Y si no es demasiado audaz para hacerlo, tal vez incluso ellos hayan visto por medio de la esposa la hermosura del esposo y han admirado en Él lo que es invisible e incomprensible a todo ser. (...) Hizo de la Iglesia su propio cuerpo que se edifica aumentando el número de los que se salvan por amor hasta que lleguemos todos al estado del hombre perfecto, a la plenitud de Cristo¹²¹⁵. La Iglesia es el cuerpo de Cristo y Cristo es la cabeza¹²¹⁶. Según su propia faz se forma el rostro de la Iglesia. Quizás por esto los amigos del esposo, al verla, se entregaron de corazón, pues distinguen más claramente en ella lo invisible. Los que no pueden mirar directamente el disco del sol lo ven reflejado en el agua¹²¹⁷. Del mismo

¹²¹³ *In Cant.* XIII, 383, 3-4.

¹²¹⁴ Cf. 2 Ped 2, 24.

¹²¹⁵ Cf. Ef 4,12-16.

¹²¹⁶ Cf. Ef 1, 22; 4,15; 5,23.

¹²¹⁷ Cf. Platon, *Rep.* 7 (516 AB) donde la imagen del sol y sus reflejos en el agua suceden en el desarrollo de la historia de la caverna.

modo, ellos también observan en la Iglesia como en un espejo puro¹²¹⁸ al sol de justicia¹²¹⁹ y lo contemplan intelectualmente por medio de lo que aparece¹²²⁰.

La metáfora del espejo pertenece a la doctrina metafísica de la imagen que Gregorio ha desarrollado. Este símbolo proviene de Platón y Plotino que la han usado previamente, aunque con respecto a ellos el Niseno permanece diferente en la totalidad de las similitudes¹²²¹. La versión de los LXX con respecto a la sabiduría divina habla del espejo sin mancha del poder de Dios. Por su Parte el apóstol Pablo se refiere a dicha imagen en 1 Cor 13,12 como un conocimiento parcial de Dios en esta vida¹²²².

Gregorio, antes de trabajar la imagen especular en el *In Cant.*, ya lo había utilizado en *De Beatitudine*, aunque con una frecuencia menor¹²²³. Este símbolo se comporta casi como un elemento transversal que atraviesa la obra gregoriana sobre el *Cantar*. Así lo utiliza en varios momentos de su obra: para explicar que a partir de un sentido enigmático es necesario pasar del sentido literal al espiritual¹²²⁴; para exponer el conocimiento conjetural acerca de lo divino¹²²⁵; también afirma que se llega a contemplar a Dios en el espejo que somos¹²²⁶, luego, cuando habla sobre la teoría de la visión¹²²⁷ y también cuando pone el ejemplo de la leche como el único líquido que no refleja¹²²⁸. En última instancia, la naturaleza humana es un espejo¹²²⁹ y existen aquellos en donde la libertad se refleja como en un espejo¹²³⁰.

¹²¹⁸ Cf. Sab 7, 26 en su versión de los LXX.

¹²¹⁹ Cf. Mal 3, 20.

¹²²⁰ *In Cant.* VIII, 255.17-256, 1; 256, 5-257, 8.

¹²²¹ Cf. Lenka Karfiková, «The metaphor of the mirror in platonic tradition and Gregory's Homilies on the Song of Songs», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018): 265-287.

¹²²² Cf. Norbert Hagedé, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de Saint Paul aux Corinthiens* (Paris: Neuchâtel by Delachaux et Niestlé, 1957).

¹²²³ Cf. Mosshammer, «Gregory's intellectual development...», 346-349.

¹²²⁴ Cf. *In Cant.* prol. 6, 8-10.

¹²²⁵ Cf. *In Cant.* III, 86,15-18

¹²²⁶ Cf. *In Cant.* III, 90, 10-16.

¹²²⁷ Cf. *In Cant.* VII, 218,17-219,1; IV, 105,10-14

¹²²⁸ Cf. *In Cant.* XIII, 396,12-397,1

¹²²⁹ Cf. *In Cant.* V, 150,9-13; II, 64,2.

¹²³⁰ Cf. *In Cant.* XV, 440, 1-10).

Es sobre todo en la *Homilía IV* del *In Cant.* que Gregorio pone de manera resumida lo que podría llamarse su filosofía sobre el *Cantar*¹²³¹: “Al acercarte a la belleza arquetípica, tú te has vuelto hermosa, y como un espejo (κάτοπτρον) has tomado parte de mi apariencia”¹²³². Son dos los términos de la comparación a la cual se aplica la metáfora especular: la naturaleza humana-alma¹²³³ y la Iglesia¹²³⁴. El Capadocio, en lo que se refiere a su aplicación eclesiológica, concibe que mirar a la Iglesia es mirar a Cristo, ya que ella misma lo refleja como en un espejo, puesto que es imposible mirar directamente al Señor. Desde esa reflexión aparece claramente el rol mediador que posee el cuerpo eclesial como instrumento de conocimiento del Hijo de Dios. De allí se desprenden entonces las siguientes ideas fundamentales.

3.2. La paradójica estructura corporal-eclesial

El factor visible que es propio de la realidad corpórea es el punto de partida para poder hacer el respectivo salto de lo visible hacia lo invisible. En primer lugar, porque la carne del Salvador posee una cualidad visibilizadora y epifánica, por la encarnación, que sirve de sustento onto-teológico de la realidad eclesial¹²³⁵. En segundo lugar, porque la Iglesia es la nueva creación, por lo tanto a través de la vía de la analogía se puede conocer al creador¹²³⁶. La materialidad-visibilidad que esconde el concepto de lo creado es un punto de apoyo para el ascenso hacia el concepto espiritual del creador-invisible. En tercer lugar, la Iglesia posee un rostro particular que ha recibido, porque el mismo Señor la ha creado y la ha hecho su propio cuerpo. El valor simbólico del rostro posee un poder manifestativo de aquello que no se ve y queda oculto. Si para Gregorio la Iglesia es la esposa y ella muestra el rostro del esposo, entonces el vínculo amoroso-esponsal adquiere un matiz importantísimo en la configuración de los rasgos del rostro esponsal. De acuerdo con lo que dice Gregorio,

¹²³¹ Cf. Karfiková, «The metaphor of the mirror...», 265.

¹²³² *In Cant.* IV, 103, 18-104, 2.

¹²³³ Cf. *In Cant.* III, 90, 10-16.

¹²³⁴ Cf. *In Cant.* VIII, 257, 1-5.

¹²³⁵ Cf. *In Cant.* 255,19-256. Véase, *supra*, p.119 ss.

¹²³⁶ Cf. *In Cant.* XIII, 386, 5-6.

uno se vuelve aquello que contempla ya que el conocimiento se convierte en amor. Entonces no se trata de un saber de tipo meramente gnoseológico, sino que supone algo más: una mimesis que se traduce en una transformación ontológico-espiritual. De allí que la imagen de la belleza de la faz del Señor aparezca en el rostro eclesial de acuerdo con la belleza que cada uno de los miembros del cuerpo posee¹²³⁷.

3.3. El conocimiento angélico

Para el Capadocio, la aplicación del símbolo especular da lugar a una digresión en su discurso dentro de la *Homilía VIII* sobre la gnoseología angélica¹²³⁸. Gregorio, desde el comienzo de su obra y a la hora de determinar los actores del epitalamio, identifica a los amigos del esposo que vienen con el coro de los ángeles¹²³⁹. En la octava homilía y luego de haber presentado el tema del ascenso permanente¹²⁴⁰ se introduce el tema de la manifestación de la sabiduría divina¹²⁴¹ la cual se concibe desde diferentes etapas: la creación, la encarnación, y la Iglesia. Dentro de ese marco contextual se dice cómo las criaturas angélicas se admiran de la transformación experimentada por la esposa que sufre un proceso de divinización-impasibilidad progresiva¹²⁴².

Gregorio aplica la exégesis de Ct 4, 9, que según la LXX traduce: Tú nos hiciste corazón. El mismo Gregorio se encarga de explicar lo que significa esta expresión en unos renglones más abajo de su línea discursiva: “nos has alentado (ἐψύχωσας), como si dijera pusiste tu corazón en nosotros mismos”¹²⁴³. El núcleo del argumento¹²⁴⁴ está dado por la economía de la manifestación en la carne y por cómo se revela de manera paradójal. A través de las expresiones: “por medio de los contrarios” (διὰ τῶν ἐναντίων)¹²⁴⁵ y “la interconexión

¹²³⁷ Cf. *In Cant.* VIII, 260, 14.

¹²³⁸ Cf. Maspero, «Isoangelia in Gregory...», 77-100.

¹²³⁹ Cf. *In Cant.* I, 24-25, 1.

¹²⁴⁰ Cf. *In Cant.* VIII, 249, 21-250, 7.

¹²⁴¹ Cf. *In Cant.* VIII, 253, 8 ss.

¹²⁴² Cf. *In Cant.* 253, 15-254, 4.

¹²⁴³ Cf. *In Cant.* VIII, 254, 8.

¹²⁴⁴ Cf. *In Cant.* VIII, 254, 14-256, 9.

¹²⁴⁵ Cf. *In Cant.* VIII, 255, 5.

de los opuestos” (τὰ ἐναντία διὰ πλοκῆς συνιστάμενον)¹²⁴⁶ se puede captar el sentido paradójico del contenido de la estructura encarnatoria. Y entonces allí aparece lo que se refiere en sí mismo al conocimiento de los seres espirituales. El misterio de la encarnación es dado a conocer a todos los ángeles a través de la Iglesia. Estas afirmaciones son logradas por la interpolación de Ef 3,10-12 que se constituye en el eje articulador del razonamiento de Gregorio¹²⁴⁷. De manera novedosa el propio nisenense resalta el valor de la expresión “teología angélica”. Antes de la encarnación los ángeles conocían de manera uniforme y simple de acuerdo con la propia naturaleza de seres puramente espirituales, pero después pueden conocer la diversidad (ποικίλον) de dicho misterio¹²⁴⁸.

Y por último, después de haber reafirmado por cuatro veces el carácter instrumental-mediador de la Iglesia Gregorio desemboca en la utilización de la metáfora del espejo¹²⁴⁹. De la misma manera como en la *Homilía III*¹²⁵⁰ se había referido al espejo del alma para contemplar al sol de justicia y utilizando el mismo esquema semántico lo usa hacia la Iglesia que se ha convertido en reflejo especular. De esa forma la Iglesia queda habilitada para ser un cuerpo-instrumento a través del cual los ángeles pueden tener un acceso más profundo del misterio divino. Así, en definitiva, en virtud de la corporalidad eclesial que tiene su fundamento en la carne-cuerpo de Cristo se produce una ampliación de la capacidad cognoscitiva de los ángeles, razón por la cual, al introducir esta idea, el obispo de Nisa realiza un novedoso aporte a la angelología.

En síntesis, para Gregorio el símbolo especular permite expresar el valor de la mediación instrumental que la corporalidad eclesial desde su estructura paradójica posee para acceder al acontecimiento cristológico desde dos naturalezas diversas, tanto la humana como la angélica, y particularmente, en lo que a esta última se refiere, subordinándose al espectro ofrecido por el sujeto eclesial.

¹²⁴⁶ Cf. *In Cant.* VIII, 255, 18.

¹²⁴⁷ Cf. *In Cant.* VIII, 254, 20.

¹²⁴⁸ Cf. *In Cant.* VIII, 255, 9-17.

¹²⁴⁹ Cf. *In Cant.* VIII, 254, 21-255,1; 255, 4; 255, 18-19; 256, 7. En la primera la toma explícitamente de Ef 3,10 y las otras tres son parte de la reflexión discursiva.

¹²⁵⁰ Cf. *In Cant.* III, 90, 10-16.

Lo dicho se completa e integra desde la perspectiva esponsal en donde la contemplación de los rostros permite la identificación y transformación en aquello que se contempla habilitando un grado nuevo de progreso espiritual. Esto supone la creación de un concepto onto-teológico-espiritual de gran envergadura que atraviesa transversalmente el *In Cant.* y permite realizar un gran aporte al pensamiento eclesiológico.

El uso de esta imagen por el Niseno da una luz diferente a los usos recibidos por la tradición platónica. Por un lado se puede constatar la dependencia ontológica: la belleza de la esposa no proviene de sí misma, sino de su reflejo. Se salva así la distancia entre el espejo y su reflejo de tal manera que no hay confusión entre los dos seres. Por otro lado, se mantiene fundamentalmente la perspectiva que distingue lo creado de lo increado.

Así Gregorio entiende el camino especular de la existencia eclesial que dispone al discurso secuencial del *In Cant.* para su tramo final. La Iglesia es atravesada por la gloria trinitaria desde la realidad onto-teológica de su corporalidad.

4. La unidad y la gloria de la corporalidad eclesial

Si bien es cierto que contemplar a la Iglesia es contemplar a Cristo como un espejo, dicha mirada todavía es imperfecta y necesita alcanzar una vista aguda que le permita alcanzar el bien que da unidad, poniendo la atención en aquello que permanece para no dispersarse en muchas cosas¹²⁵¹. Por lo tanto persiste cierta tensión propia de aquello que es inacabado, pero que crece y se desarrolla permanentemente. Gregorio, teniendo en cuenta la doctrina de la ἐπέκτασις logra mostrar cómo la corporalidad eclesial se encuentra atravesada por la gloria constituyéndose en una realidad totalmente paradójal. Esta dimensión doxológica logra poner en contacto la unidad intratrinitaria con la realidad histórica de la Iglesia, suscitando en ella la unidad escatológica.

¹²⁵¹ Cf. *In Cant.* VIII; 258, 7-20.

4.1. La corporalidad eclesial atravesada por la gloria

Gregorio, al considerar la Iglesia desde la imagen de la procesión de la litera, observa un movimiento epectático, que se entiende como un proceso dinámico de participación, transformación y ascenso permanente de la realidad eclesial de “gloria en gloria”. Esta expresión paulina tomada de 2 Cor 3,18 se encuentra en tres pasajes distintos del *In Cant*¹²⁵² y es usada en contextos de la liturgia bautismal. La aplicación mistagógica de dicha expresión se convierte en fundamento exegético que le otorga un sentido totalmente original. El trasfondo litúrgico permite así un enraizamiento propio para el desarrollo teológico. M. Haarl afirma que todo el versículo 18 de 2 Cor posee el recuerdo propio del contenido de las catequesis bautismales¹²⁵³. Dos aplicaciones realizadas por Cirilo de Jerusalén en sus *Catequesis Mistagógicas* de la cita de Pablo confluyen para comprender el sentido niso de dicho concepto.

Por una parte, se refiere a la participación de los bautizados en la gloria divina expresada principalmente por el sello (σφραγίς) marcado sobre la frente de los bautizados y de allí la idea de un rostro brillante que refleja la gloria de Dios. Por otra parte, existe una exhortación al crecimiento marchando de gloria en gloria. Estas enseñanzas se harían con motivo de la ilustración del rito de la unción del rostro y su relativa conexión con el pasaje del velo de Moisés y luego para los cristianos, su respectiva supresión. De allí que un primer sentido sería reflejar la gloria divina. Y juntamente con ello venía una exhortación a caminar desde esa perspectiva en un crecimiento continuo en la vida divina.

Por otra parte, para Gregorio de Nisa la realidad contemplada está en permanente edificación y crecimiento. Que se da, por un lado, por la incorporación de los nuevos miembros a través de los sacramentos¹²⁵⁴ y, por otro, por el incremento del proceso de divinización-imposibilidad de cada uno:

¹²⁵² Cf. *In Cant*. V, 160, 2-3; VI, 186, 8; VIII, 253, 16.

¹²⁵³ Cf. Haarl, «From glory to glory», 730-735.

¹²⁵⁴ Cf. *In Cant*. XIII, 382, 2ss.

(...) ha pasado de la niñez a la adultez creciendo como hombre adulto y ha alcanzado a la madurez espiritual. De esclavo y concubina ha pasado a la dignidad real y ha devenido en grado de acoger dentro de sí la gloria del Espíritu que es impassibilidad y pureza¹²⁵⁵.

De allí que se puede afirmar que el concepto de gloria es correlativo al camino del cuerpo eclesial. Acompaña y atraviesa simultáneamente las diversas tensiones que se muestran desde realidades opuestas y muchas veces contradictorias (dimensión paradójal) pero que buscan la unidad. La expresión paulina, tomada como base de la reflexión, supone un trayecto desde un punto inicial hasta otro final y en los dos casos el término es el mismo.

Pero para Gregorio lo que ha sido progresivo y ascendente, pero no solamente desde una perspectiva de construcción lingüístico-literaria, sino también en cuanto al contenido metafísico-existencial, de repente alcanza una gran densidad teológica. Eso mismo se produce en la última homilía del *In Cant* (XV) cuando explicita el contenido de la gloria que inunda a los discípulos coronando un proceso que ya había sido incoado:

Si el amor perfecto echa fuera el temor como dice la escritura y el miedo se convierte en amor¹²⁵⁶, y luego ser salvado aparece como un ser único en su unión íntima con el bien único, todos los elementos confluirán en unidad (συμφυΐα πάντων) por la perfección que es aquella de la paloma. Lo entendemos por las palabras que siguen¹²⁵⁷: única es mi paloma, mi perfecta. Ella la única de su madre, la preferida de quien la engendró. Esto es explicado más claramente con el evangelio de la palabra del Señor¹²⁵⁸. Tras dar a sus discípulos todo su poder por medio de la bendición (εὐλογίας) con la palabra que ha dirigido al Padre¹²⁵⁹, les entrega el más importante de todos, el no estar divididos a causa de la divergencia en la elección cuando es necesario elegir el bien (ἐν διαφορᾷ τινι προαιρέσεων ἐν τῇ περὶ τοῦ καλοῦ). Todos serán hechos un todo en la confluencia del único y solo bien (τοὺς πάντας τῷ ἐνὶ καὶ μόνῳ ἀγαθῷ συμφυέντας), es decir, gracias a la unidad del Espíritu Santo; como dice el apóstol¹²⁶⁰ estarían juntos por el vínculo de la paz y todos se convertirían en un solo cuerpo y un solo espíritu, gracias a la única esperanza a la que han sido llamados. Vale la pena presentar textualmente las palabras del Señor, así como está en el evangelio: para que sean uno como tu Padre en mí y yo en ti, para que sean uno en nosotros¹²⁶¹. Sin embargo, el vínculo (συνδετικόν) de esta unidad es la gloria y que el Espíritu Santo sea llamado gloria ninguna persona prudente puede

¹²⁵⁵ *In Cant*. XV, 467, 16-21.

¹²⁵⁶ Cf. 1 Jn 4,18.

¹²⁵⁷ Ct. 6,9.

¹²⁵⁸ Cf. Jn 17.

¹²⁵⁹ Cf. Jn 17,17-19.

¹²⁶⁰ Cf. Ef 4, 3-4.

¹²⁶¹ Cf. Jn 17, 21.

negarlo teniendo en cuenta las palabras del Señor: les he dado la gloria que tú me diste¹²⁶². Verdaderamente, Él le dio tal gloria cuando dijo a aquellos: reciban el Espíritu Santo¹²⁶³. Él habiendo abrazado nuestra naturaleza, recibió esta gloria, que siempre había poseído antes que el mundo existiera¹²⁶⁴. Y puesto que esta naturaleza humana fue glorificada a través del Espíritu, la comunicación de la gloria del Espíritu sobreviene sobre todo cuanto pertenece a la misma naturaleza (συγγενές), comenzando con los discípulos. Y 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 uno¹²⁶⁵. (...) El elogio que las concubinas y reinas hacen de la paloma prueba del hecho de que ellos también buscan el objeto que se está alabando, hasta que todos aquellos que buscan el mismo fin de su deseo se conviertan en uno, ya no permanecen en ninguna maldad. Entonces Dios será todo en todos¹²⁶⁶, en aquellos que gracias a la recíproca unión (συγκεκριμένοις) se unen en la comunión (κοινωνία) con el bien en Cristo Jesús a quien sea la gloria y el poder por los siglos de los siglos¹²⁶⁷.

En este texto es clave para Gregorio señalar que el vínculo que causa la unidad es la gloria y que ella es el Espíritu Santo. A su vez se convierte en testimonio del gran valor que ha tenido para los Capadocios la reflexión pneumatológica y su respectivo aporte a la historia del dogma¹²⁶⁸.

Gregorio está contemplando la unidad intratrinitaria y la unidad comunitario-discipular. Por eso es necesario describir estos dos conceptos, gloria y vínculo de unidad.

Gregorio utiliza el concepto de gloria (δόξα) en su obra en total dependencia con la importancia que este tiene en la Biblia. Fundamentalmente sirve para designar la majestad divina, la igualdad trinitaria, la divinidad del Espíritu Santo, el reconocimiento de las personas divinas por parte de los hombres, la comunicación escatológica de Cristo resucitado a los discípulos y la vida eterna del cielo¹²⁶⁹.

Este concepto tiene particular importancia dentro de la pneumatología nisena y sus respectivas articulaciones dogmáticas: el Espíritu Santo es esencial y propiamente gloria. El

¹²⁶² Cf. Jn 17, 22.

¹²⁶³ Cf. Jn 20, 22.

¹²⁶⁴ Cf. Jn 17, 5.

¹²⁶⁵ Cf. Jn 17, 22-23.

¹²⁶⁶ Cf. 1 Cor 15,28.

¹²⁶⁷ *In Cant.* XV, 466, 5-467,17; 469, 1-9.

¹²⁶⁸ Cf. Brugarolas, *El Espíritu Santo: de la divinidad a la procesión...*, 42-43. *Id.* «The Holy Spirit as the "Glory" of Christ: Gregory of Nyssa on John 17:22» en *The Ecumenical Legacy of the Cappadocians*, ed. por Nicu Dumitrascu (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015): 247-263.

¹²⁶⁹ Cf. L. Mateo-Seco, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Gloria», 466.

Espíritu es la gloria que reposa eternamente sobre el Verbo. En lo que respecta a su obra sobre el *Cantar* el término δόξα aparece ligado juntamente con 2 Cor 3,18, aparece como eje vertebrador del comentario que realiza a Jn 17,21-13 en su decimoquinta homilía. La misma relación ha sido trabajada intensamente por el obispo de Nisa también *Tunc et ipse* y, aunque de manera menor, también se encuentra en *Contra Eunomio*, *In Meletius* y *De mortuis*¹²⁷⁰.

El vínculo del binomio gloria-unidad es el tema fundamental de esos pasajes en los que se articula la unidad intratrinitaria, la unidad de los discípulos entre sí y con Cristo y, por último, la unidad de la Iglesia en el cielo. Por lo tanto estos textos se convierten en puntos de referencia para la eclesiología nisena desde su perspectiva pneumatológica y ecuménica¹²⁷¹. Aunque no tenga planteada conscientemente la cuestión ecuménica, Gregorio lee este texto pensando que la unidad debe llegar también a los fieles reunidos en el cuerpo de Cristo aquí en la tierra.

Continuando con el desarrollo del pensamiento niseno en la dirección planteada es posible adelantar un paso más en la comprensión de la noción teológica de corporalidad eclesial teniendo en cuenta el vínculo de la unidad en el seno trinitario.

4.2. Vínculo de Unidad Intratrinitario

Gregorio en el *Contra Eunomio* refiriéndose al Espíritu Santo con respecto a la Trinidad inmanente, dice:

Y el Espíritu Santo, que en la naturaleza increada está en comunión (κοινωνίαν) con el Padre y el Hijo, se distingue a su vez por sus notas propias. Nota y señal suya más propia consiste en no ser nada de cuanto la razón contempla en el Padre y en el Hijo: su propiedad distintiva respecto a las precedentes no consiste en existir de un modo inengendrado (ἀγεννήτως), ni en un modo unigénito (μονογενῶς), sino existir de modo de constituir un todo (εἶναι δὲ ὅλως)¹²⁷².

¹²⁷⁰ Cf. *Eun.* I, GNO I, 171, 17; 208, 17; *Eun.* III, GNO II, 21, 17-19; 22, 18-20; *Mort.*, GNO IX, 66, 10: *Melet.*, GNO IX, 456, 7; *In illud*, GNO III/II, 21, 23-23, 10.

¹²⁷¹ Cf. Mateo-Seco, «La unidad y la gloria...», 179-198.

¹²⁷² *Eun* I, GNO I, 108, 7-13.

Esta afirmación adverbial expresa que su modo de ser propio es llevar a la unidad, cerrando el círculo de la gloria de manera vincular¹²⁷³. Se pone de manifiesto así el movimiento circular con un carácter doxológico en el seno intratrinitario que se comunica a los hombres para que puedan conocerlo y participar de ese misterio¹²⁷⁴. Brugarolas dice al respecto para una correcta interpretación lo siguiente:

(...) su acción respecto a la mutua inseparabilidad –de inhesión– de la Personas; no se contrapone con la capitalidad del Padre, que es la única fuente de unidad y origen de toda la Trinidad, sino que se complementa con ella, pues el Padre es la fuente de unidad y el Espíritu Santo es el retorno a la unidad de los Tres¹²⁷⁵.

Esta circulación de la gloria *ad intra* de la Trinidad mantiene cierto parecido con lo que Ireneo refiere en su *Epídeixis*¹²⁷⁶. Esto pone de manifiesto la visión típica de la teología oriental, aunque no hay que confrontarla exageradamente con la occidental. Para la reflexión teológica del Oriente se sitúa al Padre como causa intratrinitaria de la unidad mientras que la occidental pone esta unidad en el Espíritu Santo¹²⁷⁷.

El Capadocio afirma la relación entre el Espíritu Santo y Cristo desde una doble perspectiva tanto económica como teológica: la unión eterna del Verbo con el Espíritu, la glorificación de la humanidad de Cristo y la donación de la gloria a la comunidad discipular¹²⁷⁸. Así el concepto de cuerpo de Cristo glorificado por el Espíritu Santo se convierte en un pivote mediador por el cual se transmite la unidad trinitaria a la Iglesia. La idea que tiene Gregorio en la mente responde a aquella que piensa que a través de la

¹²⁷³ Cf. Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «Trinidad», 893.

¹²⁷⁴ Cf. Marie Boulnois, «Le cercle des glorifications mutuelles dans la Trinité selon Grégoire de Nysse: de l'innovation exégétique à la fécondité théologique», en *Grégoire de Nysse: la Bible dans la construction de son discours. Actes du Colloque de Paris, 9-10 février 2007*, ed. por Matthieu Cassin e Hélène Grelier (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2008): 21-40. Maspero, *Trinity and Man...*, 176.

¹²⁷⁵ Brugarolas, *El Espíritu Santo: de la divinidad a la procesión...*, 231.

¹²⁷⁶ Cf. Ireneo, *Epid.* 6-7.

¹²⁷⁷ Balthasar, sin embargo, pone la unidad suprema en el Espíritu Santo. Maspero responde a ello con su argumento que se apoya en el papel activo del Espíritu Santo que no disminuye en nada la fontalidad del Padre. Brugarolas se hace eco de esta última postura. Cf. Balthasar, *Preséncia et pensée...*, 137. Maspero, *Trinity an Man...*, 179. Brugarolas, *El Espíritu Santo: de la divinidad a la procesión...*, 231.

¹²⁷⁸ Cf. *In Cant.* XV, 466, 5-467,17; 469, 1-9.

connaturalidad o parentesco que existe entre la carne de Cristo y la humanidad¹²⁷⁹. Cristo les transmite a sus discípulos su gloria para que ellos alcancen la unidad consumada que posee la misma Trinidad.

En el comentario que también hace sobre Jn 17 en *Tunc et ipse*, se puede percibir más claramente esta idea desde la perspectiva de la mediación cristológica. Esta alcanza su mayor profundidad desde su doble consustancialidad: con el Padre y con la humanidad¹²⁸⁰.

4.3. Vínculo de unidad eclesial

El último paso que el obispo de Nisa se propone dar en el *In Cant.* permite contemplar el misterio de la gloria Trinitaria que a través del amor lleva a la unidad las tensiones manifiestas en la corporalidad eclesial. Gregorio en su última homilía, prestando atención a la reflexión sobre la oración sacerdotal de Jesús (Jn 17), subraya un fuerte contenido comunitario en su reflexión pneumatológica.

El amor arroja el temor. La preeminencia del amor es un dato significativamente elocuente para el Niseno¹²⁸¹. Esto se da en razón de la cualidad integradora-unificante que posee el bien (συμφυΐα). Aunque esto parezca tener un trasfondo platonizante, solo debe leerse desde el uso de los términos, ya que el concepto es profundamente cristocéntrico¹²⁸². Para Gregorio el amor es sinónimo de una gran fuerza unitiva¹²⁸³. Existe un nivel profundo de unión vital o intimidad propia de la unión de los miembros de un ser vivo, que se pone de manifiesto en el término de συμφυΐα¹²⁸⁴ utilizado en este lugar. Se evidencia así cómo las partes entran en comunión activa con el todo en vistas del bien total. Gregorio utiliza este término junto con el de σύμπνοια para describir la activa comunión vital existente entre los miembros del cuerpo de Cristo, que es la Cabeza de la Iglesia¹²⁸⁵.

¹²⁷⁹ Véase, *supra*, p.134 ss.

¹²⁸⁰ Cf. Mateo-Seco, «La unidad y la gloria...», 194-195.

¹²⁸¹ Cf. Winling, *Le salut en Jésus Christ*, T.II, ..., 600.

¹²⁸² Cf. Mateo-Seco, «La Cristología del “In Canticum...”» 173-189.

¹²⁸³ Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 201-202, ha sido uno de los que primero y de manera más extensa ha estudiado el concepto de amor en tanto sinónimo de unión.

¹²⁸⁴ Véase, *supra*, p.238.

¹²⁸⁵ Cf. *Perf.* GNO VIII/I, 197.

Gregorio señala que a través de la bendición del Señor se transmite todo poder a los discípulos. El autor acá tiene en mente la escena de la aparición del resucitado a los apóstoles el primer día de la semana cuando les concede el poder de perdonar los pecados (cf. Jn 20, 19 ss.) y desde allí reclama el don concedido. Para el Niseno, la εὐλογία sacerdotal posee un gran poder transformante, por eso resalta el carácter eficiente de la oración realizada por Jesús¹²⁸⁶. Según esta consideración toma gran relevancia la oración sacerdotal que el Señor realiza y, por lo tanto, el efecto que ella logra obtener: la unidad.

El obispo de Nisa quiere resaltar la eficiencia de la santificación incoada por el Espíritu que causa el mayor bien y alcanza su plenitud. Al introducir la cita de Ef 4,3-4 en medio de su reflexión hace hincapié en la realidad eclesiológica. Se trata, pues, de una convocación que desde el objeto escatológico va convirtiendo a la Iglesia en “un solo cuerpo y un solo espíritu”. Es aquí cuando se introduce explícitamente al Espíritu Santo como aquel que realiza la unión con aquel que es el único y solo bien. No se trata de un concepto abstracto, sino bien concreto: es la unión con el Dios de los cristianos¹²⁸⁷. El pensamiento de Gregorio no deja lugar a dudas en este texto: el Espíritu es el vínculo (συνδετικόν) de toda la unidad de la que se habla en Jn 17, 21, es decir, de la unidad intratrinitaria y de la unidad de los discípulos. En ese sentido conviene resaltar lo que el Capadocio ha dicho en *Tunc et ipse* acerca del Espíritu Santo. Él tiene la capacidad de unir a los que son diferentes. Su acción eficaz permite que aquellos que no podrían estar unidos de otra forma, logren hacerlo¹²⁸⁸. Esta función vincular-relacional del Espíritu se desprende del enunciado niseno de la propiedad personal de la tercera Persona¹²⁸⁹. Si bien es cierto que Gregorio describe esta propiedad con respecto a la Trinidad inmanente, se debe seguir que también genera lo mismo en su acción *ad extra*, con lo cual se afina así su rol creador y se salvaguarda la respectiva distinción entre creado e increado.

¹²⁸⁶ Cf. *Or. Cat.* XXXVII, 314-325.

¹²⁸⁷ Cf. Mateo-Seco, «La unidad y la gloria...», 188.

¹²⁸⁸ Cf. *Tunc et ipse* GNO III, 72 21, 19-22,16.

¹²⁸⁹ Cf. *Eun* I, GNO I, 108, 7-13.

La audaz y llamativa expresión que define al eros como un ἀγάπη intensificado es el motor que moviliza a la creatura humana a buscar el amor que unifica la vida¹²⁹⁰. En definitiva es lo que ha despertado un deseo movilizante y ha procurado el crecimiento y la madurez progresiva. Hacia el final se alcanza la perfección cuando se acoge a la paloma perfecta:

(...) y que desde la condición de sierva y concubina ha recibido parte en la dignidad del reino y ha llegado a estar en grado de acoger dentro de sí la gloria del Espíritu gracias a la impassibilidad y a la pureza (ἀπάθεια καὶ καθαρότης), ese es la paloma perfecta¹²⁹¹.

Los rasgos distintivos de la perfección que Gregorio siempre señala en sus obras, aparecen claramente como coronación de las últimas líneas de su comentario¹²⁹². La riqueza del pensamiento paradójal del Niseno permite así comprender finalmente que la unidad alcanzada por el Espíritu que ha unido al cuerpo eclesial a través de la mediación de la carne-cuerpo del Salvador supone haber sido poseído por la pasión impassible del amor. El misterio de la paradoja cristológica atraviesa la realidad eclesial junto con la paradoja trinitaria. Su mutua confluencia en el sujeto eclesial permite que emerja el misterio más profundo, lo cual lleva a la paradoja planteada en la *Homilía I* a su máxima expresión. Se alcanza así una resolución de las tensiones expresadas hasta el punto de lograr una identidad onto-teológica profunda:

(...) pues sin duda alguna en el hijo se encuentra la misma naturaleza de aquel que lo ha engendrado. Puesto que aquel que ha nacido del Espíritu es espíritu, y puesto que la hija es una paloma, indudablemente la madre es también paloma, aquella paloma que ya voló desde los cielos al Jordán, como atestigua Juan¹²⁹³.

Y por eso se puede reflejar perfectamente la δόξα del Espíritu. De esa manera se llega a uno de los niveles más profundos del pensamiento eclesiológico de Gregorio. La

¹²⁹⁰ Cf. *In Cant.* XIII, 383, 9 ss.

¹²⁹¹ Cf. *In Cant.* XV, 467, 18-468,1.

¹²⁹² Véase, *supra*, p.27 ss.

¹²⁹³ *In Cant.* XV, 468, 10-14.

corporalidad eclesial alcanza su nivel más alto de expresión paradójica al convertirse simultáneamente en reflejo de la gloria trinitaria.

La última cita bíblica que Gregorio utiliza en el *In Cant.* es 1 Cor. 15, 28 desde un contexto escatológico¹²⁹⁴. En ese sentido se presenta a la Iglesia en el momento de la restauración final, cuando todos los males, incluso la muerte, hayan sido vencidos.

Aquí se muestra el resultado final en el modo de concebir la unidad: la presencia de Dios que está en todo. El todo ha alcanzado su comunión con el bien. No se trata de una realidad uniforme, sino más bien de una de tipo sinfónica, precedida y manifestada por el amor mutuo. Se trata en definitiva de la unidad consumada. Leyendo conjuntamente *Tunc et ipse*¹²⁹⁵ casi podría decirse de manera paralela que se complementa la visión final de manera totalmente esperanzadora y grandiosa. Es el sello final con el cual Gregorio de Nisa cierra su obra: Cristo como centro de la unidad y el Espíritu como causante de ella. No es posible estar unidos a Cristo, sin estar unidos al Padre. El cuerpo eclesial que ha sido unido tributa una alabanza a la Trinidad. Se trata del último movimiento de la corporalidad eclesial que alcanza su mayor grado de plenitud mientras se abre la puerta de la bienaventuranza final¹²⁹⁶. La dimensión laudatoria es expresión de la experiencia gozosa que brota de la unidad. Gregorio pone así el acento en la dimensión comunitaria del gozo compartido. No se trata de una concepción individualista de perfección¹²⁹⁷. Complementan esto unas líneas de particular belleza escritas en el *De Mortuis*. Ellas permiten comprender más ampliamente las connotaciones eclesiológicas del pensamiento niseno. Se trata de la mayor luminosidad, al restaurarse la imagen primigenia que la naturaleza humana había recibido:

¹²⁹⁴ Este texto había atraído ya la atención de algunos autores anteriores a Gregorio. Cuando él estudia la cuestión ya habían escrito sobre ella Marcelo de Ancira y Eusebio de Cesarea. Gregorio le dedica expresamente la homilía *In illud*. Cf. Reinhard Hübner, «Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra», en *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloques de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, ed. por Marguerite Harl (Leiden: E. J. Brill, 1971), 199-299. Casimir McCambley, «When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be subjected to Him (the Father) Who Subjects All Things to Him (The Son). A Treatise on First Corinthians, 15, 18 by Saint Gregory of Nyssa», *The Greek Orthodox Theological Review*, 28 (1983): 1-15.

¹²⁹⁵ Cf. *Tunc et ipse*, GNO III/II, 22, 17-23, 14.

¹²⁹⁶ Cf. *In Cant.* XV, 467, 8ss.

¹²⁹⁷ Cf. Mateo-Seco, «La unidad y la gloria...», 198.

El mismo don (χάρις) brillará en todos, cuando, convertidos en hijos de la luz, brillarán como el sol según la palabra no engañosa del Señor¹²⁹⁸ y cuando según la petición del Dios Verbo sean consumados en la unidad y tengan un mismo sentir por brillar en ellos una misma y única gracia, de forma que cada uno devuelva felicidad a su prójimo. Pues viendo los unos la belleza de los otros, se llenarán de gozo mutuo, sin que ninguna mancha transforme esta belleza en algo deforme¹²⁹⁹.

En el *In Meletium*, Gregorio exulta ante esta unidad que se vive en el pueblo cristiano como un inmenso mar, que preludia la unidad escatológica¹³⁰⁰. De esta manera el obispo de Nisa alcanza su madurez teológica con este final. Daniélou afirma que así “expone su teología del crecimiento de la gracia de Cristo en la humanidad a partir de la Encarnación”¹³⁰¹. El Capadocio tiene en mente la restauración de todas las cosas en Cristo, lo cual significa como dice Mateo-Seco: “una profunda unidad, pues la presencia de Dios en todas las cosas es absolutamente luminosa y transparente”¹³⁰². Este pensamiento expone una de las características más propias de la reflexión gregoriana en lo que se refiere a la apocatástasis. El Niseno pone de manifiesto esa manera de concebir la escatología con una visión profundamente esperanzada, optimista y trascendente en el triunfo del bien¹³⁰³.

5. Conclusión

Para Gregorio la tensión existente entre las partes y el todo de la Iglesia son expresión de su propia naturaleza. Eso le permite encomiar la riqueza de la diversidad ministerial y carismática que la Iglesia es capaz de desarrollar. Ella se constituye como un espejo que refleja la belleza del misterio trinitario a través del cuerpo-carne de Cristo. Cristo va

¹²⁹⁸ Cf. Mt 13,43.

¹²⁹⁹ *De mortuis*, GNO IX, 66, 10-16.

¹³⁰⁰ *Melet.* GNO IX, 456, 5-8.

¹³⁰¹ Daniélou, *L'Être et le temps...*, 202.

¹³⁰² Mateo-Seco, «La unidad y la gloria...», 197.

¹³⁰³ Daniélou, *L'Être et le temps...*, 225, explica sobre la apocatástasis: «L'apocatastase se réfère chez Grégoire à la restauration humaine dans son état originel, qui est son état réel, “naturel”, celui que Dieu a voulu pour elle et dont elle a été privé en conséquence du péché, quand elle a été revêtue des tuniques de peau». Véase además Morwenna Ludlow, *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner* (Oxford: Oxford University Press, 2000). Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, s.v. «apocatástasis», 132-145. Ramelli, «Apokatastasis and Epektasis in Cant and Origen», 312-339.

creciendo en los miembros en la unidad de la fe. Y por la acción del Espíritu Santo todas las partes se hacen un solo cuerpo por el vínculo de la paz y la misma esperanza. Esta unidad no destruye la diversidad ni la singularidad, sino que, por el contrario, permite mirar más ampliamente el conjunto. La comunión integra la diversidad en la unidad. El recurso a la cita joánica en el tramo final del *Comentario al Cantar*: “que sean unos como tú y yo..., para eso les di mi gloria...” explicita la dimensión trinitaria que ha estado atravesando todo el texto.

La mediación eclesial es paradójica porque en la simultaneidad de la revelación del misterio se produce un nuevo ocultamiento y a su vez dispara un nuevo empuje a seguir profundizando en la sabiduría de Dios. También confluyen la constatación de las tensiones existentes: diversidad-unidad eclesial en la comunión, y por ello mismo muestra su estado imperfección e inacabamiento, o sea, su purificación constante a través del combate virtud-vicio vivido desde el proceso de la ἀπάθεια – divinización.

La gloria del Espíritu Santo se lleva consigo a todos los que son connaturales a él. Esa connaturalidad se fue dando en un proceso de glorificación del cuerpo (la acción del Espíritu Santo). De esa forma se puede afirmar la completa glorificación del cuerpo eclesial.

CONCLUSIÓN DE LA TESIS

El concepto de la corporalidad eclesial es una noción subyacente en las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* de San Gregorio de Nisa. Para el Niseno existe una estructura paradójica de la corporalidad eclesial que permite una articulación teológica de las dimensiones materiales y espirituales. Esta idea es parte nuclear de la teología sobre la paradoja que el autor sostiene y que responde fielmente a su *forma mentis*. Así, esta noción de la corporalidad eclesial se constituye en un aporte novedoso a la eclesiología nisena y a su vez permite un nuevo punto de acceso para estudiar a este Padre Capadocio. En esta monografía no hemos puesto el foco de atención en el sentido literal o metafórico de la corporalidad, sino en un análisis simbólico-teológico. Por lo tanto descubrimos la relevancia de la exégesis espiritual del Niseno para comprender su lectura simbólica-tipológica sobre el Cantar de los Cantares.

La siguiente conclusión se divide en tres aspectos complementarios: la hermenéutica simbólica, la complejidad que guarda la comprensión de la corporalidad y una novedosa valoración de la corporalidad eclesial.

1. La simbólica de la corporalidad eclesial

En primer lugar se utilizan tres conceptos o imágenes claves del Niseno que estructuran el discurso de este trabajo: la casa, la procesión de la litera y el espejo.

El misterio de la encarnación focaliza al cuerpo tocado por lo divino. Y a partir de la tensión luz-sombra experimentada por el cuerpo del esposo (Cristo) se observa la manifestación de la epifanía encarnatoria. Esta adquiere singular valor desde la clave de una unión cualificada por el misterio divino con todo el género humano, que posee un matiz eclesial. Esa dinámica adquiere vigor desde *el símbolo de la casa*.

El dinamismo corporal de la esposa (humanidad-Iglesia) manifiesta una tensión producida por el pecado y la virtud en el sujeto humano. En esta observación aparece la realidad de la constitución-creación de la Iglesia que se muestra desde *el símbolo procesional*

de la litera real. Eso mismo permite comprender el proceso de purificación, divinización e impasibilidad.

La glorificación del cuerpo eclesial tiene en cuenta la tensión que se observa entre cada uno de los miembros y el todo. Después de una descripción de la belleza de cada uno de ellos y a partir de la *imagen del espejo*, se puede mostrar, imperfecta pero realmente, la belleza del cuerpo de Cristo. Y en esa dinámica el cuerpo eclesial alcanza su unidad final en la gloria Trinitaria.

Al observar la relación de los conceptos que surgen a partir de los íconos señalados emerge siempre una tensión particular que parece enfrentar las realidades como opuestas entre sí. Pero también asoma simultáneamente otro elemento a tener en cuenta que es la presencia y acción del Espíritu Santo en medio de esa oposición que hace emerger una nueva realidad escondida y se constituye a la manera de un principio teológico que logra plasmarse en cierta imagen o símbolo. De esa forma el realismo simbólico adquiere un profundo matiz pneumatológico y, junto con ello, puede verificarse una realidad paradójica asociada a la corporalidad eclesial que permite comprender una nueva perspectiva eclesiológica.

De esta manera, Gregorio utiliza tres símbolos de gran expresividad para referirse al misterio del cuerpo eclesial: la casa, la procesión de la litera y el espejo. El Niseno no intenta realizar ningún tipo de definición que agote el misterio eclesiológico, sino que más bien busca realizar una aproximación a una realidad trascendente desde la consideración concreta de la existencia terrena. Por ello, el obispo de Nisa se sirve de estos símbolos para articularlos a través de una lógica discursiva. En ese sentido captamos la centralidad de la teología simbólica en el pensamiento gregoriano que busca desentrañar la realidad paradójica del misterio cristiano que se articula en torno a la noción subyacente de corporalidad. Fiel a su método, de manera circular y en un ascenso permanente de profundización teológica, introduce al lector hacia una verdad que, cuando parece alcanzada, se escapa nuevamente en su comprensión, ya que para él todo punto de llegada siempre es un nuevo punto de partida.

El símbolo de la casa permite una aproximación al misterio de la corporalidad eclesial desde la perspectiva del acontecimiento de la encarnación. Por lo tanto, para Gregorio es ineludible el valor de la dimensión cristológico-soteriológica profundamente unida a la

dimensión eclesiológica. Allí se observa el modo admirable de la unión entre lo humano y lo divino operado por el Espíritu divino. Aquí la fuerza expresiva de la casa alcanza un grado profundo de intelección ya que permite entenderla como lugar de encuentro, o sea, como un espacio continente y de contacto divino-humano.

El símbolo de la procesión de la litera real colabora para un acercamiento conceptual al misterio de la corporalidad eclesial desde la perspectiva cósmica y antropológica, ya que para el Niseno el cosmos guarda una forma eclesial y la Iglesia supone una dimensión cosmológica al constituirse como nueva creación. Y junto con ello, también, la consideración antropológico-moral desde la perspectiva del ejercicio y crecimiento de la libertad humana guarda gran importancia. Eso mismo se da desde el desarrollo histórico-bautismal que supone el contexto eclesial. De esa manera, se resalta el impulso simbólico que posee la imagen procesional desde su fuerza dinámica al mostrar una figura continente y en movimiento de creciente desarrollo.

El símbolo del espejo ayuda a pensar la corporalidad eclesial desde el aspecto existencial-sacramental y escatológico. El obispo de Nisa usa esta figura metafórica para mostrar la realidad existente de la Iglesia en su experiencia histórica concreta como un reflejo imperfecto de la gloria trinitaria y que alcanzará hacia el final su unidad definitiva en el seno Trinitario. De esta forma Gregorio explota la validez de la figura especular para señalar la vinculación íntima entre el arquetipo y lo reflejado.

Los tres símbolos suponen una vinculación mutua de su significado. Uno junto al otro permite captar con mayor profundidad lo que individualmente cada uno de ellos no llega a expresar totalmente. Además, la cualidad simbólica de cada una de las imágenes es significativa por sí misma pero adquiere mayor sentido por el contenido teológico que el Capadocio logra verter sobre cada una de ellas. Estas tienen su raigambre profundamente bíblica y desde allí debe comprenderse su origen propio y su fuerza teológica. El símbolo tiene como fundamento el sentido místico de la Escritura que es desentrañado por Gregorio mediante la exégesis espiritual (conforme al Logos y no meramente alegórica), lo cual implica comprender tipológicamente la Escritura.

Pero es cierto también que no dejan de tener connotaciones profanas. Por esa razón adquieren un gran valor cultural-semántico.

Entonces puede decirse que desde la hermenéutica simbólica propia de Gregorio la Iglesia se constituye desde su dimensión corporal como un lugar paradójicamente continente del encuentro humano-divino. Este *locus* posibilita la experiencia del dinamismo propio de la libertad y la divinización que se da en cada uno y en todos los miembros del cuerpo. Y a su vez, se muestra como un reflejo imperfecto de la gloria trinitaria en un camino de transformación hacia la unidad definitiva en el amor por la acción-gracia del Espíritu Santo.

2. El concepto de la corporalidad eclesial

El concepto de corporalidad eclesial brota de los grandes núcleos del pensamiento nicensino y se configura como una noción subyacente de su reflexión. Gregorio no usa propiamente el término corporalidad pero ese concepto representa bien lo que el autor quiere decir para explicar el sentido de la dimensión corporal-carnal-material que está asociada con la realidad eclesial. Por esa razón preferimos usarlo, porque permite ahondar en este concepto teológico.

Por lo tanto, al decir corporalidad se expresa aquel conjunto de modos y/o niveles de aplicación semántica que el cuerpo posee en general. Su cualidad expresiva se pone de manifiesto en los siguientes sentidos: uno físico-material que designa una porción limitada de materia que tiene una forma determinada y que es perceptible por los sentidos; uno anatómico-orgánico según el cual se alude a las partes del cuerpo humano y su estructura; y uno social-colectivo que refiere un conjunto de individuos organizados en diferentes funciones (una institución, una corporación).

Estos niveles de comprensión son asumidos e integrados análogamente. Pero también, juntamente con ellos, debemos tener en cuenta alguno de los núcleos conceptuales que sobre el cuerpo se encuentran contenidos en el pensamiento matriz de Gregorio en donde lo corporal adquiere un valor particular.

a) Dimensión cosmológica. El cuerpo humano considerado como un microcosmos es el lugar en donde se unen la materia y el espíritu (μεθόριος) que además reproduce la realidad de la armonía del mundo. En este aspecto cósmico juega un papel preponderante el concepto de conspiración-confluencia (σύμπνοια) de todos los elementos según una combinación de movimiento y estabilidad, o sea, un concurso de elementos contrarios que confluyen como en una gran sinfonía. Así se describe la unidad del cosmos material desde el acuerdo de los contrarios.

b) Dimensión antropológica. El cuerpo del hombre ha sido creado por la bondad divina a su imagen y semejanza. Por ello se establece una relación vital de parentesco entre el hombre y Dios. De allí también que ni el cuerpo ni la materia son causa del mal (como afirmaba el dualismo maniqueísta), sino que el mal radica en la libre elección de la voluntad humana. De esa manera todo lo creado es bueno. Sin embargo, el ser humano es revestido con túnicas de pieles como consecuencias del pecado original. Estas no designan la naturaleza del cuerpo humano (como afirmaban los gnósticos y varios autores alejandrinos), sino su mortalidad y carnalidad (mundo de las pasiones). Estas túnicas de pieles poseen carácter medicinal dentro del designio salvífico, para que el hombre descubra la finitud del mal y pueda convertirse. No se trata de la corporalidad humana, sino de la condición de la mentalidad carnal a las que se refiere con la metáfora de las túnicas de pieles.

c) Dimensión cristológica-escatológica. El Verbo divino en su encarnación se une a un cuerpo y alma humano, mostrando así la dignidad de estos. Luego, con su resurrección, se muestra la transformación que experimenta el cuerpo que deviene en cuerpo espiritual. De esa forma se manifiesta cómo lo corporal es habitado y transformado por la potencia Divina. Desde allí se atiende al influjo salvífico de la resurrección sobre toda la humanidad, o sea, sobre todo lo corporal, ya que por la encarnación Cristo se ha unido de alguna manera a todo hombre. Cristo es μεθόριος, punto de encuentro entre el mundo espiritual y material que vence la muerte con su propia muerte porque resucita.

d) Herencia Paulina. Gregorio asume el pensamiento expresado en los escritos de Pablo sobre la realidad de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Partiendo de la base fundamental de la mediación de Cristo se encuentran dos líneas directrices. Por un lado, la tradición

proveniente de la *Carta a los Romanos* y a los *Corintios* pone mayor acento en la relación unidad-diversidad. Por otro, desde la enseñanza de Efesios y Colosenses: existe un vínculo profundo de vital connaturalidad entre la cabeza y los miembros que permite que el cuerpo viva por estar unido a su principio capital y de esa manera se subraya la estrecha unión existente entre el Salvador y los salvados.

Con estos elementos enunciados se observa la riqueza metafísico-teológica que el concepto de corporalidad guarda para el obispo de Nisa. Es innegable la valoración positiva que esta concepción tiene. Esto se desprende sobre todo del hecho de ser el cuerpo obra del creador y además el elemento escogido para que el Verbo divino se una a toda la humanidad en el plan redentor. Se destaca también cómo el Niseno se ubica en la viva tradición eclesial al asumir la doctrina paulina sobre la Iglesia y el cuerpo desde la mediación cabeza-miembros.

De esa forma, la corporalidad supone distintas dimensiones que se conjugan e implican una rica valoración desde diversos ángulos que no se reducen a una mirada unitaria, sino que revelan una reflexión pluriforme en este ámbito. La perspectiva cosmológica confluye junto con la antropológica, la cristológica y la escatológica en el ámbito eclesiológico. Y de esa manera la corporalidad se constituye en un concepto nuclear que adquiere el valor de nexo articulador para la doctrina teológica del Capadocio.

En lo que se refiere a la aplicación de este concepto en el campo eclesial hay que tener en cuenta las ideas subyacentes que este guarda y su respectiva connotación. De esa manera la corporalidad eclesial se convierte en un objeto de observación que posee su propio peso. En el pensamiento gregoriano está presente la afirmación de que la Iglesia como esposa y cuerpo de Cristo no es simplemente la aplicación lingüístico-retórica de una metáfora, sino que se trata de una afirmación metafísico-teológica. La misma se convierte entonces en un concepto analógico y relacional. De esa manera se puede realizar un acercamiento al valor teológico de la concepción de la corporalidad desde la perspectiva eclesiológica. Para ello se afirma la realidad concreta de la eclesialidad en su dimensión sacramental desde la perspectiva corporal y sponsal.

Entonces puede decirse sintéticamente que para Gregorio de Nisa la corporalidad eclesial es un lugar continente y de encuentro con el misterio encarnatorio. Ella posee un dinamismo histórico-sacramental en donde se manifiesta el desarrollo de la virtud-libertad de cada uno de sus miembros por la divinización. Y por último, la corporalidad eclesial es el reflejo imperfecto de la gloria trinitaria que se muestra desde la unidad–diversidad de los que la componen.

3. El valor teológico de la corporalidad eclesial

a) La realidad creacional

Para Gregorio la corporalidad eclesial tiene que ver con la realidad material exigida por la creación del mundo y del hombre. Por una parte, la extensión del universo entero, la belleza de la diversidad-diferencias de los cuerpos creados y la respectiva capacidad continente de cada uno de ellos muestran una disposición universal, estética y portante que se convierte en una estructura cósmica y anticipadora del evento eclesial. Por otra parte, la creación del primer hombre supone la generación de la humanidad entera (incluye la dimensión social-comunitaria), en donde el hombre también se constituye en un microcosmos facilitador del encuentro del mundo espiritual y material. Con esto la humanidad guarda un formato eclesial primigenio y prefigurador de la Iglesia como acontecimiento histórico. De esa manera lo creacional se convierte en un sustrato anticipador que permite observar desde los comienzos el proyecto salvífico con una estructura ontológicamente eclesial. La visibilidad que esconde el concepto de lo creado es un punto de apoyo para el ascenso hacia el concepto espiritual del creador-invisible. Así el cosmos y la humanidad poseen una matriz eclesial en sentido amplio y la Iglesia guarda un dinamismo cósmico-humano.

Así, la corporalidad eclesial, desde esa perspectiva creacional, manifiesta un sentido universal, estético-metafísico, continente y social-comunitario.

b) Lugar teológico-sacramental

Para el Gregorio la corporalidad eclesial se convierte en un *locus theologicus* que permite observar la unión divino-humana. La encarnación del Verbo muestra una admirable y misteriosa unión, la cual vuelve a lo humano capaz de contener lo divino. La unión referida, calificada esponsalmente, posee un gran dinamismo sacramental. Y el *mega* misterio de la relación unitiva entre cabeza y cuerpo le permite al Niseno encontrar junto con el concepto de σύμπνοια la resolución de la problemática de lo uno y lo múltiple, hallando armonía en la discordia. Entonces, se puede observar la prolongación del misterio de Cristo en la corporalidad eclesial.

La realidad esponsal-sacramental se observa cuando la mano divino-creadora se pone en contacto con la realidad material, de tal manera que esta última se convierte en un continente espiritual. La materia, al verse tocada por el Espíritu, se vuelve en un receptáculo continente de la presencia del Espíritu Santo y se establece un vínculo operante y desbordante que capacita a la corporalidad eclesial para recibir las operaciones del Espíritu. Esto sucede de tal manera que se la puede descubrir como una casa o morada en donde habita lo divino. Esta casa habitada por lo divino se califica soteriológicamente al convertirse en posada universal de misericordia, ya que en ella se tocan-encuentran de manera paradójal las miserias de toda la humanidad que son asumidas por la encarnación del Verbo. Las heridas, signo de una pasión, se convierten en ocasión de una bendición, y, a partir de allí, puede entenderse como lugar de descanso y comienzo del camino de virtud-divinización.

Por último, esta dimensión de la corporalidad eclesial permite observar un cariz pedagógico-docente. La Iglesia se vuelve instrumento revelador del misterio encarnatorio al convertirse en interlocutora de la unión divino-humana de tal manera que habilita el conocimiento-experiencia del misterio divino.

c) El dinamismo de la libertad-divinización

Para Gregorio la corporalidad eclesial es el espacio que permite experimentar el dinamismo propio de la libertad y la divinización que se da en todos y cada uno de los miembros del cuerpo. La novedosa imagen de la litera del rey asociada al acontecimiento bautismal permite entender la corporalidad de la Iglesia como instrumento vehiculizador de la gracia. Pero, a su vez, no deja de lado la realidad de la problemática relación entre gracia y libertad humana. Esa tensión se asume eclesialmente desde un ámbito contenedor y constituye un punto de partida de la necesaria relación entre vida sacramental y conducta de vida como elementos de lucha contra el pecado. De esta forma, al resaltarse el aspecto antropológico y moral, no se deja de mostrar cómo el camino de modificación de los vicios se produce por la deificación progresiva. La consideración de lo corporal dentro de la vida eclesial permite la experiencia del crecimiento en libertad del sujeto individual y su proyección colectiva, por lo que la Iglesia se afirma así como lugar para la libertad.

d) Reflejo de la Gloria escatológica

Para Gregorio de Nisa la corporalidad eclesial es un reflejo imperfecto de la gloria trinitaria. Esta se observa en dinamismo transformante hacia la unidad definitiva en el amor por la acción del Espíritu Santo. La corporalidad eclesial desde su realidad mediadora permite contemplar la belleza de Cristo a través de la imperfecta belleza de los miembros del cuerpo eclesial. Se observa así una dependencia ontológica entre el arquetipo y su imagen salvaguardando la identidad y no confusión entre lo creado y lo increado. La carne del Salvador posee una cualidad visibilizadora y epifánica, por la encarnación, que sirve de sustento onto-teológico de la realidad eclesial. Además, la Iglesia es la nueva creación, por lo tanto a través de la vía de la analogía se puede conocer al creador. Y también, la Iglesia posee un rostro particular que ha recibido, porque el mismo Señor la ha creado y la ha hecho su propio cuerpo.

La diversidad de la organización eclesial y del dinamismo vital de cada uno de los que conforman la Iglesia manifiesta la riqueza de funciones y operaciones carismáticas. Con lo que se puede apreciar la belleza de la dimensión diversificadora del Espíritu Santo. La Iglesia no es pensada homogénea o de manera uniforme, sino, desde la diversidad, es considerada con un gran dinamismo heterogéneo y pluriforme. Gregorio no se detiene a realizar simplemente una descripción de roles o funciones, sino que pone de manifiesto una eclesiología más bautismal, resalta la vocación común a la santidad y la riqueza de articulación de ministerios y estilos eclesiales. Esta dimensión manifiesta claramente la tensión existente entre el todo y la parte que se ve superada por la comunión corporal eclesial actuada por el Espíritu que permite ir más allá del binomio opositor uniformidad-diversidad.

Esta realidad pneumatológica actuante muestra de manera viva cómo el movimiento circular doxológico en el seno intratrinitario se comunica a través de la Iglesia a toda la humanidad para que pueda participar de su misterio. Así se puede afirmar que el concepto niseno de gloria es correlativo al camino del cuerpo eclesial, o sea, que acompaña y atraviesa simultáneamente las diversas tensiones que se muestran desde realidades opuestas y muchas veces contradictorias pero que buscan la unidad.

Gregorio sin hablar de περιχώρησις, describe, sin embargo, el vínculo perijorético trinitario. Este permite enlazar las diferencias como un reflejo imperfecto (espejo) de la gloria trinitaria en un camino de transformación hacia la unidad definitiva en el amor por la acción-gracia del Espíritu Santo.

e) Nexo de una teología de la paradoja

Para el obispo de Nisa la corporalidad eclesial es un nexo teológico de gran densidad en donde converge lo trinitario, lo cristológico, lo soteriológico, lo cosmológico, lo antropológico y lo escatológico configurándose en una original teología de la paradoja.

El sujeto eclesial en el devenir histórico sacramental es un receptáculo paradójal (θεοδόχον) que contiene la unión del admirable abrazo divino-humano de la encarnación. En él puede observarse un movimiento de encuentro y de contacto entre el descenso divino y el

ascenso humano. Es como una estructura portante con capacidad de guardar en su interior una presencia desbordante. Así como la carne de Cristo es una realidad epifánica portadora de la luz divina, también lo es cada uno de los cuerpos de los bautizados, y, por lo tanto, el *todo eclesial* aparece como continente de ese contenido divino.

Por esa razón la cristología oximorónica del Niseno se convierte en el sustento de su teología paradójica. Así la corporalidad eclesial permite contemplar cómo el misterio de los contrarios se entrelaza en el dinamismo encarnatorio y permite que lo invisible se haga visible; la muerte se transforme en vida; el pecado, en santidad; la maldición, en bendición; y lo continente contenga al incontenible.

Pero también desde la antropología se descubre otro principio que Gregorio atiende de manera especial en su teología paradójica. En el sujeto antropológico se verifica una tensión paradójica propia de la corporalidad. Ella permite captar, por un lado, la trágica coexistencia de dos principios, lo carnal y lo espiritual, que, a su vez, se constituye en instrumento que permite el dinamismo divinizador y liberador sin oposiciones ni anulaciones mutuas.

Una teología de la paradoja en la mente del Niseno supone la posibilidad de realizar una transposición analógica que va desde lo que acontece arquetípicamente en lo cristológico a lo antropológico y desde allí a lo eclesiológico mediado por un contacto carismático que supone un modo de unión que expresa la intimidad: la morada entre Dios y el hombre. De esa forma la Iglesia se constituye en el espacio portante de esa particular relación paradójica.

Por otra parte, la corporalidad eclesial permite ser continente de la admirable unidad entre lo individual y lo colectivo. Eso va desde la articulación entre el principio-Cristo-Cabeza y la masa-miembros eclesiales. De esa forma se configura simultáneamente la diversidad de los miembros singulares y la unidad del todo el cuerpo. Este es un principio paradójico que a su vez está atravesado por una perspectiva netamente carismática, ya que supone la donación del Espíritu Santo. Esta se lleva a cabo a través de la santificación simultánea de nutrición sacramental por la que la Cabeza vuelve conforme consigo misma a todo el cuerpo y a cada miembro precisamente según sus características individuales. Para Gregorio, esta configuración se da según el modo sponsal. Por ende es lícito afirmar que la teología de la paradoja desde la perspectiva eclesial se vuelve paradójico-esponsalicia. Por

último, la gloria es el testimonio visible del misterio trinitario que es uno y distinto. El vínculo unificante del amor trinitario resuelve la tensión entre el todo y la parte.

En definitiva, la consideración del valor teológico de la noción *corporalidad eclesial* se constituye en un núcleo fundamental y vertebrador que permite observar una expresión clara de la teología de la paradoja de Gregorio de Nisa. En ese sentido la mediación eclesial es paradójica porque en la simultaneidad de la revelación del misterio se produce un nuevo ocultamiento y, a su vez, se dispara un nuevo impulso a seguir profundizando en la sabiduría divina.

Por otro lado, la constatación de las tensiones eclesiales existentes no son obstáculo para la unidad, sino que la comunión se alcanza, aun cuando aparezcan diferencias. Y también la verificación de la oposición que existe entre virtud-vicio se resuelve en la ἀπάθεια-divinización del camino de la Iglesia. En ese sentido, la Iglesia muestra su estado de imperfección e inacabamiento, o sea, su purificación constante por la acción del Espíritu-Gloria.

Al final debemos decir que el valor teológico de la corporalidad eclesial de Gregorio en el *In Cant.* manifiesta una rica y novedosa concepción eclesiológica. El Niseno sabe articular desde pensamiento paradójico la realidad dinámica de la Iglesia. De esa forma, la novedad reportada en esta investigación puede significar de gran ayuda para la eclesiología contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

a) Edición crítica

Gregorii Nysseni. In Canticum Cantorum. Editado por Langerbeck Hermannus. Leiden: Brill, 1986.

b) Traducciones del *In Cant.*

Canévet, Mariette. *La Colombe et la ténèbre. Textes extraits des «Homelies sur le Canticum des Cantiques» de Grégoire de Nysse.* Paris : De L´orante, 1967.

Grégoire de Nysse. Homélie sur le Canticum des cantiques. Traducido por Adelin Rousseau. Bruxelles: Lessius, 2008.

Grégoire de Nysse. Le Canticum des Cantiques. Traducido por Christian Bouchet y Monique Devailly. Paris : Migne 1992.

Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. Traducido por Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln : Johannes, 1984.

Gregor von Nyssa. In Canticum Cantorum Homiliae. Homilien zum Hohenlied. Traducido por Franz Dünzl . (Ban 16/1, 16/2, 16/3). Freiburg: Herder, 1994.

Gregorio di Nissa. Omelie sul Cantico dei Cantici. Traducido por Claudio Moreschini, Roma: Città Nuova 1996.

Gregory of Nyssa. Homilies on the Song of Songs. Traducido por Richard Norris. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

Saint Gregory of Nissa: Commentary on the Song of Songs. Traducido por Casimir Mc Cambley. Brookline: Hellenic College Press, 1987.

San Gregorio de Nisa. Comentario al Cantar de los Cantares. Traducido por Teodoro Martín-Lunas. Salamanca: Sígueme, 1993.

San Gregorio de Nisa. Semillas de contemplación. Homilías sobre el Cantar de los Cantares. Vida de Moisés. Historia y contemplación. Editado por Teodoro Martín-Lunas, Madrid: BAC, 2001.

c) Otras obras de Gregorio

Grégoire de Nysse, Discourse Catéchétique. Editado por Raymond Winling. Paris: Du Cerf, 2000.

Grégoire de Nysse, Homélie sur l'Ecclésiaste. Traducido por Françoise Vinel. Paris: du Cerf, 1996.

Grégoire de Nysse. La création de l'homme. Traducido por Jean-Yves Guillaumin. Paris: Desclée de Brouwer, 1982.

Grégoire de Nysse. La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu. Traducido por Jean Daniélou. Paris: Du Cerf, 1968.

Grégoire de Nysse. Lettre canonique. Lettre sur la Pythonisse et six Homélie pastorales. Traducido por Pierre Maraval. Paris: Du Cerf, 2017.

Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. Traducido por Michel Abineau, Paris: Du Cerf, 1966.

Gregorio de Nisa. La Gran Catequesis. Traducido por Argimiro Velasco. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

Gregorio de Nisa. La Virginidad. Traducido por Lucas Mateo-Seco. Madrid, Ciudad Nueva, 2000.

Gregorio de Nisa. Vida de Macrina. Elogio de Basilio. Traducido por Lucas Mateo-Seco. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.

Gregorio de Nisa. Sobre la Vida de Moisés. Traducido por Lucas Mateo-Seco. Madrid: Ciudad Nueva, 1993

Orton, Robin, *St. Gregory of Nyssa. Anti-Apollinarian Writings. Translated, with an introduction, commentary, and notes by R. O.* Washington: The Catholic University of America Press, 2015.

d) Otros textos de Padres de la Iglesia

Ambrosio de Milán, El Espíritu Santo. Traducido por Carmelo Granado (Madrid: Ciudad Nueva, 1998).

Ambrosio de Milán. Explicación del símbolo. Los Sacramentos. Los Misterios. Traducido por Pablo Cervera Barranco. Madrid: Ciudad Nueva, 2005.

Atanasio. Sobre los sínodos (De synodis). Traducido por Samuel Fernández. Madrid: Ciudad Nueva, 2019.

Hilario de Poitiers. Sobre los sínodos. La fe de los orientales. Traducido por Samuel Fernández. Madrid: BAC, Madrid, 2019.

La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares. Editada por Oden Thomas, Wright, Robert. Madrid: Ciudad Nueva, 2008.

Origène. Cantico dei Cantici. Traducido por Manlio Simonetti. Milano: Fondazione Lorenzo Valla e Mondadori, 1998.

Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Tome I-II. Texte de la version latine de Rufin. Traducido por Luc Brésard, Henri Crouzel y Marcel Borret. Paris : Le Cerf, 1991.

Origène. Homélie sur S. Luc. Traducido por Henri Crouzel et al. Paris: Du Cerf, 1962.

Orígenes. Comentario al Cantar de los Cantares. Traducido por Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

Orígenes. Homilías sobre el Cantar de los Cantares. Traducido por Samuel Fernández Eyzaguirre. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.

d) Estudios

- Abecina, Alexander. «Gregory of Nyssa's change of mind about the heart». *The Journal of Theological Studies*, 68 (2017): 121-140.
- Alexandre, Monique. «Protologie et eschatologie chez Gregoire de Nysse», en *Arché e telos. L'antropologia de Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, ed. por Ugo Bianchi, 122-159. Milano: Vita e Pensiero, 1981.
- Allen Pauline, Neil Bronwen, Mayer Wendy, *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009.
- Apostolopoulos, Charalambos. *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen »Phaidon« und dem Dialog Gregors von Nyssa »Über die Seele und die Auferstehung«*. Frankfurt am Main-Bern-Nueva York: Peter Lang, 1986.
- Ardouin, André. «El deseo de Dios en Gregorio de Nisa», *Cuadernos Monásticos* 63 (1982): 385-400.
- Auwers, Jean Marie - Wénin André. «Problèmes herméneutiques dans l'interprétation du Cantique des cantiques» *Revue Théologique de Louvain*, 36-3 (2005): 344-373
- Auwers, Jean-Marie. «Anciens et modernes face au Cantique des Cantiques un impossible dialogue ?». En *Congress Volume Leiden 2004*. Editado por André Lemaire. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia e Bertolini, Alejandro. «La nupcialidad entre estética teológica y la ontología trinitaria». *Teología* 119 (2016): 81-113.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. *Presencia y ternura. La metáfora nupcial*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2014.
- Bardy, Gustave. *La Théologie de l'Église, de saint Clément de Rome à saint Irénée*. Paris: Édition du Cerf, 1945.
- Bardy, Gustave. *La Théologie de l'Église, de saint Irénée au concile de Nicée*. Paris: Éditions du Cerf, 1947.

- Bastitta Harriet, Francisco. «Influencia de la noción de libertad de Gregorio Niseno sobre la filosofía del siglo XV en Italia a través de la recepción de sus textos». Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires, 2015.
- Bastitta Harriet, Francisco. «“Si no te conoces, bella entre las mujeres”: el cuidado de sí mismo en Orígenes y los Capadocios”» En *Patrística, Biblia y Teología. Caminos de diálogo*. Editado por José Carlos Caamaño y Hernán Giudice, 83-88. Buenos Aires: Ágape, 2017.
- Bastitta Harriet, Francisco. «La antropología del De hominis opificio de Gregorio de Nisa en la obra de Nicolás de Cusa». En *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*. Editado por Jorge Machetta y Claudia D'Amico. 43-55. Buenos Aires: Biblos, 2015.
- Batlo, Xavier. *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subordinatianisme D'Eunome et la distinction ktiston/aktiston dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*. Münster: Aschendorff, 2013.
- Bauerová, Katerina. «The Union of God and Humanity as an Iconic Path: Pavel Florensky and Louis-Marie Chauvet». En *Theosis/Deification: Christian doctrines of divinization, East and West*, editado por John Arblaster y Rob Faesen, 149-160. Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2018.
- Benedicto XVI, *Deus caritas est* (25 diciembre 2005). Carta encíclica sobre el amor cristiano. En AAS 98 (2006), 217-252.
- Bergadá, Mercedes. «La concepción de la libertad en el De hominis opificio de Gregorio de Nyssa». *Stromata*, 24 (1968): 243-263.
- Bernard, Charles. *Le Dieu des mystiques*. Paris: Cerf, 1994.
- Bernard, Charles. *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el espíritu*. Madrid: Sociedad de educación Atenas, 1997.
- Bernard, Charles. *Theologie symbolique*. Paris: Téqui, 1978.
- Bernard, Régis. *L'image de Dieu d'après saint Athanase* (Paris: Aubier, 1952).
- Bernardi, Jean. *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

- Boersma, Hans. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: a return to mystery*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Boersma, Hans. «Saving Bodies: Anagogical Transposition in St. Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs», *Ex Auditu* 26 (2010): 168-200.
- Boersma, Hans. *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Anagogical Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Bonato, Antonio. «La cognoscenza mistica nelle Omelie sul Catico di Gregorio di Nissa», *Teologia* 1 (2005): 49-74.
- Bonato, Vincenzo. *L'amico della parola. La spiritualità biblica di Gregorio di Nissa*. Milano: San Paolo, 2014.
- Borrego, Enrique. *De Plotino a Gregorio de Nisa. Ensayo filosófico-teológico sobre una experiencia mística*. Extracto de tesis doctoral, Facultad de Teología de Granada, 1991.
- Bouchet, Jean. «A propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse: Comme une goutte de vinaigre mêlé à la mer». *Revue Thomiste*, 67 (1967): 584-588
- Bouchet, Jean. «La vision de l'économie du salut selon S. Grégoire de Nysse». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 52/4 (1968): 613-644.
- Bouchet, Jean-René. «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse». *Révue Thomiste* 68 (1968): 533-582.
- Boulnois, Marie. «Le cercle des glorifications mutuelles dans la Trinité selon Grégoire de Nysse: de l'innovation exégétique à la fécondité théologique». En *Grégoire de Nysse: la Bible dans la construction de son discours. Actes du Colloque de Paris, 9-10 février 2007*. Editado por Matthieu Cassin e Hélène Grelier, 21-40. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2008.
- Bouyer, Louis. *La spiritualité du Nouveau testament et des Pères. Histoire de la spiritualité chrétienne*. Paris: Aubier, 1960.
- Brakke, David. *Demons and the making of the monk: spiritual combat in early Christianity*. Cambridge, Massachusetts, London: University Press, 2006.

- Brown, Raymond *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*. 2ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- Brown, Raymond. *El Evangelio según Juan XIII-XXI*. Madrid: Cristiandad, 2000.
- Brugarolas, Miguel. «Divine Simplicity and Creation of Man: Gregory of Nyssa on the Distinction between the Uncreated and the Created», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 91 (2017), 29-51.
- Brugarolas, Miguel. *El Espíritu Santo: de la divinidad a la procesión. El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios*. Navarra: Eunsa, 2012.
- Brugarolas, Miguel. «The Incarnate Logos: Gregory of Nyssa's *In Canticum Canticorum* Christological core». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 200-232. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Brugarolas, Miguel. «La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica*, 49 (2017): 301-326
- Brugarolas, Miguel. «Theological remarks on Gregory of Nyssa's Christological Language of mixture». *Studia Patristica*, 84 (2017):39-57.
- Bugarolas, Miguel. «The Holy Spirit as the "Glory" of Christ: Gregory of Nyssa on John 17:22» en *The Ecumenical Legacy of the Cappadocians*. Editado por Nicu Dumitrascu, 247-263. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.
- Cadenhead, Raphael. «Corporeality and Askesis: Ethics and Bodily Practice in Gregory of Nyssa's Theological Anthropology», *Studies in Christian Ethics*, 26 (2013): 281-299.
- Cahill, J.B. «The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs». *Journal Theological Studies*, 32 (1981): 447-460.
- Cambe, Michel. «L'influence du Cantique des cantiques sur le Nouveau Testament». *Revue Thomiste*, 62 (1962): 5-25.

- Canévet, Mariette. «Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse». En *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, editado por Marguerite Harl. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Canévet, Mariette. *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*. Paris: Études Augustiniennes, 1983.
- Canévet, Mariette. «La nozione di Desiderio nelle "Omèlie sul Cantico dei cantici" di Gregorio de Nissa». En *L'antropologia dei maestri spirituali. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana*, editado por Charles Bernard, 77-94. Milano: Edizioni Paoline, 1991..
- Cantalamessa, Raniero. *L'omelia "In Santa Pascha" dello pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*. Milano: Vita e Pensiero, 1967.
- Cantalamessa, Raniero. *La Pâque dans l'Église ancienne*. Berna: Peter Lang, 1980.
- Capboscq, Alberto. *El bien siempre mayor y sobreabundante (in Cant 174, 16). Aproximación al nexo entre Belleza, Bondad y Verdad en el pensamiento teológico de Gregorio de Nisa In Cant. Or. V-IX*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1992.
- Capbosq, Alberto. «¿Algo más que simplemente amar? Notas sobre el deseo en Gregorio de Nisa». *Cuadernos Monásticos* 149 (2004): 161-177.
- Capbosq, Alberto. *Schönheit Gottes und des Menschen. Theologische Untersuchung des Werkes „in Canticum Canticorum“ von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und des Guten*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.
- Carabine, Deirdre. *The unknown God: negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain, Peeters, 1995.
- Casel, Odo. *La fête de Pâque dans l'Église des Pères*. Paris: Cerf, 1963.
- Cassin, Matthieu. «D'Origène à l'édition de 1615: sources et postérités des Homélies sur le Cantique de Grégoire de Nysse» en Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum». En *Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium*

- on *Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*. Editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 77-118. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Castro Sanchez, Secundino. *Evangelio de Juan. Comprensión exegético existencial*, 4º ed. Madrid: Desclée de Brouwer, 2001.
- Cavalcanti, Elena. «I due discorsi “De pauperibus amandis” di Grgeorio di Nissa», *Orientalia Christiana Periodica*, 44 (1978): 170-180.
- Cavarnos, John. «The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa». En *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, editado por Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger y Uta Schramm, 61-78. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Cerfaux, Lucien. *La theologie de l'Église suivant saint Paul*. Paris: Du Cerf, 1965.
- Chernis, Harold. *The platonism of Gregory of Nissa*. New York: Franklin, 1930.
- Chouraqui, André. *Le Cantique des Cantiques suivi des Psaumes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Chrétien, Jean louis. *La llamada y la respuesta* (Madrid: Caparrós, 1997).
- Ciraulo Jonathan. «Divinization as christification in Erich Przywara and John Zizioulas». En *Theosis/deification. Christian doctrines of divinization east and west*. Editado por John Arblaster, Rob Faesen. Leuven, Paris, Bristol: Peeters, 2018.
- Coakley, Sarah. «Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: A Reconsideration of the Relation between Doctrine and Askesis». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*. Editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli. 360-375. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Coakley, Sarah. «“Mingling” in Gregory of Nyssa’s Christology: A Reconsideration’». En *Who is Jesus Christ for Us Today? Pathways to Contemporary Christology (a Festschrift for Michael Welker)*. Editado por Andreas Schuele e Günter Thomas. 72-84. Louisville KY, Westminster: John Knox, 2009.

- Comisión Teológica Internacional, *El diaconado: evolución y perspectivas*. Traducido por Santiago del Cura Elena. Madrid: BAC, 2003.
- Congar, Yves. *Le Concile Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et Corps du Christ*. Paris: Beauchesne, 1984.
- Cornavaca, Ramón «La intención protréptica en las homilías sobre el Cantar de los Cantares de San Gregorio de Nisa». En *Estudios Patrísticos*, editado por Carlos Lasa, 111-138. Villa María: Ediciones del IAPCH, 2004.
- Cornavaca, Ramón. «El *Cratilo* y el *Contra Eunomium*. Platón y S. Gregorio de Nisa en torno al lenguaje». En *América Latina y lo Clásico. Tomo II*. Editado por Giuseppina Grammatico, Antonio Arbea e Luz Edwards. 680-696. Santiago de Chile: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 2003.
- Cornavaca, Ramón. «La mutabilidad del hombre y la protréptica divina». *Teología*, 67 (1996): 27-34.
- Corrigan, Kevin. *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*. Farnham: Ashgate Publishing, 2009.
- Cortesi, *Le omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 2000.
- Crossan John e Reed Jonathan. *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- Crouzel, Henri. «Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente». *Revue d'ascétique et de mystique* 33 (1957): 189-202.
- Crouzel, Henri. *Theologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris: Aubier, 1956.
- Curzel Chiara. «Gli ossimori nelle *Omelie sul Cantico dei Cantici* e nella *Vita de Mosè* di Gregorio di Nissa». *Augustinianum* 51, n° 1 (2011): 47-83.
- Curzel, Chiara *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2015.

- Dal Toso, Giampietro. *La nozione di "proairesis" in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-lingüistica e prospettive antropologiche*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 1998.
- Daley, Brian. «Nature and the 'Mode of Union': Late Patristic Models for the Personal Unity of Christ». En *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, editado por Stephen Davis, Daniel Kendall y Gerald O'Collins, 164-196. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Daniélou, Jean «La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse», *Studia Patristica* 7 (1966): 159-169.
- Daniélou, Jean *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: Brill, 1970.
- Daniélou, Jean y Du Charlat, Régine. *La Catéchèse aux premiers siècles*. Paris: Fayard-Mame, 1968.
- Daniélou, Jean «Le Bon Samaritain», en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, 457-465. Paris: Bloud & Gay, 1957.
- Daniélou, Jean. «Eucharistie et Cantique des Cantiques», *Irénikon* 23 (1950): 257-277.
- Daniélou, Jean. «L'Adversus Arium et Sabelium de Grégoire de Nysse et l'Origenisme cappadocien», *Recherches de science religieuse*, 54 (1966), 61-66.
- Daniélou, Jean. «Le Symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse». En *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, editado por Alfred Stuiber y Alfred Hermann, 43-51. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1964b.
- Daniélou, Jean. *Bible et liturgie: la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de L'Église*. Paris: Édition du Cerf, 1958.
- Daniélou, Jean. *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*. Paris: Institut Catholique de Paris, 1964a.
- Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1944.
- De Ena, Jean-Emmanuel. *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques. Sens textuel, sens directionnels et cadre du texte*. Paris: Cerf, 2004.
- De Lubac, Henri. *Memoria en torno a mis escritos*. Madrid: Encuentro, 2000.

- De Lubac, Henri. *Paradoja y Misterio de la Iglesia*. 4º ed. Salamanca: Sígueme, 2014.
- De Lubac, Henri. *Théologies d'occasion*. Paris: Desclée de Brouwer, 1984.
- De Lubac, Henri. *Corpus Mysticum. L'eucaristie au Moyen age*. Paris : Aubier-Montaigne, 1949.
- De Simone, Russell. *The Bride and the Bridegroom of the Fathers. An Anthology of Patristic Interpretations of the Song of Songs*. Roma: Istituto Patristico Agustinianum, 2000.
- Desalvo, Claudia. *L'oltre nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.
- Diego Sánchez, Manuel. *Historia de la espiritualidad patristica*. Madrid: Espiritualidad, 1992.
- Dominguez Balaguer, Ramón. *Catequesis y liturgia de los Padres. Interpelación a la catequesis de nuestros días*. Salamanca : Sígueme, 1988.
- Douglas, Scot. «The Metapoetics of Μεταποίησης», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*. Editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 416-428. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Drecoll, Volker, «Spuren von Trinitätstheologie in den Hoheliedhomilien Gregors von Nyssa». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 180-199. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Drobner, Hubertus. «Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa», *Teología y Vida* 43, n.º 2-3 (2002): 205-215.
- Drobner, Hubertus. *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*. Paderborn: Selbstverlag, 1988.
- Drobner, Hubertus. *Archaeologia Patristica. Die Schriften der Kirchenväter als Quellen der Archäologie und Kulturgeschichte: Gregor von Nyssa, Homiliae in Ecclesiasten*. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1996.

- Dunn, James. «The body of Christ in Paul». *En Worship, Theology and Ministry in the early church. Essays in Honor of Ralph P. Martin*. Editado por Michael Wilkins e Terence Paige, 146-162. Sheffield: Acad. Press. Sheffield, 1992.
- Dünzl, Franz, *Braut und Bräutigam: Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993.
- Dünzl, Franz. «Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich». *Jahrbuch für Antike und Christentum* 36 (1993): 94-109.
- Dünzl, Franz. «Formen der Kirchenvater-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa». *Theologie Und Philosophie*, 69 (1994): 161-181.
- Dupuis, Jacques. *L'Esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origene*. Paris: Desclée de Brouwer, 1967.
- Durel, Alain. *Éros transfiguré. Variations sur Grégoire de Nysse*. Paris: Éditions du Cerf, 2007.
- Elliot, Mark. *The Song of Songs and Christology in the Early Church 381-451*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Evdokimov, Paul. *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*. Paris: Desclée de Brouwer, 1970.
- Évieux, Pierre. «Théologie de l'accoutumance chez Saint Irénée». *Recherches de Science Religieuse*, 55 (1967): 5-54.
- Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Michigan: Gran Rapids, 2009.
- Fernández, Samuel. «Criterios para interpretar los textos sinodales», *Scripta Theologica*, 49 (2017): 9-30.
- Fernández, Samuel. *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999.
- Fernández, Samuel. «'A manifestis, ad occulta'. Las realidades visibles como único camino hacia las invisibles en el *Comentario al Cantar de los Cantares* de Orígenes». En *Sapientia Patrum. Homenaje al Profesor Dr. Sergio Zañartu*

- Undurraga, S. J., editado por Anneliese Meis Wörmer *et al.*, 135-159. Santiago: Anales de la Facultad de Teología, 2000.
- Ferrer, Elisa. «El uso de las preposiciones en la composición de los verbos y sus implicaciones semánticas en la obra de Gregorio de Nisa». Tesis doctoral, Universidad Nacional de Córdoba, 2011.
- Feuillet, André. *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*. Paris: Gabalda, 1972.
- Feuillet, André. «La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la christophanie de Jo 20,11-18». En *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts Au Pere Henri de Lubac*, 93-112. Paris: Aubier, 1963.
- Feuillet, André. «Le Cantique des cantiques et la tradition biblique». *Nouvelle Revue Théologique*, 74 (1952): 706-733.
- Feuillet, André. «Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine». *Revue Thomiste*, 75 (1975): 358-394.
- Feuillet, André. «Les épousailles du Messie. La Mère de Jésus et l'Église dans le Quatrième Évangile». *Revue Thomiste*, 86 (1986): 357-391.
- Feuillet, André. «Les épousailles messianiques et les références au Cantique des cantiques dans les évangiles synoptiques». *Revue Thomiste*, 84 (1984): 181-211.
- Fiedrowicz, Michel. *Teologia dei Padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*. Brescia: Queriniana, 2010.
- Forte Bruno. *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y al método de la teología como historia*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Franchi, Roberta. «'Quel divino e puro amore dello sposo invisibile': Gregorio di Nissa, la Vita di Macrina e le Omelie sul Cantico dei Cantici». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 429-443. Leiden-Boston: Brill, 2018.

- Fustel de Coulanges, Fustel. *La Ciudad Antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. 13 ed. México: Porrúa 2003.
- Gaïth, Jerome. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris: Vrin, 1953.
- Garbini, Giovanni. *Cantico dei cantici*. Brescia: Paideia, 1992.
- García Cuadrado, José A. «La idea unitaria del hombre en el De hominis opificio de Gregorio de Nisa», *Scripta Mediaevalia*, 9 (2016): 11-33.
- Garel, Giuseppe. *Gregorio di Nissa, L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*. Torino: Il Leone verde, 2004.
- Gargano, Guido. *La teoría di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di método esegetico*. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1981.
- Gonzalez, Severino. «El realismo platónico de San Gregorio de Nisa», *Gregorianum*, 20 (1939), 189-206.
- Gordillo, Mauricio. «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): 119-181.
- Granados, José. *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación*. Burgos: Montecarmelo, 2012.
- Haikka, Terttu. «Gregory of Nyssa's Canticum behind the Akathistos Hymn?», *Studia Patristica*, 47 (2010): 63-70.
- Hamman, Adalbert - Daniélou, Jean. *L'initiation chrétienne*. Paris: B. Grasset, 1963.
- Hamman, Adalbert. *L'homme image de Die. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles* (Paris: Desclée de Brouwer, 1987).
- Hanson, R.P. «The transformation of Images in the Trinitarian Theology of the Fourth Century», in *Studia Patristica*, 17/1 (1982): 97-115.
- Harl, Marguerite «Le langage de l'expérience religieuse chez les pères grecs» *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 13 (1977): 5-34.

- Harl, Margueritte. «From glory to glory. L'interprétation de II Cor 3,18b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale». En *Kyriakon : Festschrift Johannes Quasten*. Editado por Patrick Granfield. 730-735. Münster: Aschendorff 1970.
- Harl, Margueritte. «Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans les Orationes in Canticum canticorum». En *EPMNHNEYMATA. Festschrift für Hadwiga Hörner zum sechzigsten Geburtstag*. Editado por Herbert Heisenberg. Heidelberg: Winter, 1990.
- Harnack, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909.
- Harrison, Verna. *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992.
- Hilberath, Bernd. *Pneumatología*. Barcelona: Herder 1994.
- Horsley, Richard «1° Corinthians: A case study of Paul's Assembly as an alternative society». En *Paul and empire*. Editado por Richard Horsley, 242-252. Pennsylvania: TrinityPress, 1997.
- Hübner, Reinhard. *Die Einheit des leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der "Physischen" Erlösungslehre*. Leiden: Brill, 1974.
- Hugedé, Norbert. *La métaphore du miroir dans les Épîtres de Saint Paul aux Corinthiens*. Paris: Neuchâtel by Delachaux et Niestlé, 1957.
- Ide, Pascal. «La trilogie patristique de Balthasar. (Origène, Grégoire de Nysse et Maxime). Une première ébauche de sa théologie de l'amour», *Gregorianum*, 93/4, (2012): 711-744.
- Ivánka, Edre von, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- Izquierdo, César. «La simbología eclesial en las Homilías sobre el Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa». *Anales de Teología* 14, n° 1 (2012): 99-114.
- Janini Cuesta, José. *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946.
- Jewett, Robert. *Paul's Anthropological Terms*. Leiden: Brill, 1971.
- Jungmann, Joseph. *La liturgie des premiers siècles*. Paris: Du Cerf, 1962.

- Kannengiesser, Charles. *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*. 2 vol. Leiden: Brill, 2004.
- Karfiková, Lenka. «The metaphor of the mirror in platonic tradition and Gregory's Homilies on the Song of Songs», ». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*. Editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli 265-287. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Kimelman, Reumen. «Rabbi Yohanan an Origen on the Song of Songs. Third-century jewish-christianan disputation». *Harvard Theological Review* 73(1980), 567-595. .
- Kobusch, Theo. «The Exegesis of the Song of Songs: a New Type of Metaphysics». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 155-169. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Kretschmar, Georg. «La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles». *La Maison Dieu*, 149 (1982): 57-63.
- Laird, Martin, «Apofasis and logophasis in Gregory of Nyssa's Commentarius in Canticum Canticorum ». *Studia Patristica* 37 (2001): 126-132.
- Laird, Martin. «Under Solomon's Tutelage: The Education of Desire in the *Homilies on the Song of Songs*». En *Re-thinking Gregory of Nyssa*, editado por Sarah Coakley, 77-95. Malden-Oxford: Blackwell, 2003.
- Larchet, Jean-Claude. *L'Église corps du Christ. Nature et structure*. Paris : Éditions du Cerf, 2012.
- Lemaire, Benoît. *L'expérience de Dieu avec Grégoire de Nysse*. Québec: Fides, 2001.
- Lettieri, Gaetano. «Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei Cantici dal Vangelo di Giovanni ad Agostino». En *Il Cantico dei Cantici nel medioevo*, 3-90. Editado por Rossana Guglielmetti. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2008.
- Leys, Roger *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine* (Paris: Desclée de Brouwer, 1951): 60

- Lieber, Laura. *A Vocabulary of desire. The Song of Songs in the Early Synagogue*. Leiden: Brill, 2014.
- Lieske Aloisius. «Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa» *Zeitschrift für katholische Theologie*, 70 (1948): 49-93.
- Loewe, Raphael «The Jewish midrashim and patristic and scholastic exegesis of the bible». *Studia Patristica* 1 (1957): 492-524.
- Loewe, Raphael. *Apologetic motif in the Targum to the Song of Songs*. Cambridge: Biblical Motif, 1966.
- Lorelei, Catherine. «The rhetoric of homiletics: Preaching, persuasion, and the Cappadocian Fathers». Tesis doctoral, Texas A&M University, 2015.
- Ludlow, Morwenna. *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Ludlow, Morwenna. *Gregory of Nyssa and (Post) modern*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Luzágarra, Jesús. «El Cantar de los Cantares en el Canon bíblico». *Gregorianum* 83, I (2002), 5-63.
- Luzárraga, Jesús. «El nardo y la Sulamita en la unción de Maryam (Jn 12,1-8)». *Gregorianum*, 83, 4 (2002), 679-715.
- Mambrino, Jean. «Les deux mains de Dieu dans l'oeuvre de Saint Irénée», *Nouvelle Revue théologique*, 79 (1957): 355-370.
- Manns, Frédéric. «Une tradition juive dans les commentaires du cantique des Cantiques D'Origène», *Antonianum* 65 (1990), 3-22.
- Martimort, Aimé. *La Iglesia en oración. Introducción a la Liturgia*. Barcelona: Herder, 1987.
- Maspero, Giulio «Deification, relation (schesis) and ontology in Gregory of Nyssa». En *Theosis/Deification: Christian doctrines of divinization, East and West*, editado por John Arblaster y Rob Faesen, 19-34. Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2018.
- Maspero, Giulio. *Essere e relazione, l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nisa*. Roma: Città Nuova, 2013.

- Maspero, Giulio. «Isoangelia in Gregory of Nyssa and Origen on the Background of Plotinus», *Studia Patristica* 84 (2017): 77-100.
- Maspero, Giulio. «Relazione e silenzio: apofatismo ed ontologia trinitaria in Gregorio di Nissa». *Augustinianum*, 53 (2013): 105-116.
- Maspero, Giulio. «The fire, the Kingdom and the Glory: The Creator Spirit and the Intra-Trinitarian Processions in the Adversus Macedonnanos of Gregory of Nyssa». En *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*. Editado por Volker Henning Drecol e Margitta Berghaus, 229-276. Leiden: Brill, 2011.
- Maspero, Giulio. «The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*», en *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, ed. por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli (Leiden-Boston: Brill, 2018), 51.
- Maspero, Giulio. *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Leiden: Brill, 2007.
- Massingberd Ford, Josephine «The Ray, the Rooth and the River. A note on the Jewish Origin of Trinitarian Images», *Studia Patristica*, 11 (1972): 158-165.
- Mateo-Seco, Lucas *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*. Pamplona: Eunsa, 1978.
- Mateo-Seco, Lucas. «El Espíritu Santo en el Adv. Macedonianos de Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica*, 37 (2005): 475-498.
- Mateo-Seco, Lucas. «Imágenes de la Imagen, Génesis 1,26 y Colosenses 1,15 en Gregorio de Nisa». *Scripta Theologica*, 40 (2008): 677-694.
- Mateo-Seco, Lucas. «La cristología del "In Canticum Canticorum" de Gregorio de Nisa». En *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. Editado por Hubertus Drobner. 173-190. Leiden: Brill, 1990.
- Mateo-Seco, Lucas. «La unidad y la gloria (Jn 17, 21-23) en el pensamiento de Gregorio de Nisa». En *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio Garcia-*

- Moreno en su 70 cumpleaños*. Editado por Juan Chapa, 179-198. Navarra: Eunsa, 2003.
- Mateo-Seco, Lucas. «Masculinidad y feminidad en los Padres griegos del siglo IV». En *Masculinidad y feminidad en la Patrística*. Editado por Domingo Ramos Lissón et al. Pamplona: Servicio de Publicaciones de Universidad de Navarra, 1989.
- Mateo-Seco, Lucas. «Notas sobre lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa». *Scripta Theologica*, 35 (2003): 89-112.
- Mateos, Juan e Barreto, Juan. *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 2º ed. Madrid: Cristiandad 1992.
- Mc Convery, Brendan. «Hipopolitus Commentary on the Song of Songs and John 20. Intertextual reading in early Christianity». *Irish Theological Quarterly*, 71 (2006), 211-222;
- Mc Cambly, Casimir. «When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be subjected to Him (the Father) Who Subjects All Things to Him (The Son). A Treatise on First Corinthians, 15, 18 by Saint Gregory of Nyssa». *The Greek Orthodox Theological Review*, 28 (1983): 1-15.
- Meis Anneliese, Castellano Antonio e Pinilla Juan Francisco. *El dinamismo del encuentro entre Dios y el hombre. En los Comentarios al Cantar de los Cantares de Orígenes, Gregorio de Nisa y Juan de la Cruz*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2000.
- Meis, Aneliese. «Gregorio y el Origenismo». *Teología y Vida*, 39 (1998): 237-252.
- Meis, Anneliese «Das Paradox of Menschen im Canticum-Kommentar Gregors von Nyssa und bei Origenes». En *Origeniana Septima Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*. Editado por Wolfgang Bienert – Uwe Kühneweg, 468-496. Leuven: Peeters, 1999.
- Meis, Anneliese. «De la Paradoja al Misterio: Acercamiento a la Pneumatología de Gregorio de Nisa» en *Novena Jornada Sociedad Chilena de Teología*, 61-69. Valparaíso: Soc. Chilena de Teología, 1998.

- Meis, Anneliese. «El ocultamiento de Dios en los Comentarios al Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa y Pseudo-Dionisio Areopagita». *Studia Patristica*, 37 (1999):194-206.
- Meis, Anneliese. «La paradoja del hombre, según Gregorio de Nisa». *Teología* 63 (1994): 7-35.
- Meis, Anneliese. «La paradoja del origen: Hacia una consolidación teológica del pecado original». *Teología y Vida*, 34 (1993): 261-289.
- Meis, Anneliese. *Antropología teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*. 3° ed. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2013.
- Meissner, Henriette. *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*. Frankfurt: Peter Lang, 1991.
- Meloni, Pietro. «Ippolito e il Cantico dei Cantici». *Augustinianum*, 13 (1977): 97-120.
- Meloni, Pietro. *Il profumo dell'inmortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3*. Roma: Studium, 1975.
- Meredith Anthony «The Pneumatology of the Cappadocian Fathers and the Creed of Constantinople». *Irish Theological Quarterly* 48 (1981): 196-211.
- Meredith Anthony. *Gregory of Nissa*. London-New York: Routledge, 1999.
- Méridier, Louis. *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*. Paris : Hachette, 1906.
- Mersch, Émile. *Le corps mystique du Christ. Étude de théologie historique*. Paris: Desclée de Brouwer, 2^a1936.
- Montanari, Cesare. «“Per figuras amatorias” :L'Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry».Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2006.
- Morales, Xavier. «La presencia de Dios en el mundo según Atanasio de Alejandría», *Teología y Vida*, 59 (2018): 287-297.
- Morales, Xavier. *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2006.
- Moreschini, Claudio. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Morcelliana, 2004.
- Moreschini, Claudio. «Struttura, funzione e genere letterario delle *Omellie sul Cantico dei*

- Cantici*». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 53-76. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Mosshammer, Alden. «Gregory of Nyssa as Homilists». *Studia Patristica*, 37 (2001): 212-239.
- Mosshammer, Alden. «Gregory's intellectual development: a comparison of the Homilies on the Beatitudes with the Homilies on the Song of the Song». En *Gregory of Nissa, Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*. Editado por Hubertus Drobner e Albert Viciano. 359-387. Leiden: Brill, 2000.
- Mosshammer, Alden. «The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa: *Contra Eunomium* 1,105-113» En *El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*. Editado por Lucas Mateo-Seco e Juan L. Bastero. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1988.
- Muehlberger, Ellen. *Angels in Late Ancient Christianity*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Munitiz, Joseph. «The Church at prayer. Ecclesiological aspects of St. Gregory of Nissa's *In Cantica Canticorum*», *Eastern Churches Review* 3 (1970/1971): 385-395.
- Navarro Puerto, Mercedes. «Espiritualidad y Teología». *Iglesia Viva*, 222 (2005): 2-53.
- Navarro Puerto, Mercedes. *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12, 1-8*. Navarra, España: Verbo Divino, 1999.
- Neyrey, Jerome. «Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents». *Semeia*, 35 (1986): 129-170.
- Nicola, Alejandro. «¿Presencia de Ireneo en el Comentario al Cantar de Gregorio de Nisa?». *Veritas* 31 (2014): 205-219.

- Nicola, Alejandro. «La dimensión pneumatológica de la Iglesia según Ireneo de Lyon». *Teología y Vida* 54 (2013): 7-41.
- Nocent Adrien, Brovelli Franco, Scicolone Ildebrando, Chupungco Anscar. *La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazioni*. Genova: Marietti, 1986.
- Norris, Richard. «The soul takes flight: Gregory of Nyssa and the Song of Songs». *Anglical Theological Review* 80 (1998), 517-532.
- Nygren, Anders. *Êros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Paris: Aubier, 1952.
- Orbe, Antonio *Teología de San Ireneo IV. Traducción y comentario del Libro IV del Adversus Haereses*. Madrid: BAC, 1996.
- Orbe, Antonio. «Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial». *Gregorianum*, 58 (1977): 5-50.
- Orbe, Antonio. *Antropología de San Ireneo*. Madrid: BAC, 1969.
- Orbe, Antonio. *Espiritualidad de San Ireneo*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989.
- Orbe, Antonio. *Teología de San Ireneo I. Comentario al Libro V del Adversus Haereses*. Madrid: BAC, 1985.
- Orbe, Antonio. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1988.
- Orton, Robin. «Physical' Soteriology in Gregory of Nyssa: A Response to Reinhard M. Hübnér». *Studia Patristica* 67 (2013): 69-75.
- Orton, Robin. «'A Very Bad Book'? Another Look at St Gregory of Nyssa's *Answer to Apolinarius*». *Studia Patristica* 72 (2014): 171-189.
- Pachas Zapata, José Antonio. «Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Eriúgena: aproximación a partir del Periphyseon». *Teología y Vida*, 45 (2004): 539 -563.
- Pachas Zapata, José Antonio. *El misterio de Dios y su comunicación gratuita en el In Inscripciones Psalmorum de Gregorio de Nisa*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005.
- Padovese, Luigi. *Introducción a la teología Patrística*. Estella: Verbo Divino, 1996.

- Panczová, Helena. «‘The Bridegroom Descended to His Garden and the Garden Blossomed Again’: Images of the Incarnation in the Homilies on the Song of Songs by Gregory of Nyssa». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 485-497. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Paul Tihon, Paul. «La Iglesia». En *Historia de los Dogmas. Los Signos de la Salvación*. Tomo III. Editado por Bernard Sesboüe, 269-292. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.
- Pelletier, Anne-Marie, *El Cantar de los cantares*. Navarra : Verbo Divino, 1995.
- Pelletier, Anne-Marie. *Lectures du Cantique des Cantiques. De l’énigme du sens aux figures du lecteur*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- Peroli, Enrico. *Il Platonismo e l’antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- Perrone, Lorenzo. «The bride at the Crossroads” Origen’s Dramatic Interpretation of the Song of Songs». *Ephemerides Theological Lovanienses*, 82/1 (2006) 69-102.
- Pié-Ninot, Salvador. *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Pinilla, Juan Francisco. *Los sentidos espirituales. En particular: el “toque de Dios” en San Juan de la Cruz, OCD, Doctor de la Iglesia*. Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología, 1998.
- Placida, Roberta . «La Presenza di Origene nelle Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa». *Vetera Christianorum*, 34 (1997): 33-49.
- Polanco, Rodrigo. «Homenaje al Padre Sergio Zañartu Undurruga, s.j.» *Teología y Vida*, 42 (2001): 233-238.
- Polanco, Rodrigo. «La Iglesia, vaso siempre joven del Espíritu de Dios (Adv. haer. III, 24,1). Reflexiones sobre el núcleo articulador de la ecclesiología de San Ireneo de Lyon». *Teología y Vida*, 48 (2007): 189-205.
- Polanco, Rodrigo. «La mariología di Sant’Ireneo». *Theotokos*, IX (2001), 359-400.

- Ponza, Carlos. *El deseo de Dios en San Gregorio de Nisa*. Trabajo para optar a la Licenciatura en Teología espiritual Univ. Gregoriana de Roma, 1993.
- Pottier, Bernard, *Dieu et le christ selon Grégoire de Nysse. Étude systematique de Contre Eunome avec traduction inédite des extraits d'Eunome*. Bruxelles : Culture et verite, 1994.
- Prinzivalli, Emanuela e Simonetti, Manlio. *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*. Brescia:Morcelliana, 2015.
- Quacquarelli, Antonio. «Teologia del lavoro nell antico monachesimo femmile prebenedettino» *Vetera Christianorum*, 22 (1985): 233-254.
- Rahner, Hugo. *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei patri*. Torino: San Paolo, 1995.
- Rahner, Karl. «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 13 (1932): 113-145.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder, 1979.
- Ramelli, Ilaria. «Apokatastasis and Epektasis in Cant and Origen». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 312-339. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Ratzinger, Joseph. *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*. Barcelona: Herder, 1972.
- Ravasi, Gianfranco. *Il Cantico dei cantici, comentario y attualizzazione*. Bolonia: EDB, 1992.
- Reale, Giovanni. *Storia della filosofia antica. IV. Le scuole dell'età imperiale*. Milano: Vita e Pensiero, 1984.
- Rico Pavés, José. «Liturgia y catequesis en los Padres de la Iglesia. Apuntes para el estudio». *Teología y catequesis*, 80 (2001): 39-75.

- Ricoeur, Paul. «*La metáfora nupcial*». En *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Editado por André La Cocque y Paul Ricoeur. Barcelona: Herder, 2001. 275-311.
- Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Buenos Aires: Trotta, 1977.
- Rivas, Luis. *Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las ecclesiologías” Paulinas*. Buenos Aires, Claretiana, 2008.
- Robinson, John. *El cuerpo: estudio de Teología Paulina*. Barcelona: Ariel, 1968.
- Rochetta Carlo, *Il Cantico dei Cantici. Polifonia di tenerezza sponsale*. Bologna: EDB, 2016.
- Rodríguez González, Ángel. *Figuras: metábolos e isotopías*. Santiago de Chile: Mar del Plata, 1999.
- Roukema, Riemer. «The good samaritan in Ancient Christianity». *Vigiliae Christianae*, 58/1 (2004): 56-74.
- Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: University Press, 2004.
- Salmona, Bruno. *Il progetto di Dio sull'uomo: analisi del De Hominis Opificio di Gregorio de Nissa*. Roma: Teresianum, 1981.
- Salmona, Bruno. «Le due orazioni ‘De pauperibus amandis’ nell’opera di Gregorio Nisseno», *Augustinianum* 17 (1977): 201-207.
- Schwager, Raymund. «Der wunderbare Tausch. Zur “physischen” Erlösungslehre Gregors von Nyssa», *Zeitschrift für katholische Theologie* 104 (1982): 1-24.
- Scouteris, Konstantinos. «The Unity and the Catholicity of the Church According to Saint Gregory of Nyssa, and Its Ecumenical Significance». En *Einheit und Katholizität der Kirche: Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, editado por Theresia Hainthaler et al., 173-180. Innsbruck: Pro Oriente-Tyrolia, 2009.
- Semeraro, Marcelo. *Mystici Corporis di Pio XII. Dall’Enciclica al Vaticano II*. Roma: Vivere In, 1994.
- Sferlea, Ovidiu. «Syméon le Nouveau Théologien comme témoin de la tradition spirituelle de Grégoire de Nysse». *Studia Monastica*, 54 (2012): 235-251.

- Sgherri, Giuseppe. *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*. Milano: Vita e Pensiero, 1982.
- Shea, John, *The Church according to Saint Gregory of Nyssa's Homilies on the Canticles of Canticles*. Baltimore: Pontificia Università Gregoriana, 1968.
- Siewert, G., *L'homme et son corps*, Paris 1954?
- Simonetti, Manlio. *Lettera e/o alegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma: Inst. Patristicum Augustinianum, 1985.
- Simonetti, Manlio. «Gregorio di Nissa interprete dei Cantico dei Cantici». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*. Editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 137-154. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Simonetti, Manlio. «Una nuova proposta su Ippolito». *Augustinianum*, 36 (1996): 13-45.
- Smith, Warren. «Becoming Men, Not Stones: *Epectasy* in Gregory of Nyssa's *Homilies on the Song of Songs*». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 340-359. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Söll, Georg. *Aspetti catechetici della mariologia nella mariologia del Cappadocci*. En *La mariologia nella catechesi dei Padri (eta postnicena)*. Editado por Sergio Felici. Roma, 1991.
- Söll, Georg. *Storia dei Dogmi Mariani*. Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1981.
- Sonnet, Jean Pierre. «Figures (anciennes et nouvelles) du lecteur du Cantique des Cantiques au livre entire Georg». *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991), 75-86.
- Spira, Andreas. «Volkstümlichkeit und Kunst in der griechischen Väterpredigt des 4. Jahrhunderts». *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 35 (1985): 55-73.
- Spira, Andreas. «Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse: stabilité et instabilité dans la pensée grecque». En *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (III^e-XIII^e siècles)*. Paris, 9-12 mars 1981, editado por Jean-Marie Leroux, 283-294. Paris: CNRS Éditions, 1984.

- Steenbuch, Johannes. «The Multiform Wisdom of God, Apophasis and the Church in Gregory of Nyssa's Reading of Rom. 1.20 in *Cant XIII*». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 498-507. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Stefano, Alberto. «*Corpus suum mystice constituit*» (LG 7). *La Chiesa Corpo Mistico di Christo nel primo capitolo della "Lumen Gentium"*. Regensburg: Verlag F. Pustet, 1996.
- Stramara, Daniel. «Gregory of Nyssa's terminology for trinitarian perichoresis». *Vigiliae Christianae*, 52 (1998): 257-263.
- Stramara, Daniel. *Unmasking the meaning of prosopon: prosopon as Person in the Works of Gregory of Nyssa*. Tesis doctoral: Saint Louis University, 1996.
- Taranto Salvatore. «Le intelligenze angeliche nell'opera di Gregorio di Nissa. Continuità e discontinuità con la tradizione». En *Cristianesimi nell'antichità. Fonti, istituzioni, ideologie a confronto*, editado por Alberto D'Anna y Claudio Zamagni, 221-250. Hildesheim: Olms Verlag, 2007.
- Taranto, Salvatore. *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione*. Brescia: Morcelliana, 2009.
- Toiviainen, Siiri. «Gregory of Nyssa on Bodily and Spiritual Pleasure in In Canticum Canticorum». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 517-526. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Torres Moreno, Eduardo. *Areté: La nobleza de vida. La interpretación teológica de la Vida de Moisés de San Gregorio de Nisa*. Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Theologiae, 2012.

- Urbach, Ephraim. « The homiletical interpretations of the sages and the expositions of Origen on canticles and the jewish-christian disputation», *Scripta Hierosolymitana*, 7 (1961) 79-149.
- Vasiliu, Anka. *Eikon. L'image dans le discours des trois Cappadociens*. Paris: PUF, 2010.
- Verghese, Paul. «ΔΙΑΣΤΗΜΑ and ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem». En *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*. Editado por Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger y Uta Schramm, 243-260. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Vigorelli, Ilaria. «Ontology and Existence: Schésis of the Soul in Gregory of Nyssa's In Canticum canticorum». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 527-538. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Villar, José. «Gregory of Nyssa's View of the Church». En *The Ecumenical Legacy of the Cappadocians*. Editado por Nicu Dumitrascu, 215-233. Hampshire - New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Vinel, Françoise. «Grégoire de Nysse et la référence aux épîtres pauliniennes dans le Contre Apollinaire». En *Gregoire de Nysse. La Bible dans la construction de son discours. Actes du Colloque de Paris, 9-10 fév 2007*. Editado por Matthieu Cassin e Hélène Grelier, 101-113. Paris 2008.
- Voght, Hernan. « Beobachtungen zum Johannes-Kommentar des Origenes». En *Orígenes als Exeget*. Editado por W. Geerlings , 187-206. Paderborn: Schöningh, 1990.
- Völker, Walther, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*. Milan: Vita e Pensiero, 1993.
- von Balthasar, Hans Urs. *Ensayos teológicos. Verbum Caro*. Madrid: Encuentro, 1964.
- von Balthasar, Hans Urs. *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne, 1988.
- von Balthasar, Hans Urs, *Teológica*. 3 vol. Madrid: Encuentro, 1997-1998.
- Weltersheimb, Ludwig. «Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentäre zum Hohen Lied». *Zeitschrift für katholische Theologie*, 70 (1948): 393-449.

- Wenzel, Martin. «Pursuing God: The Role of Virtue in Gregory of Nyssa's *Homilies on the Song of Songs*». En *Gregory of Nyssa In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*. Editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 539-549. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Winandy, Jacques. «Le Cantique des cantiques et le Nouveau Testament», en *Revue Biblique*, 71 (1964): 161-190.
- Winling, Raymond. *Le salut en Jésus Christ dans la littérature de l'ère patristique*. 2 Tom. Paris: Édition du Cerf, 2016.
- Winsor, Ann. *A King is bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel*. New York: Peter Lang, 1999.
- Wolff, Hans Walter. *Antropologia nell' Antico Testamento*. Brescia: Queriniana, 1975.
- Zachhuber, Johannes, «From First Fruits to the Whole Lump: the Redemption of Human Nature in Gregory's *Commentary on the Song of Songs*». En *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*. Editado por Giulio Maspero, Miguel Brugarolas e Ilaria Vigorelli, 233-255. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Zachhuber, Johannes, *Human nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and theological significance*. Leiden: Brill, 2000.
- Zachhuber, Johannes, «Once again: Gregory of Nyssa on Universals». *Journal of Theological Studies*, 56 (2005): 75-98.
- Zañartu, Sergio. «El Dios razonable de la gran catequesis de Gregorio de Nisa». *Teología y vida* 45, nº 4 (2004): 564-604.
- Zizioulas John. «The doctrine of the Trinity: the significance of the Cappadocian contribution». En *Trinitarian Theology today: essays on Divine Being and Act*. Editado por Cristoph Schwöbel., 44-66. Edimburg: T & T. Clarck, 1995.

