

“¡Ama cuanto puedas, con todo el corazón, con toda la fuerza; desea con todo lo que eres capaz,... enamórate!”<sup>2</sup>.

Si se piensa que aquí se está parafraseando el “mandamiento principal”<sup>3</sup> aplicándolo a la relación del creyente con la “Sabiduría”, esto es con Dios mismo, esta exhortación de Gregorio de Nisa († ca. 394) revela un *páthos* quizás poco convencional e incluso un tanto craso, para muchos oídos “piadosos” de hoy en día. Que a renglón seguido el autor agregue, con una expresión con sabor a un *oxymoron*, que aquí se trata de una “irreprochable pasión no pasional”, no

¿Algo más que simplemente amar? Notas sobre el deseo en Gregorio de Nisa

CuadMon 149  
(2004) 161 - 177

<sup>1</sup> Alberto Carlos Capboscoq nació el 7 de enero de 1960 en Médanos (Pcia. de Buenos Aires, Argentina), donde hizo sus estudios primarios. Cursó la escuela media en Bahía Blanca e ingresó en la Sociedad de San Francisco de Sales. Estudió Filosofía y Ciencias de la Educación en Buenos Aires. Se ordenó sacerdote en Médanos el 29-12-1989. Hizo estudios de Teología en la Universidad Católica de Chile, en la Universidad Gregoriana y el Instituto Oriental de Roma, Italia y en la Universidad estatal de Ratisbona, Alemania. Se doctoró en Teología el 12-7-2000. Actualmente se desempeña como profesor en el Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires, en el Colegio Máximo (San Miguel), en el Instituto Teológico Franciscano y en el Instituto San José, de Morón.

<sup>2</sup> GNO VI 23 (*agápeson hóson dúnasthai ex hóles kardías te kai dynámeos, epithúmeson hóson choreís... erástheti*). Cito, en lo posible, los volúmenes y la página correspondiente de la colección *Gregorii Nyssemi Opera* (cf. W. JAEGER y otros [ed.], I-X, Leiden 1952ss. = GNO).

<sup>3</sup> En *Dt* 6,5 se habla de “*hb*”, verbo muy usado en el AT y en diversos contextos donde, con todo, parece haberse dado un contenido propio, tal como también la LXX con su traducción por “*agapáo*” confirmaría (cf. L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, “*hb*”, *HALAT*<sup>3</sup> I 17-18; G. WALLIS, “*hb*”, *ThWAT* I 108-128). El NT sigue la LXX (cf. *Mt* 22,36-37 y paralelos), en un pasaje donde el término “*agapáo*”

cambia nada en el tenor de todo el pasaje<sup>4</sup>: se trata pues de la tensión hacia Dios, viva e intensa, a la que el Niseno se complace en llamar “deseo”.

La vehemencia de lo aquí implicado se hace más patente si se toma en cuenta que el concepto empleado es el mismo que el autor usa cuando habla en otras oportunidades, por ejemplo, de la aspiración a la libertad<sup>5</sup> o de la ambición por el poder y la vanagloria<sup>6</sup>. Según Gregorio, ese “deseo” también es el responsable del ansia de comer<sup>7</sup> o de la búsqueda esnob de ostentosa *furniture* de los acaudalados, que en su afán de bienes y riquezas<sup>8</sup>, incluso pretenden someter a Dios mismo a sus caprichos ciegos<sup>9</sup>. Más aún, el “deseo” es aquella fuerza indómita que hace “bramar” (*mykáomai*) al fornicario<sup>10</sup> y que impulsa al adúltero<sup>11</sup>.

Atendiendo a todo esto, la llamada de Gregorio a “desear” a Dios todo lo que se sea capaz, no sólo se torna más chocante y provocativa por su inusual dicción poco “espiritual”, sino, como pretendo mostrar en estas páginas, evidencia un rasgo original del pensamiento de este autor, cuyo vigor puede ser más que sugerente en la actualidad. Precisamente para mantener presente esta vehemencia inherente al concepto empleado por el Niseno, no siempre evidente en nuestro uso cotidiano del término “deseo” –menos aún en contexto religioso–, me referiré a él como “deseo-*epithymía*” (“deseos-*epithymíai*”, “desear-*epithyméo*”).

---

apenas si ha atraído la atención de los comentaristas salvo, por ejemplo de U. LUTZ, quien al respecto se pregunta qué pueda significar “amar a Dios”, para terminar corroborando la poca importancia de este tema en la Teología: “Was ist unter «Gott lieben» zu verstehen?... In den klassischen Dogmatiken ist «Liebe zu Gott» kein zentraler Ausdruck, der das christliche Gottesverhältnis umschreibt” (*Das Evangelium nach Matthäus III Mt 18–25* [EKK I/3] 271–273; cf. además R. SCHNACKENBURG, *Das Evangelium nach Markus II* [GSL.NT 2,2] 172; A. STÖGER, *Das Evangelium nach Lukas I* [GSL.NT 3,1] 299–300).

<sup>4</sup> Cf. GNO VI 23 (*anégkleton... apathès... tò páthos*).

<sup>5</sup> Cf. GNO VII,I 49; 60.

<sup>6</sup> Cf. GNO VI 102; VIII,I 76; 267; 272–273; IX 36; también infra 3 n. 29.

<sup>7</sup> Cf. GNO VII,I 28–29.

<sup>8</sup> Cf. GNO V 289; 318; 322–323; 331; 343–344; VII,I 74; 142; VII,2 6; 8; 11; 16; 13; 15–16; 47; 54; VIII,I 273; 277; también infra 3 n. 32.

<sup>9</sup> Cf. GNO VII,2 12–14.

<sup>10</sup> Cf. GNO IX 215.

<sup>11</sup> Cf. GNO VI 371; VII,I 67; también infra 3 n. 30.

## I. El “deseo-*epithymía*”, nada inofensivo

Naturalmente no es ajena a Gregorio la cara negativa del “deseo-*epithymía*” humano. En efecto, él sabe que los “deseos-*epithymíai*” pueden ser inconvenientes y malos<sup>12</sup>, impuros y mundanos<sup>13</sup>; que los “deseos-*epithymíai*” asaltan al hombre<sup>14</sup> y lo conducen a lo vano<sup>15</sup>, a lo aparente<sup>16</sup> y a lo rastroero<sup>17</sup>: los “deseos-*epithymíai*” son el barro que mancha el alma<sup>18</sup>.

Así pues, seduciendo la vista, los “deseos-*epithymíai*” asaltan al alma<sup>19</sup>, como una telaraña la enredan<sup>20</sup>, la debilitan<sup>21</sup> y, arrastrándola como a su prisionera<sup>22</sup>, la hacen sucumbir como en una tormenta<sup>23</sup> y la conducen a la muerte<sup>24</sup>. De allí que el demonio se complazca en engañar al hombre haciéndole creer que los “deseos-*epithymíai*” no son nada, sino sólo eso: “deseos-*epithymíai*”<sup>25</sup>.

Gregorio sabe también indicar los rostros concretos que asume ese mal “deseo-*epithymía*” en el corazón humano. Y así, no sólo habla en general de “deseos-*epithymíai*” mundanos y carnales<sup>26</sup>, sino también, entre otras cosas, de que el “deseo-*epithymía*” mueve a buscar lo aparente y

<sup>12</sup> Cf. GNO VI 350; VII,2 25–26; IX 59.

<sup>13</sup> Cf. GNO V 436; VI 448; VII,I 72; 126; VIII,I 339; también infra 3 n. 26.

<sup>14</sup> Cf. GNO V 430; VIII,I 55; 328–329.

<sup>15</sup> Cf. GNO II 82–83; 280; V 327; 329; VII,2 11–12; 25–26; 51–52; VIII,I 293; 382; IX 59.

<sup>16</sup> Cf. GNO I 144–145; también infra 3 n. 27.

<sup>17</sup> Cf. GNO V 40; VIII,I 287; 292–293; 328–329.

<sup>18</sup> Cf. GNO VI 162 (*pelós*); VII,I 50–51 (*pelós*); VIII,I 211–212 (*bórboros*); también GNO VI 191–192; 330–332; VII,2 29. Respecto de un uso del concepto “*bórboros*” en la Antigüedad cf. M. AUBINEAU, *Recherches Patristiques, Enquêtes sur des manuscrits, Texte inédits, Etudes*, Amsterdam 1974, 225–254.

<sup>19</sup> Cf. GNO V 191–192; 430; 351; VII,I 138; VIII,I 55; 328–329.

<sup>20</sup> Cf. GNO V 52.

<sup>21</sup> Cf. GNO VII,2 33–34.

<sup>22</sup> Cf. GNO VI 30. Acerca del carácter hostil de las pasiones en el pensamiento de GREGORIO y de ideas e imágenes semejantes en otros autores cf. W. VÖLKER, *Gregor als Mystiker*, Wiesbaden 1955, 119.

<sup>23</sup> Cf. GNO VI 109–111; 153; 299–300.

<sup>24</sup> Cf. GNO VII,I 127–128; VII,2 67.

<sup>25</sup> Cf. GNO V 47; VII,2 54.

<sup>26</sup> Cf. GNO V 327; 436; VI 191–192; 405; 448; VII,I 61; 128–129; VII,2 25–26; 28–29; 147; VIII,I 248; 277; también supra 2 n. 13.

espectacular<sup>27</sup>, que conduce a la ira<sup>28</sup>, hace buscar los honores, la vanagloria y el poder<sup>29</sup>. El “deseo-*epithymía*” es también concupiscencia e inclinación al adulterio<sup>30</sup>. El “deseo-*epithymía*” es ambición (una miseria humana particularmente fustigada por el Niseno)<sup>31</sup>: afán de ganancia, búsqueda de oro, plata y cosas refinadas<sup>32</sup>; búsqueda de todo esto con desmesura, más allá de lo necesario<sup>33</sup>.

Consecuentemente, Gregorio asume el discurso ascético e invita a abandonar, a superar los “deseos-*epithymíai*”<sup>34</sup> o, al menos, a moderarlos<sup>35</sup>, aludiendo en este contexto a la inconsistencia de los mismos o de los objetos en pos de los que corren<sup>36</sup>. Más aún, habla de destruir, de dar muerte a los “deseos-*epithymíai*”<sup>37</sup>, porque a través de esta “mortificación” se remeda el estado del alma tras la muerte natural, que es aquella que purifica de tal forma todo “deseo-*epithymía*” carnal, al punto que éstos ya

<sup>27</sup> Cf. GNO V 350–351; también supra 2 n. 16.

<sup>28</sup> Cf. GNO VI 287.

<sup>29</sup> Cf. GNO I 228; VI 102; VIII,I 76; 267; 272–273; IX 39; también supra 1 n. 6.

<sup>30</sup> Cf. GNO VI 371; VII,I 61; 127–129; 138; IX 215; también supra 2 n. 11.

<sup>31</sup> Cf. GNO V 289; 331–334; 370; VI 63–64; 122; 299–300; 316; 344–345; 408–409; VII,I 73–74; 79; 138; 142; VII,2 6; 8; 11; 13; 16; 47; 54; 128; 133; VIII,I 273; 292; IX 59.

<sup>32</sup> Cf. GNO V 318; 322–323; 344; VII,2, 43; también supra 2 n. 8.

<sup>33</sup> Cf. GNO V 331–332; VII,I 74; 78–79.

<sup>34</sup> Cf. GNO V 40; VII,2 11–12; 18; también GNO II 285–286; VI 287–288.

<sup>35</sup> Cf. GNO VIII,I 285.

<sup>36</sup> Cf. GNO V 313; 322–423; 329; 353; VII,2 11–12; 19–20; 51–52; VIII,I 292.

<sup>37</sup> Cf. GNO VI 262 (*nekrós*); 371 (*anairesis - aphanismós*); VII,I 61 (*anairéo*); 127–128 (*thánatos*); también GNO V 297–298; 383–385; 396–397; VI 189; 195–196; 222; 267–268; 306; 342–344; 351–353; 405–406; VII,I 60–64; VII,2 32–33; además H. v. BALTHASAR, *Présence et Pensée, Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, París 1942 (reimpresión 1988), 116; J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique, Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* [Theol(P) 2], París <sup>2</sup>1954, 17; 228–230; J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (EPhM 43), París 1953, 157–167. Acerca de este tópico de la Antigüedad greco-cristiana cf. por, ejemplo: O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik, Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart II: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums*, Leipzig 1923 (reimpresión: Aalen 1964) 198–204; F. JODL, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft I: Bis zum Schlusse des Zeitalters der Aufklärung*, Stuttgart-Berlín <sup>4</sup>1930 (reimpresión: Darmstadt 1965) 109–118; H. MEYER, *Abenländische Weltanschauung II: Vom Urchristentum bis zu Augustinus*, Paderborn <sup>3</sup>1965, 129–131; J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, Eine moralgeschichtliche Studie*, Múnich 1933, 245–276; A. VÖGTLE, «Affekt», RAC I 165.170.

no ocasionan perturbación alguna<sup>38</sup>.

Sin embargo, por más violentas que parezcan las imágenes y conceptos del discurso ascético de Gregorio, hay que tener presente que, conforme a su visión antropológica, la “mortificación” apunta sólo a eliminar algo que, en realidad, no es propio del ser humano sino un aditamento contrario a la naturaleza: el fruto del pecado<sup>39</sup>. Tarea, pues, de la vida virtuosa es este morir a los malos “deseos-*epithymíai*”, dicho de otra forma, restablecer el equilibrio del alma que los “deseos-*epithymíai*” han desestabilizado<sup>40</sup>, sometiendo el vivir humano a la razón y no a las pasiones<sup>41</sup>:

<sup>38</sup> Cf. GNO IX 61; 469.

<sup>39</sup> Cf. GNO III,IV 29–32; VI 60–61; PG 44,192A–196B. Sobre el pecado en GREGORIO cf., por ejemplo: J. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregors von Nyssa*, Múnich 1910, 84–105; S. DE BOER, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen 1968, 111–112.124.202–204.219–223.428.432–433.448–449; M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l’Herméneutique biblique, Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, París 1983, 92–93; J. DANIELOU, “Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse”, en: MÜLLER G. - ZELLER W. (ed.), *Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967*, Leiden 1967, 355–367; IDEM., *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 154–164; J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* 111–117; P. GREGORIOS, *Cosmic Man, The Divine Presence, The Theologie of St. Gregory of Nyssa (ca. 330 to 395)*, Nueva York 1988, 156–176; J. GROSS, *Geschichte des Erbsündendogmas, Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels I: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, Von der Bibel bis Augustinus*, Múnich 1960, 148–155; R. KEES, *Die Lehre der Oikonomia Gottes in der Oratio Cathedetica Gregors von Nyssa* (SVigChr 30), Leiden 1995, 231–236; G. LADNER, “The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa”, *DOP* 12 (1986) 88–93; E. MCCLEAR, “The fall of man and original sin in the theology of Gregory of Nyssa”, *TS* 9 (1948) 175–212; H. MERKI, *HOMIOSIS THEO, von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Par. 7) Friburgo en Suiza 1952, 98–103; J. O’KEEFE, “Sin, *apátheia* an Freedom of the Will in Gregory of Nyssa”, en: LIVINGSTONE E. (ed.), *StPtr* 22, Lovaina 1989, 52–59; J. SCHOEMANN, “Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie”, *Schol* 18 (1943) 178–182; Y. SPITERIS, “La libertà della tradizione di ieri e di oggi”, *Laur.* 33 (1992) 550–553.569–570; E. TESTA, *Il Peccato di Adamo nella Patristica* (Gen III), (SBFA 3), Jerusalén 1970, 114–115.118–120; W. VÖLKER, *Gregor als Mystiker*, 60.

<sup>40</sup> Cf. GNO VII,2 45–46; también GNO V 115–116; VI 80–82; 109–111; 153; 395–396; 410–411; 459.

<sup>41</sup> Cf. GNO V 311–312; VI 30–31; 56–57; 298; VII,I 62; PG 44,192D–193B; además J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique, Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* 63–64; 70–71; J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* 163; R. HEINE, *Perfection in the Virtuous Life, A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa’s De Vita Moysis* (PatMS 2), Massachusetts 1975, 221–227; E. KONSTANTINOU, *Die Tugendlehre*

lograr la *apátheia*<sup>42</sup>.

## II. El “deseo-*epithimía*” y la vida cristiana

Desear es, para Gregorio, una facultad del alma humana, “*tò epithymetikón*”, junto con la razón y el apetito irascible, según una visión antropológica tradicional<sup>43</sup>. Se trata, pues, de una capacidad que mueve a actuar<sup>44</sup> y que habiendo alcanzado su objeto, se sosiega, pero sólo para ponerse luego nuevamente en marcha en pos de otro<sup>45</sup>. Regido por la razón, entonces, el “deseo-*epithymía*” se orienta hacia el bien<sup>46</sup>, pues de suyo está abierto a lo que es bueno y excelente<sup>47</sup>; de aquí que, también, esta capacidad haya sido asumida por el Logos divino en su encarnación<sup>48</sup>. Por eso Gregorio puede hablar de un “deseo-*epithymía*” divino,

---

*Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antike-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition* (ÖC NS 17), Würzburg 1966, 126–128.135; R. LEYS, *L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nyssa, Esquisse d'une Doctrine* (ML.T 49), Paris 1951, 75. Respecto de la razón (*lógos, phrónéis, nous* etc.) como factor de orientación de los deseos en el pensamiento antiguo y en el Cristianismo cf. A. VÖGTLE, «Affekt» 160–173.

<sup>42</sup> Sobre el uso de este concepto en las obras de GREGORIO cf. F. MANN (ed.), *Lexikon Gregorianum, Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa I*, Leiden-Boston-Colonia 1999, 430–433. Acerca del sentido de este concepto en la obra y pensamiento de GREGORIO, y su relaciones con las visiones éticas de la Antigüedad cf., por ejemplo: J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique, Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nyssa* 46–49; 94; 103; A. LIESKE, “Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa”, *Schol* 14 (1939) 500–501; H. MERKI, *HOMIOSIS THEO, von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* 98–100; J. O'KEEFE, “Sin, *apátheia* an Freedom of the Will in Gregory of Nyssa” 52–59; W. VÖLKER, *Gregor als Mystiker* 117–123.

<sup>43</sup> Cf. GNO I 387; III,I 140–142; VII,I 50; 62–63; 71; VIII,I 301–302; además F. MANN (ed.), *Lexikon Gregorianum, Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa III* 403–404; B. MOJSISCH - U. R. JECK - O. PLUTA, «Seele», en: *HWP IX* 1–8.

<sup>44</sup> Cf. GNO V 39–40.

<sup>45</sup> Cf. GNO V 312–313; VII,I 50.

<sup>46</sup> Cf. GNO VI,I 62–63; VII,2 28; VIII,I 293–294; 326; también supra 5 n. 41.

<sup>47</sup> Cf. GNO III,IV 56–57 (*tês pròs tò kalòn epithymías - tês pròs tò óntos agathòn epithymías*); V 61–62; 67; VII,2 49 (*he... tou kalou te kai agathou epithymía*); VIII,I 40.

<sup>48</sup> Cf. GNO II 388–389.

bueno y sublime<sup>49</sup>, que no sólo es conforme a Dios<sup>50</sup> sino que éste mismo lo asiste y lo concede, cuando se articula en la plegaria<sup>51</sup>. Esta capacidad del alma humana requiere sólo de la orientación adecuada, de modo que en razón de ella el hombre desee la vida virtuosa y la verdadera sabiduría, lo elevado y que no se ve, lo bueno y lo bello, lo venidero<sup>52</sup>, en una palabra: que “desee-*epithyméo*” a Dios mismo<sup>53</sup>.

De aquí se comprende que Gregorio ofrezca en toda su obra, no sólo una articulación de la vida ética cristiana en base al “*éros-agápe*”<sup>54</sup>,

<sup>49</sup> Cf. GNO VI 33 (*tèn theían epithymían*); VIII,I 255 (*tèn tôn ouranión epithymían*); 268 (*tês agathês epithymías*); VIII,II 20 (*tês hypsêles epithymías*).

<sup>50</sup> Cf. GNO VIII,I 318–319 (*tê katà theòn epithymía*); también GNO VI 114–115.

<sup>51</sup> Cf. GNO VII,2 8–9; VIII,I 251; 389.

<sup>52</sup> Cf. GNO I 144–145; V 27; 120; VI 118–119; 123–126; 137–138; 186; 315; 355–356; 410–411; VII,I 117; VII,2 18; VIII,I 247; 256–257; 268–269; 276–277; 281; 335–337; 343; IX 251.

<sup>53</sup> Cf. GNO VI 145; 306; 333; VII,I 112; VIII,I 280; 284–285; 327–328.

<sup>54</sup> Este aspecto del pensamiento ha atraído la atención de los investigadores, baste recordar aquí algunos de los principales trabajos, por ejemplo: Y. DE ANDIA, «Eros und Agape: Die göttliche Passion der Liebe», *IKaZ* 23 (1994) 423–432; C. APOSTOLOPOULOS, *Phaedo Chistianus, Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnis zwischen dem platonischen “Phaidon” und dem Dialog Gregors von Nyssa “Über die Seele und die Auferstehung”* (EHS Reihe 20, Philosophie 188), Francfort del Meno 1986, 321–366; A. ARDOUIN, “Le désir de Dieu chez Grégoire de Nysse”, *Lettre de Ligugé* 187 (1978) 14–34; H. v. BALTHASAR, *Présence et Pensée, Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* 60–67; B. BARMANN, *The Cappadocian Triumph over Arianism*, Stanford 1976, 408–441; S. DE BOER, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa* 155–161; J. COLLINS, “The Primacy of Love in St. Gregory of Nyssa’s Theology”, *Diak(UIS)* 14 (1979) 29–40; M. CORBIN, “Un désir qui n’a pas de limite, Libre essai sur un passage de La Vie de Moïse selon Saint Grégoire de Nysse”, *LTP* 55 (1999) 365–391; J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique, Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* 130–131.199–208; G. HORN, “L’amour divin, note sur le mot «eros» dans S. Grégoire de Nysse”, *RAM* 6 (1925) 113–131; E. KONSTANTINOÛ, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antike-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition* 170–181; A. NYGREN, *Eros und Agape, Gestaltungen der christlichen Liebe*, Berlin <sup>2</sup>1955, 333–347; C. OSBORNE, *Eros Unveiled, Plato and the God of Love*, Oxford 1996, 77–79; M.-B. v. STRITZKY, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa* (MBTh 37), Münster 1973 83–93; W. VÖLKER, *Gregor als Mystiker* 249–254; A. WEISWURM, *The Natur of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa* [PhSt(W) 136], Washington 1952, 193–197.203–208. Con todo, ya la atención a la frecuencia estadística del uso del término “*éros*” en la obra de GREGORIO (cf. F. MANN [ed.], *Lexikon Gregorianum, Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa* III 521–522) insinúa redimensionar la función de este concepto respecto de otros más habituales, por ejemplo el de “*epithymía-epithyméo*”, como también este mismo breve artículo pretende sugerir.

sino en razón del “deseo-*epithymía*”. Así, por ejemplo, en su *Tratado sobre la Virginitad (De Virginitate)* dedica todo un capítulo a “lo verdaderamente deseable”<sup>55</sup>, pues de lo que se trata en la vida cristiana es de impulsar el “deseo-*epithymía*” del hombre en pos de la belleza de la vida virtuosa<sup>56</sup>. Así la clave de la vida ética cristiana es no obrar ya por temor o necesidad, sino por “deseo-*epithymía*” del bien<sup>57</sup>. De aquí que para Gregorio la perfección de dicha vida consista en lograr que el “deseo-*epithymía*” sea la “guía que nos conduzca hacia bien”<sup>58</sup>: el meollo, pues, de la tarea ética cristiana es desarrollar el “deseo-*epithymía*” divino que mueva hacia Dios, de azuzarlo, de inflamarlo<sup>59</sup>. Incluso considera que la función de los superiores en la vida consagrada consiste en cultivar el “deseo-*epithymía*” de sus hermanos hacia metas superiores<sup>60</sup>.

Y Dios mismo recurre a una pedagogía adecuada en orden a esto. Así lo explica Gregorio, por ejemplo, en su discurso “*De mortuis non esse dolendum*”, con la imagen del médico que procura sanar a un niño<sup>61</sup>. El “médico-Dios” no puede impedir que el “niño-hombre”, en su libertad, desee lo dañoso<sup>62</sup>, pero aprovecha que tras la experiencia del dolor el “niño-hombre” anhela curarse, de modo que así puede conducirlo libremente a que desee la bienaventuranza perdida, esto es: a recuperar, por “deseo-*epithymía*”, lo que por un deletéreo “deseo-*epithymía*” perdió<sup>63</sup>. La encarnación misma del Hijo de Dios no apunta sino a atraer al hombre por lo que “desea-*epithyméo*” y no por lo que teme<sup>64</sup>.

Con todo, hay que aclarar que el niño no es para Gregorio una

<sup>55</sup> Se trata del capítulo X de la misma: *Tí tò alethôs epithymetón* (cf. GNO VIII,I 288–291).

<sup>56</sup> Ya al comienzo de la obra enuncia GREGORIO esta idea, diciendo: *Ho mèn skopòs tòu lògou estìn epithymían tês kal' aretèn zoês tois entygchánousin empoiêsai* (GNO VIII,I 247); lo que se verifica, luego, a lo largo de la misma (cf. GNO VIII,I 256–257; 268–269; 276–277; 335–337; 343).

<sup>57</sup> Cf. GNO VI 19; también GNO VI 21–22.

<sup>58</sup> Cf. GNO VI 160–161 (*hodegòn pròs tò kreítton tèn idían epithymían échein - tèn teleían katástasin tês pròs tò kreítton anódou tèn epithymían labeîn*); IX 54–57.

<sup>59</sup> Cf. GNO V 61–62; 67; 125; 279–280; 313–314; 354; 403–404; 423; VI 19–24; 30–33; 37–38; 62–63; 114; 118–119; 137–138; 145; 158–161; 179–180; 189–191; 245–247; 306; 313–315; 333; 355–356; 369–370; VII,I 114–115; VIII,I 47–48; 280–281; 285–286; 318–319; IX 46; 449–450; 467

<sup>60</sup> Cf. GNO VIII,I 82.

<sup>61</sup> Cf. GNO IV 53–56.

<sup>62</sup> Cf. GNO IX 54.

<sup>63</sup> Cf. GNO IX 55.

<sup>64</sup> Cf. GNO III,IV 60.



imagen adecuada, ética o cristianamente ideal, especialmente por su candor o inocencia<sup>65</sup>. Al contrario, el niño y el anciano representan la condición negativa del ser humano pues ambos carecen de la capacidad de “deseo-*epithyméo*”: uno no la tiene todavía, el otro ya la perdió<sup>66</sup>.

Así pues, la tarea ascética propia de la vida cristiana no está orientada, según Gregorio, a la destrucción de la sensibilidad humana<sup>67</sup>, sino a un estado interior en el cual esta capacidad coopere al ejercicio de la virtud y a la vida de fe<sup>68</sup>. Ese mero carácter preparatorio, siempre inherente al momento catártico en la ética, se reconoce ya en el hecho de que éste se orienta siempre a otras exigencias positivas: en efecto, la purificación es lo que permite que surja en el alma el “deseo-*epithymía*” divino, que conduce a los bienes superiores, a Dios mismo<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Cf. GNO VI 198–199; 308.

<sup>66</sup> Cf. GNO VI 38–39.

<sup>67</sup> Cf. supra 4.

<sup>68</sup> En esto GREGORIO no se orienta tanto por la visión filosófica clásica, que atribuía a las virtudes morales potencialidades catárticas (cf. por ejemplo PLATÓN, Phd. 69bc; R. 611c; 612c; ARISTÓTELES, EN 1177a; PLOTINO, Enn. I 1,10; 2,3–4; 6,6; VI 8,5; FILÓN, Somn. I 177; II 74; Spec. I 201; también E. ROHDE, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen II*, Tubinga 1925, 121–131; M.-B. v. STRITZKY, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa* 74–75; J. TROUILLARD, *La Purification Plotinienne*, París 1955, 167–177; T. WHITTAKER, *The Neo-Platonists, A study in the History of Hellenism*, Heildesheim 1961, 88.92; C. ZINTZEN, “Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie”, en: IDEM [ed.], *Die Philosophie des Neuplatonismus* [WdF 436], Darmstadt 1977, 403–404), cuanto por el pensamiento bíblico, sobre todo paulino –el par “*sárx-pneúma*”– (cf. por ejemplo GNO II 14; 69–70; VI 56–57; 191–192; VIII,I 184; 340). Acerca de otras alusiones bíblicas en cuanto al tema del “deseo-*epithymía*” cf. por ejemplo GNO III,I 167; V 39–40; 133; 306–307; 404; VI 33; 38; 126; 137; 145; 162; 249; 262; 264; 371; 384; 399; 419; 424–426; IX 123; 335–336; 467.

<sup>69</sup> Cf. GNO V 47; 52; 61–62; 67; 78–79; 120–121; 125; 133; 280; 404; también supra 6. Esta relatividad del aspecto catártico de la ética a las dimensiones positivas de la misma, según GREGORIO, ha sido ya subrayada en distintos trabajos. Así, por ejemplo, M.-B. v. STRITZKY lo observa desde su perspectiva del conocimiento de Dios, al titular un capítulo de su obra “Die *kathársis* als erster Schritt der Hinführung zu Gott” (cf. *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa* 73–79). E. v. IVÁNKA se refiere a lo mismo, diciendo: “Das Wesentliche an der Abwendung vom Äußeren und an der Hinwendung zum Geistigen ist nicht das Ablegen des Fremden mehr, sondern die Liebe zu Gott” (*Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1990 166). En esta línea se orientan también las consideraciones en torno al sentido de la “*apátheia*” en GREGORIO y sus diferencias con la ética estoica; cf. al respecto por ejemplo: J. DANÍELOU, *Platonisme et Théologie Mystique, Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* 8.92–103; J. GAITH, *La*

Gregorio piensa en una transformación del “deseo-*epithymía*”, de lo material a lo inmaterial, una superación de lo físico para poder elegir lo verdaderamente deseable: Dios<sup>70</sup>. Por tanto, se puede hablar aquí de un cambio de registro, de nivel, pero no en la “pasionalidad” misma. De hecho, el Niseno no sólo no piensa en la eliminación del “deseo-*epithymía*”<sup>71</sup>, sino que hacia el final de su vida incluso tampoco parece vencerlo el modelo del sometimiento del “deseo-*epithymía*” a la razón<sup>72</sup>; en efecto, en su *Comentario al Cantar de los Cantares* (= *Cant*) piensa más bien en una “reorientación” del “deseo-*epithymía*”<sup>73</sup>.

Es desde el “deseo-*epithymía*” que Gregorio en *Cant* comprende toda la vida moral, ya en su principio fundamental, “desear el bien y apartarse del mal” (*he tou ágathou epithymía kai he tou kakoû allotrísisis*)<sup>74</sup>, ya

---

*conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* 60–63; M.-B. v. STRITZKY, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa* 77.

<sup>70</sup> Cf. GNO V 280; 354; 404; VI 22; 404–405; VIII,I 293–294; IX 46; 56–57. Algo semejante sucede con el término “*éros*” que, preponderantemente, es usado en sentido traslaticio (cf. F. MANN [ed.], *Lexikon Gregorianum, Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa* III 521–522).

<sup>71</sup> Cf. supra 2ss.

<sup>72</sup> Cf. supra 5 n. 41; 6 n. 46.

<sup>73</sup> Cf. GNO VI 19–24; 31–33; 37–38; 114; 119; 137; 159–161; 247–249; 313–315; 356; 369–370; 425–426. Mientras que A. NYGREN se había limitado a la observación general “Das Begehren soll nicht enturzelt, aber es soll gereinigt und auf den richtigen Gegenstand gelenkt werden” (*Eros und Agape, Gestaltungen der christlichen Liebe* 340), es F. DÜNZL quien habla expresamente de “Umorientierung der *epithymía*” (*Braut und Bräutigam, Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* [BGBE 32], Tubinga 1993, 367), en tanto que S. D. BOER había expresado la misma idea al referirse a que el deseo humano recibe una “geheel nieuwe richting” (*De anthropologie van Gregorius van Nyssa* 309). Respecto a consideraciones semejantes cf., por ejemplo: H. v. BALTHASAR, *Présence et Pensée, Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* 130 n. 8 (transformer); R. LEYS, *L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse, Esquisse d'une Doctrine* 54 (transfert - renversement de signification); R. KEES, *Die Lehre der Oikonomia Gottes in der Oratio Cathedetica Gregors von Nyssa* 133 (Übertragung). Acerca de la datación del *Cant* cf., por ejemplo: J. CAHIL, “The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs”, *JThS NS* 32 (1981) 447–453; J. DANÍELOU, “La Chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse”, en: F. CROSS (ed.), *StPAtr* 7 (= TU 92), Berlín 1966, 168; F. DÜNZL, *Braut und Bräutigam, Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* 30–32; G. MAY, “Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa”, en: M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, Actes du colloque de Chavetogne* (22–26 Septembre 1969), Leiden 1971, 63–64.

<sup>74</sup> GNO VI 395–396.

en su tarea ascética que se cumple en razón del “deseo-*epithymía*” de los bienes superiores<sup>75</sup>, ya en la virtud misma que no es sino por naturaleza “tensión” (*ropê*), “deseo-*epithymía*” de los bienes espirituales<sup>76</sup>. Así, siendo Dios el Bien superior, es también lo único verdaderamente agradable, deseable, atractivo<sup>77</sup>; aquello que no sólo supera y anula toda “competencia” de las bellezas deseables a nivel material<sup>78</sup>, sino cuyo gozo no hace más que excitar aún más el “deseo-*epithymía*” del hombre<sup>79</sup>. Para Gregorio, pues, la misma fuerza pasional que lleva a la voluptuosidad es la que conduce a la unión con Dios, quien ha de ser no sólo amado, sino deseado con todo el ser<sup>80</sup>.

### III. El “deseo-*epithymía*”, motor de la vida espiritual

Gregorio, entonces, concibe el “deseo-*epithymía*” –no el “amor”, “*agápe*” o “*éros*”– como el motor de la vida cristiana en cuanto camino de crecimiento, proceso de perfección<sup>81</sup>. Y esto no sólo desde el punto de vista

<sup>75</sup> Cf. GNO VI 404–405 (*tèn tôn hyperkeiménon agathôn epithymían*); 411 (*pròs tò aóraton taís epithymíais hormân*).

<sup>76</sup> Cf. GNO VI 124–125 (*tês tôn noetôn agathôn epithymías*).

<sup>77</sup> Cf. GNO VI 30–31 (*mónon... alththôs glykú te kai epithymetôn kai érasmion*).

<sup>78</sup> Cf. GNO VI 191–192.

<sup>79</sup> Cf. GNO VI 30–31 (*hoû he apólaysis he aei ginoménh aphormè meizonon epithymías gínetai té metousía tôn agathôn tôn póthon synepitéinousa*); también GNO VI 22; 24.

<sup>80</sup> Cf. GNO VI 23 (*supra* 1 n. 2).

<sup>81</sup> Así lo constata también F. DÜNZL, aunque restringe su observación al *Cant*: “Die *epithymía* (nicht den *éros*) zeichnet Gregor in den *CantHom* [= *Cant*] als die ständig vorwärtstreibende, nie erlehmende Kraft auf dem endlosen Weg zu Gott. Sie hält die Dynamik der Veränderung zum Besseren auf seiten des Menschen in Schwung” (*Braut und Bräutigam, Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa 366–367*) Más en general, M. CANÉVET se refiere a la “mística” del Niseno calificándola de “un mystique qui accorde un rôle déterminant au désir (*epithymía*)” (*Grégoire de Nyse et l’Herméneutique biblique, Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* 293). A esto también alude M.-B. v. STRITZKY, al titular un capítulo de su obra sobre el conocimiento de Dios “Der stets fortschreitende Aufstieg der Seele begründet aus der im platonischen Sinne verstandenen *epithymía*” (*Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa* 83). Lo que esta última autora no muestra convincentemente en dicho apartado es el trasfondo platónico del pensamiento de GREGORIO y esto, a mi juicio, por no distinguir convenientemente entre el empleo de los distintos conceptos “*epithymía*” y “*agápe-éros*” (cf. *Zum Problem der Erkenntnis bei*

del hombre, sino más aún desde el de Dios. En efecto, correspondiendo a la importancia que tiene el “deseo-*epithymía*” en su visión antropológica y ética, el Niseno presenta la misma acción salvífica de Dios como “estimulación” (*anarrípizo*) y “atracción” (*ephélko*)<sup>82</sup>: en el camino espiritual, los bienes alcanzados no son otra cosa que aquello por lo cual Dios “inflama” (*anaphlégo*) en el hombre el “deseo-*epithymía*” del encuentro con Él<sup>83</sup>.

La pedagogía divina, tal como está testimoniada por ejemplo en la trilogía bíblica atribuida a Salomón, *Proverbios*, *Qohelet* y *Cantar de los Cantares*, es pues pedagogía del “deseo-*epithymía*”<sup>84</sup>. Así, según Gregorio,

---

*Gregor von Nyssa* 83–93). También A. NYGREN utiliza, sin mayores precisiones, tanto el término “*epithymía*” como también “*agápe*” para designar, en Gregorio, la tensión pasional del ser humano (cf. *Eros und Agape, Gestaltungen der christlichen Liebe* 339–340).

<sup>82</sup> Cf. GNO V 423; VI 19; 22–24 (*kínisis - dierethizo*); 39; 125–126; 137 (*eis epithymían ágei*); 145 (*epithymían empoioûsi*); 158–159 (*tèn epithymían sunaúxesthai*); 189,16–190,5 (*mállon eis epithymían... agágoien*); 248–249 (*parórmesis - protreptikós - helktikós*); 251 (*pleonázo*); 383. Al respecto, comenta M. CANÉVET: «Tous les appels de l'Époux sont des invitations à une ascension supérieure; un baiser de l'Époux enflamme l'Épouse d'un désir chaque fois plus grand, si bien que l'Époux témoigne, à la fin du commentaire, que l'Épouse est devenue «*toute désirable*» au sens où elle n'est plus que désir» (*Grégoire de Nysse et l'Herméneutique biblique, Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* 130). Por su parte M.-B. V. STRITZKY subraya la «atracción» (*Anziehungskraft*) que, según GREGORIO, la “*huperkeimenon kállos*” ejerce sobre el “deseo-*epithymía*” del hombre (cf. *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa* 89–90).

<sup>83</sup> Cf. GNO VI 62–63; 189–190; también GNO VIII,I 280; 327–328.

<sup>84</sup> Cf. GNO VI 16–32 (al respecto cf. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'Herméneutique biblique, Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* 123; E. MÜHLENBERG, “Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Gregor von Nyssa”, en: W. HAUG-D. MIETH [ed.], *Religiöse Erfahrung, Historische Modelle in christlicher Tradition*, Múnich 1992, 65–66). Ya ORÍGENES se había ocupado de esta trilogía en *comm. in Cant. Prol.* 3,1–16 (al respecto cf. A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, From Plato to Denys*, Oxford 1981 58–59; A.-M. MALINGREY, “*Philosophia*”, *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.* [EeC 40], París 1961, 173–177; F. OHLY, *Hohelied-Studien, Grundzüge der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200* [SWGFG 1], Wiesbaden 1958 23). F. DÜNZL se ocupa del carácter pedagógico de esta trilogía en GREGORIO y sus contactos y diferencias con ORÍGENES (cf. *Braut und Bräutigam, Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* 228–231). Basándose en la división origeniana de la Filosofía, J. DANÍELOU pretende establecer una relación entre la trilogía bíblica en *Cant* de GREGORIO con la visión de las tres “voies” de la vida espiritual “*purification-illumination-union*”, lo que resulta un tanto forzado (cf. *Platonisme et Théologie Mystique, Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* 17–18.119–120).

el libro de los *Proverbios* procura, a través de la presentación de la “belleza indecible, colorida y variada” de la Sabiduría divina, mover al hombre aún inmaduro, niño, a orientarse hacia Dios, no por temor o exigencia, sino “por el deseo y anhelo de participar de sus bienes” (*epithymía kai pótho pròs tèn tòn agathôn metousían*)<sup>85</sup>. También la suspicacia del *Qohelet* ante las realidades visibles, mundanas, no es sino una forma de apartar al hombre de éstas y suscitar en su alma el “prurito de la belleza invisible- (*tèn epithymetikèn... kínesin epì tò aóraton kállos*)<sup>86</sup>. Y en el *Cantar de los Cantares*, la profundidad de los misterios a inculcar, exigen que se eche mano a “la más fuerte de las pasiones humanas”, a saber la “erótica” (*tò sphodrótaton tòn kath' hedonèn energouménon - tò erotikòn páthos*), como vínculo adecuado con la “inaccesible belleza divina”<sup>87</sup>; las disposiciones en orden a la unión íntima con Dios, que en este libro bíblico se detallan, apelan precisamente al “deseo-*epithymía*”: el “deseo-*epithymía*” de la belleza divina “media” el anhelo humano (*kállos epithymía mesiteúei tò póthô*), esto es, lo conduce y lo orienta<sup>88</sup>.

Aquí se manifiesta un rasgo original de la Teología de Gregorio, es decir de su antropología teológica, de su comprensión de Dios y de su espiritualidad. En efecto, según él, sería de esperar que el profundo “deseo-*epithymía*” del hombre declinara al alcanzar su objeto<sup>89</sup>, pero resulta que no existe un objeto adecuado para el más hondo “deseo-*epithymía*” humano, por cuanto que éste es siempre más grande<sup>90</sup>. Mas esta insacia-

<sup>85</sup> GNO VI 18–21 (*tèn sophían autô poikilos te kai polyeidôs toû aphrástou kállous*). Incluso la expectativa del amor retribuido, que se presenta en *Prov* 8,17 no es para GREGORIO sino un estímulo más del deseo de los bienes divinos (cf. GNO VI 21–22: *he gàr elpis toû antagapethênai sphodrôteron eis epithymían tòn erastèn diatíthesi*). Cf además GNO VI 39.

<sup>86</sup> GNO VI 22.

<sup>87</sup> GNO VI 26–27 (*tò aprósiton tês theías phúseos kállos*); cf. también GNO VI 28–29.

<sup>88</sup> GNO VI 23–24: en consonancia con las imágenes del texto bíblico comentado, GREGORIO se refiere aquí al encuentro con Dios hablando de “arreglos nupciales” (*gamiké tis... diaskeuê*).

<sup>89</sup> Cf. GNO V 312–313.

<sup>90</sup> Cf. GNO VI 180; 245–247; también GNO V 67; 313; VI 331–32; 186; 190; 248–249; 315–316; 355–356; 366; 369–370; 425–426; VII,I 113–116; VIII,I 65. En *Cant* 245 E. MÜHLENBERG ve claramente confirmada la “anulación” de un esquema de progreso espiritual tripartito (“die Aufhebung einer dreifach gestalteten Stufenfolge”) y sentencia: “Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß die Stufenfolge unendlich ist!” (*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* [FKDG 16], Gotinga 1966, 156–157).

bilidad, aunque no deja de tener sus aspectos negativos<sup>91</sup>, se convierte para Gregorio en algo positivo, por cuanto que es aquello que en el hombre se corresponde con la infinitud de Dios<sup>92</sup>. De hecho, el “deseo-*epithymía*” de ver la belleza divina ilimitada no tiene pausa<sup>93</sup>, porque el gozo es siempre causa de “deseo-*epithyméo*” más<sup>94</sup>, y Dios mismo se encarga de “encender” siempre nuevamente el “deseo-*epithymía*” del hombre mostrando algo mejor de sí<sup>95</sup>. Así la infinitud del “deseo-*epithymía*” humano encuentra su “objeto” adecuado, por cuanto que ambos son infinitos: ni Dios tiene límites, ni tampoco lo tiene el “deseo-*epithymía*” de Él y, por tanto, tampoco el proceso de ir a su encuentro<sup>96</sup>. Todo en Dios es deseable por la “sobrereabundancia de su belleza”<sup>97</sup> y, consecuentemente, el “deseo-*epithymía*” de Dios es insaciable, “siempre inflamado” (*ekkaíō*) por lo que aún no se ha alcanzado de esa su belleza superior<sup>98</sup>.

<sup>91</sup> Cf. GNO V 288–289; 331–332; 401; VII,I 29; 74; 79; IX 125; 197–198; 338–339; 485–486.

<sup>92</sup> En razón de la brevedad de este artículo no entro aquí en la discusión del problema del *kóros* en GREGORIO y su posible referencia polémica a ORIGENES; al respecto me permito sólo ofrecer la siguiente orientación bibliográfica: H. V. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Masimus' des Bekenners*, Einsiedeln <sup>3</sup>1988, 125.563; P. BLOWERS, “Maximus The Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of «Perpetual Progress»”, *VigChr* 46 (1992) 151–171; T. BÖHM, *Theoria-Unendlichkeit-Aufstieg, Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa* (SVigChr 35), Leiden 1996, 51–52.258–259; J. DANÍELOU, *L'êre et le temps chez Grégoire de Nysse* 110–111; R. HEINE, *Perfection in the Virtuous Life, A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis* 42–44.71–97; J. HENNESSY, *The background, sources and meaning of divine infinity in St. Gregory of Nyssa*, New York 1963, 247–248; J. MARÉCHAL, *Études sur la Psychologie des Mystiques II* (ML.P 19), Paris 1937, 109–110; E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* 173; T. SPIDLÍK, “L'eternità e il tempo, la zoé e il bíos, problema dei Padri Cappadoci”, *Aug.* 16 (1976) 115–116; N. TORCHIA, “Society and the fall of souls in Origen's De Principiis”, en: E. LIVINGSTONE (ed.), *StPatr* 18,3; Lovaina 1989, 455–462; P. ZEMP, *Die Grundlagen heilgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa* (MThS.S 38), München 1970, 192–196.

<sup>93</sup> Cf. GNO VI 321 (*tò theíon ekeíno kai aóriston kállōs - oudépoie dè hístatai tês toú ideín epithymías*); también VI 31–32; 425–426; VIII,II 58; IX 36.

<sup>94</sup> Cf. GNO VI 31–32; 158–158; 366; 369–370; VII,I 4; 116–117.

<sup>95</sup> Cf. GNO VI 62–63; 159; 321–322; 425–426; VII,I 113–114.

<sup>96</sup> Cf. GNO VI 159; VII,I 4; 116–117; también infra 13 n. 98.

<sup>97</sup> Cf. GNO VI 425–426; también VI 39–41; 106–107; 117–119; 124–127; 178–180; 245–247; 369–370; VII,I 110.

<sup>98</sup> Cf. GNO VII,I 113–114; 116–117; también GNO VI 62–63; 145; 158; 189–190; 248–249; 366;

Más aún, Gregorio piensa en una “coextensividad”<sup>99</sup>, ciertamente infinita, en una suerte de circularidad, entre el “deseo-*epithymía*”, su “objeto”, a saber Dios, y el gozo del mismo: si Dios accede al insaciable “deseo-*epithymía*” humano de encontrarlo, es porque Él mismo excede en mucho ese “deseo-*epithymía*”, de modo que quien se orienta hacia Él no deja jamás de desearlo<sup>100</sup>, y cuanto más se goza del bien verdadero, tanto más se lo “desea-*epithyméo*”, pues el placer mismo inflama ese “deseo-*epithymía*”<sup>101</sup>.

Gregorio sintetiza plásticamente estas ideas a través de una imagen, la de una fuente, por ejemplo, en un amplio y sugestivo pasaje de la *Homilía XI* de su *Cant*<sup>102</sup>. Allí, tras la introducción<sup>103</sup>, recapitula en grandes líneas el camino de crecimiento espiritual de la “Esposa” (polisémica figura que alude al hombre, a la Iglesia y la humanidad) y llega al tema de la “carrera ilimitada” del hombre hacia Dios, cuestionándose cómo es que quien pareciera haber ya alcanzado la perfección, todavía siga anhelando el encuentro con Dios<sup>104</sup>. La razón de ello, explica, reside en que aquello que todavía no se ha alcanzado de Dios es siempre “infinitamente mucho

---

425–426; VIII,II 58; IX 36; además supra 13 n. 96. R. LEYS hace, al respecto, el siguiente comentario: “Ce désir de Dieu vient de lui, non de nous. [...] En l’âme purifiée il n’est plus question de désir mais d’attrait: non plus la poussée qui monte d’en-bas mais l’attrance que descend d’en-haut” (*L’Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nyssa, Esquisse d’une Doctrine* 52–53”).

<sup>99</sup> Cf. GNO V 313. Hablando de la imagen de la *Homilía XI* del *Cant*, que a continuación consideraré, V. HARRISON destaca este pesamiento de GREGORIO comentando: “Our unending wonder evokes an unending desire to know more of God. At each stage, as this desire is fulfilled by grace, it evokes more wonder” (*Grace and Human Freedom according to St. Gregori of Nyssa* [SBEC 30], Lewiston etc. 1992, 122–123). Por su parte H. V. BALTHASAR sintetiza esta idea como “selige Einheit von höchster, sehnsüchtiger Anspannung und höchster Erfüllung aller Begierde im Akt der Anschauung Gottes” (*Kosmische Liturgie, Das Weltbild Masimus’ des Bekenners* 178).

<sup>100</sup> Cf. GNO VI 158–159; VII,I 114–116; también GNO V 67; 313.

<sup>101</sup> Cf. GNO VI 31–32; 62–63; 178–179; 247–249; 355–356; también V 125; 313; además supra 13 n. 94.

<sup>102</sup> Cf. GNO VI 321–322; también GNO VI 16; 248; 292–293; IX 337–339; PG 46,105BC. No entro aquí a considerar el detalle que, en el pasaje del *Cant* en cuestión, trata de la “fuente del Paraíso” (Gn 2,6; cf. GNO VI 321), concepto que tiene en la obra de GREGORIO sentido figurado (cf. por ejemplo GNO V 333; VII,2 92; 94; 130; IX 310–311; 489), como también en FILÓN (cf. por ejemplo *Leg.* I 28; *Poster.* 127; *Fug.* 181–182; *Somn.* II 241–242; *Opif.* 131).

<sup>103</sup> Cf. GNO VI 315–319.

<sup>104</sup> Cf. GNO VI 319–320 (*áoristos... ho drómos*).

más” que lo que cada vez se tiene de Él<sup>105</sup>, tal como lo ilustra la imagen de una fuente<sup>106</sup>. En efecto, dice Gregorio, quien se acerca a una fuente y la contempla, “admira el agua ilimitada que constantemente mana de ella”, con todo, no puede decir que ha visto toda el agua, pues en las entrañas de la tierra hay siempre más agua escondida: el agua “no cesa de manar y está siempre brotando”<sup>107</sup>. “Precisamente así” (*hoútōs*), enfatiza el Niseno, le sucede a “quien mira la belleza divina infinita”: lo que cada vez se descubre de ella, es siempre “más novedoso y más extraordinario”<sup>108</sup> y, precisamente por eso, el “deseo-*epithymía*” del hombre de encontrarse con Dios no conoce pausa, pues “siempre lo que está por descubrirse es absolutamente más magnífico y más divino que lo ya conocido” (*oudépotē dē hístatai tēs toû ideîn epithymías dià tò pántos toû theoraménou megaloprepésterón te kai theiôteron eînai tò prosdokómenon*)<sup>109</sup>.

<sup>105</sup> Cf. GNO VI 320–321 (*égno mèn gàr autòn [tòn lógon] en tois phthásasin he psychè tosoûton hóson katélaben, all' epeidè tò mépo kateilemménon apeiroplásion toû katapephthéntos estí*). GREGORIO apoya su pensamiento remitiendo a 1 Co 8,2 (cf. GNO VI 320).

<sup>106</sup> Cf. GNO VI 321–322. Comentando este pasaje de *Cant*, V. HARRISON dice: “This is an extraordinary picture of the inexhaustible abundance of divine life which we can know and in which we can participate” (*Grace and Human Freedom according to St. Gregori of Nyssa* 122). En esta imagen de la fuente –y en la del círculo (cf. GNO I 217–218)– M. ESPER ve el nexo, en el pensamiento de GREGORIO, entre infinitud de Dios e infinitud del camino de progreso del hombre hacia Él (cf. *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa* [Habelts Dissertationsdrucke, Klassische Philologie 30], Bonn 1979, 75–76; IDEM, “Der Mensch: Ein Turm - keine Ruine, Überlegungen zum Demkprinzip Gleiches zu Gleichem bei Gregor von Nyssa”, en: H. DROBNER - C. KLOCK [ed.], *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* [SVigChr 12], Leiden 1990, 98–97).

<sup>107</sup> GNO VI 321 (*thamásei mèn ho tē pegē plesiásasas tò ápeiron húdor ekeîno tò pántote autēs anombroûn te kai procheómenon - ou gàr paúetai tò húdor aei te réon kai aei toû brúein archómeon*).

<sup>108</sup> GNO VI 321 (*ho pròs tò theion ekeîno kai aóriston kállos blépon - kainóterón te kai paradoxóteron*). Atinadamente comenta V. HARRISON: “Gregory’s explanation of this image emphasises the continual newness of God’s self-disclosure” (*Grace and Human Freedom according to St. Gregori of Nyssa* 122).

<sup>109</sup> GNO 321. Con este pasaje de *Cant* se puede comparar el del final del discurso *De deitate adversus Euagrium* (= *Deit Euag*; cf. GNO IX 340–341). Allí, tras hablar de la insaciabilidad del “deseo-*epithymía*” y relacionarla con la inconmensurabilidad de Dios (cf. GNO IX 338–339), GREGORIO pasa a la imagen de un hombre sediento y, luego, a la de la fuente: describe la situación de un caminante que, en el desierto, bajo el sol de mediodía, corre peligro de deshidratarse y que al llegar a una fuente no se pone a indagar o especular, sino que procura “apagar su sed, refrescar su lengua y aplacar su deseo” (GNO IX 340). Con la referencia a *Mt* 5,6, GREGORIO cierra el discurso.



Inspirándose en la experiencia de Moisés que en el Sinaí ve “las espaldas de Dios”<sup>110</sup>, compendiará luego Gregorio toda su espiritualidad como sigue: “Quien desea ver a Dios, ve lo deseado en cuanto que constantemente lo sigue; y la contemplación de su rostro es ese incesante ir hacia Él que tiene lugar en el seguimiento del *Logos*»<sup>111</sup>.

*Obra de Don Bosco en la Patagonia Norte*  
*Laprida 1245*  
*C 1425 EKE Buenos Aires*  
*Argentina*

---

so exhortando a gozar de los bienes (dones) que manan del Espíritu Santo (Cf. GNO IX 340–341). Acerca de otros detalles de este pasaje de *Deit Euag* cf. A. CAPBOSCO, *Schönheit Gottes und des Menschen, Theologische Untersuchung des Werkes In Canticum Cantorum von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und des Guten*, Fráncfor del Meno 2000, 315–316.

<sup>110</sup> Cf. *Ex* 33,21–23. M. CORBIN dedica un “ensayo libre” a la experiencia de Moisés en el Sinaí según el “*De Vita Moysis*” de GREGORIO, cf.: “Un désir qui n’a pas de limite, Libre essai sur un passage de *La Vie de Moïses* selon saint Grégoire de Nysse”, *LTP* 55 (1999) 365–391.

<sup>111</sup> GNO VI 356: *ho ideîn tôn theôn epithymôn en tô aei autô akolouthêin horâ tôn pothoúmenon kai he toû prosôpou autoû theoría estin he ápaustos pròs autòn poreía diâ toû katópin épesthai tô lôgo katorthouméne*. Según H. DÖRRIE estamos aquí ante uno de los “núcleos” de la “mística” de GREGORIO (Kernsätze von G.s. Mystik – “Gregor III [Gregor von Nyssa]”, *RAC* XII 880). Con acierto comenta C. MACLEOD que el “progreso” espiritual no es tanto cuestión de conocimiento sino de seguimiento: “it is a progress not so much in knowledge (*gnôsis*) as in virtue (*aretê*); wath we contrive to learn of God, that he is infinite and unknowable, means that our task is simply to «follow» him or to «look to» him” (“Allegory and mysticism in Origen and Gregory of Nyssa”, *JThS* NS 22 [1971] 371–372). Cf. también F. DÜNZL, *Braut und Bräutigam, Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* 318–321.