



Check for updates

LA ESPIRITUALIDAD COMO CRECIMIENTO CONSTANTE. APORTE DE GREGORIO DE NISA

Spirituality as constant growth. Contribution of gregory of
Nyssa

Artículo de reflexión resultado de investigación¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2682>

Recibido: 27 de abril de 2017 / Aceptado: 5 de septiembre de 2017/Publicado: 15 de diciembre de 2017

*Orlando Solano Pinzón**

Resumen

El presente artículo busca dar cuenta de la forma como Gregorio de Nisa concibió la espiritualidad y de qué manera se esforzó por darle un fundamento sólido en función de promover la vida en el Espíritu, tanto de los feligreses de su diócesis como de las comunidades monásticas legadas por sus hermanos: Macrina y Basilio. El ejercicio realizado sitúa el contexto de la labor literaria de corte espiritual y mística, aborda la comprensión de la espiritualidad entendida como crecimiento constante a partir de la categoría *Epéktasis* y, en función de ella, expone los fundamentos antropológicos que la sostienen y describe los elementos centrales que le dan cuerpo.

Palabras clave

Espiritualidad; Gregorio de Nisa; Patrística.

¹ El artículo es resultado de una investigación en curso titulada: Inculcar la Teología: un ejercicio hermenéutico de apropiación. Aporte de la tradición patrística en Gregorio de Nisa. ID 00006874

* Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación Academia. Orcid.org/0000-0003-4446-626X. Correo electrónico: o.solano@javeriana.edu.co

Abstract

This article seeks to describe the way in which Gregory of Nyssa conceived spirituality and the way in which he made an effort to give it a solid foundation in order to promote life within the Holy Spirit, both to his parishioners and his inherited monastic communities: Macrina and Basilio. This exercise places the context of literary labor in a mystic and spiritual perspective, considers the comprehension of spirituality as constant growth based on the category of Epéktasis, and in it, presents the anthropological foundations that sustain and describe its central elements.

Keywords

Patristic; Gregory of Nyssa; Spirituality.

Introducción

Abordar la reflexión sobre la espiritualidad cristiana es siempre recurrente, debido a que la variedad de maneras como se manifiesta el dinamismo del Espíritu en la historia exige un discernimiento constante para poder dar debida cuenta del mismo. El presente escrito presenta, a manera de hipótesis, el esfuerzo de apropiación de la espiritualidad cristiana comprendida y vivida por Gregorio de Nisa, desde la novedad que imprime la categoría *Epéktasis* (Ἐπέκτασις), que acuñó para referirse a la vida en el espíritu, a la experiencia mística.

Para esto, en un primer momento se hará una breve nota aclaratoria con relación al concepto espiritualidad; en un segundo momento se realizará una descripción básica del contexto en el cual Gregorio escribe las obras de contenido explícitamente espiritual y místico; en un tercer momento se abordará la categoría *Epéktasis* a partir de la referencia a la Escritura en *Fil.* 3,13-14, a la antropología desde las nociones de imagen de Dios, deseo y libertad; en un cuarto momento se hará referencia a la centralidad cristológica de la espiritualidad desde las categorías seguimiento/imitación de Cristo y oración; por último se cierra con una conclusión.

Nota aclaratoria

De acuerdo con la intencionalidad del presente escrito es importante hacer una aclaración referida al término espiritualidad, debido a que en el contexto del obispo de Nisa todavía no había sido utilizado. Frente al origen de dicho término hay al menos dos versiones: la primera sostenida por Illanes, para quien el término espiritualidad “surge en el siglo V y alcanza una cierta difusión uno o dos siglos después, siendo usado para indicar la vida espiritual y, más concretamente una vida espiritual intensa” (Illanes, 1999, p. 14). La segunda sostenida por Gutiérrez para quien: “el termino espiritualidad (...) comienza

a emplearse hacia el siglo XVII (...) Todo lo referente a la perfección cristiana será llamado vida espiritual y la reflexión sobre la cuestión constituirá la teología espiritual” (Gutiérrez, 1998, p. 74).

Las dos versiones del origen del término espiritualidad difieren en las fechas, pero permiten identificar aquello que puede ser más cercano al lenguaje usado por el obispo de Nisa, en cuanto a ‘vida espiritual’, ‘vida en el Espíritu’ o ‘perfección cristiana’. En adelante, estas categorías nos servirán para identificar el significado del término espiritualidad referido al Niseno.

Contexto de los escritos de contenido espiritual y místico

Iniciar la exposición sobre la espiritualidad en Gregorio de Nisa haciendo referencia al contexto cobra gran importancia, debido a que según Gutiérrez (1998), “Toda gran espiritualidad está ligada a los grandes movimientos históricos de su época” (p. 39). El obispo de Nisa nació en Cesarea, la capital de Capadocia, aproximadamente entre los años 331 y 335, en este sentido, la realidad histórica en la que le correspondió vivir es particular, puesto que en palabras de Ramos (1992): “el siglo IV, como ninguno antes ni ninguno después, es el siglo de la búsqueda de Dios” (p. 251).

Esta constatación puede validarse en Gregorio al realizar un acercamiento a su biografía. Como señala Solano (2015), Gregorio descendía de una familia de antigua raigambre cristiana, destacada por haber sufrido la persecución por confesar la fe y cuya abuela materna, Macrina (la mayor), es reconocida como santa. Fue el cuarto entre los diez hijos de Emelia y Basilio, de los cuales tres son también reconocidos como santos: Santa Macrina (la menor), San Basilio y San Pedro de Sebaste. De estos tres hermanos, Macrina y Basilio, quienes optan por la vida monástica, tendrán una incidencia directa en el Niseno, al punto de considerarlos sus maestros.

El ideal monástico de corte anacorético se había desarrollado antes del nacimiento de Gregorio y fue fuente de inspiración para Basilio, quien es el fundador de monacato cenobítico en oriente. Esta experiencia espiritual de

consagración de la vida, que asumió el lugar del martirio como signo de identidad cristiana al terminar la persecución del imperio, estuvo muy presente en la vida de Gregorio y la compartió durante algún tiempo antes de ser consagrado obispo de Nisa. Más aún, el inicio de su producción literaria está marcado por una obra que escribe, a petición de su hermano Basilio, en la que exalta la virginidad.

Tras la muerte de Basilio, Gregorio continúa el legado dejado por su hermano y termina el comentario al libro del Génesis, además, se da a la tarea de elaborar tanto, una serie de tratados dogmáticos, en su mayoría polémicos, contra las herejías de su tiempo, como discursos, cartas, sermones y obras exegéticas que ponen en evidencia la continuidad de los principios hermenéuticos de Orígenes. La libertad de su estilo como escritor, el conocimiento de su cultura y su talante como filósofo y teólogo que para la posteridad significará, según Campenhausen (1967), el reconocimiento como el teólogo más universal de su siglo. Este tipo de obras va a caracterizar el ejercicio literario del Niseno hasta el año 385.

La experiencia vivida hasta esta fecha, permite corroborar la afirmación de Gutiérrez (1998), según la cual “en toda gran espiritualidad tenemos al inicio un nivel de experiencia. Luego una reflexión sobre esa vivencia, lo que permite proponerla al conjunto de la comunidad cristiana como un modo de seguir a Cristo” (p. 72). En efecto, en el año 386 se abre un nuevo panorama en la vida del obispo de Nisa y constituye el colofón de su trabajo literario². Las circunstancias históricas cambiaron para el Niseno debido a varios motivos, entre los cuales cabe destacar: a) el traslado de la sede del emperador con su corte a Milán, lo cual hacía que ya no tuviera injerencia en los asuntos de la corte; b) por disposición de los sínodos realizados por aquella época, los obispos quedan obligados a permanecer en sus sedes y a ocuparse exclusivamente de ellas.

Estas circunstancias le sirvieron para dedicarse más de lleno al estudio, la producción literaria y el ejercicio de su vida interior. El nuevo escenario que va desde el 386 al 394 parece conspirar para que Gregorio se recoja y centre toda su actividad en la doctrina espiritual, en función de la Iglesia de Nisa y las

² Obras como: *De instituto christiano*, *De professione Christiana*, *De perfectione*, *In Canticum canticorum* y *De Vita Moysis*, hacen parte de este período.

comunidades monásticas legadas por sus hermanos: Macrina y Basilio, según Daniélou (1941). Moreschini (2008) narra el inicio de la etapa aludida en los siguientes términos:

Gregorio a partir de aquellos años es movido más por intereses ascéticos que caracterizarán sus escritos y al parecer también su actividad práctica – queremos decir, no tanto el propio comportamiento individual que había sido desde los tiempos de la educación recibida de Macrina iniciado en los intereses y exigencias ascéticas, pero también obras concretas realizadas según los ideales monásticos -. El modo en el cual el Niseno había obrado en este campo no parece fácilmente evidente: en sus tiempos en la Capadocia el modelo que se imponía a todos era el del monaquismo organizado por Basilio: ¿en qué cosa Gregorio lo habría modificado? Parece que en aquel periodo había muerto también su mujer. Gregorio escribe también la Institución de los cristianos, una obra de neta impronta ascética, destinada a delimitar el ideal del cristiano, vale decir, la perfección monástica (p. 70)³.

Espiritualidad como crecimiento constante: *Epéktasis*

La afirmación de Gutiérrez (1998), según la cual “la búsqueda de Dios es, en verdad, el sentido definitivo de toda la espiritualidad” (p. 49), se entiende mejor cuando se dirige la mirada a la obra espiritual del obispo de Nisa, para quien la búsqueda incesante de Dios es la esencia de su forma de entender la vida en el Espíritu. Como afirma Belda (2006) en su comentario a Gregorio, “cuando el alma alcanza la unión gozosa con Dios se da cuenta de que esta alegría no hace más que aumentar su sed del creador” (p. 357).

La Escritura como fuente de vida espiritual

En la obra *De anima et resurrectione*, Gregorio (1863) señala la autoridad de la Escritura como norma y medida de todos los dogmas en los siguientes términos:

No nos está permitido afirmar lo que nos plazca. La Sagrada Escritura es, para nosotros, la norma y la medida de todos los dogmas. Aprobamos solamente aquello que podemos armonizar con la intención de estos escritos (pp. 50-51).

³ Tanto esta como las demás traducciones que vienen son nuestras.

Esta comprensión de la Escritura como norma y medida no aplica solo para los dogmas, sino también para la vida en el Espíritu, pues para Gregorio la Escritura constituye la *paideia* propiamente cristiana. Según Balderas (2007) la Sagrada Escritura es para el obispo de Nisa, “la guía de la razón (contra Eunomio 1,114), el criterio de la verdad, y supone una ventaja sobre la sabiduría de los paganos” (p. 175). Para Trevijano (1994), la Escritura en Gregorio interviene como “criterio seguro de la verdad para distinguir en las opiniones así formadas las que le son conformes y las que le son ajenas” (p. 210).

En este orden de ideas, es en relación con la Escritura que elabora su comprensión de Dios, establece correlaciones entre pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento con el ánimo de argumentar de modo orgánico y coherente frente a temas particulares, debido a que, como señala Solano (2016), “el fin de la exégesis de Gregorio no es solamente el descubrimiento de un sentido espiritual, sino desentrañar el carácter orgánico de la vida espiritual” (p. 346). Personajes como Moisés, Pablo y Juan serán sus referentes preferidos.

Origen del término *Epéktasis*

A partir del vínculo que Gregorio establece con la Escritura no es de extrañar que el origen del término *Epéktasis* surja del trabajo de interpretación de la misma, particularmente de una perícopa de la carta de San Pablo a los Filipenses:

No es que lo tenga ya conseguido o que yo sea perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero hago una cosa: olvido lo que deje atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús (Filipenses 3, 12-14).

Este pasaje va a ser determinante en la manera como Gregorio va a orientar la argumentación en la obra *De vita Moysis*, al punto de convertirse en la columna vertebral del desarrollo de la respuesta a la pregunta que le formularon: ¿En qué consiste la perfección en la virtud? O según Moreschini (2014), en el “Leit-motiv de la mística del Niseno” (p. 1574). La afirmación de Pablo per-

mite comprender el significado de la *Epéktasis* como tensión hacia adelante y hace referencia al crecimiento sin límites como característica irrenunciable de la verdadera virtud y del itinerario espiritual. La interpretación alegórica de los sucesos de la vida de Moisés, le permiten al Niseno argumentar que, a una etapa sigue siempre otra y a una ascensión sucede siempre otra en el caminar hacia Dios. En últimas, todos los elementos que entran en juego en la vida espiritual, estarán directamente relacionados, de una u otra manera, con este crecimiento sin límites al cual remite la *Epéktasis*.

A esta comprensión del crecimiento constante, sin límites, llegará también desde su manera particular de concebir la divinidad. En primer lugar, para el Niseno la particularidad de la naturaleza divina es la infinitud, que según Daniélou (1974), es asumida por Gregorio de la Escritura, pero a la cual aporta una justificación filosófica como contribución original. Y, en segundo lugar, comparte la idea según la cual, la Virtud, el Bien y Dios son equivalentes, al respecto afirma:

El Bien en sentido primero y propio, aquello cuya esencia es la Bondad, eso mismo es la Divinidad. Ésta es llamada en propiedad -y es realmente- todo aquello que implica su esencia. Puesto que ya se ha demostrado que la virtud no tiene más límite que el vicio y se ha demostrado también que en la Divinidad no cabe lo que le es contrario, se concluye consecuentemente que la naturaleza divina es infinita e ilimitada. Por tanto, quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta. En efecto, la participación en el Bien por naturaleza es completamente deseable para quienes lo conocen, y, además, el Bien es ilimitado; síguese, pues, necesariamente que el deseo de quién busca participar en él es coextensivo con aquello que es ilimitado, y no se detiene jamás (Gregorio de Nisa, 1941, I, 7).

En relación con lo anterior, de la equivalencia entre la infinitud propia de Dios y el Bien cuya esencia es la Bondad, Gregorio (1941) concluye que el Bien es igualmente infinito y, por esta razón, la perfección en la Virtud consiste en ser infinita, más aún, el ascenso del alma a Dios es infinito. Según Moreschini (2014), “El progreso infinito del alma es debido a la fe, no a la gnosis, que Gregorio considera como un obstáculo generado por la curiosidad y el orgullo” (p. 71).

Ahora bien, para Boersma (2015), el Niseno sostiene que los seres creados, especialmente inteligibles, participan en el ser de Dios por medio de la vida virtuosa, pero hay que aclarar que esta participación es en las energías de Dios, no en su naturaleza o esencia que es infinita (pp. 140-141). En efecto, para el hombre cuya particularidad es la finitud, que lo hace limitado por naturaleza, la vida espiritual consiste en el constante crecimiento interior (*Epéktasis*) sin límites, con el cual le es posible imitar la absoluta inmutabilidad divina. Más aún, como señala Mateo-Seco y Maspero (2006) “esta ascensión a Dios es un progreso ilimitado que proseguirá también en el cielo” (p. 345).

Como un argumento adicional que permite la comprensión del sentido de la *Epéktasis* en Gregorio, Spira (1989) afirma que:

la *epéktasis* paulina es interpretada por Gregorio como progreso infinito en el sentido filosófico. Las consecuencias de esta nueva concepción de la areté (la virtud) son considerables. Pues al fundamentarse en un movimiento infinito hacia el infinito, Gregorio trasciende la lógica aristotélica, que aborrece todo progreso al infinito. Esta nueva filosofía del infinito desarrollada, como ha mostrado Langerberk, contra el Dios limitado de Orígenes, ha hecho de Gregorio el inspirador de la mística europea y, por esto, uno de los padres del dinamismo progresista tan característico de nuestra civilización occidental (p. 289).

Fundamentos antropológicos

Para Gregorio, como para los demás Padres de la Iglesia, la dignidad de la persona humana radica fundamentalmente en el hecho de ser imagen y semejanza de Dios (*Gn 1, 26*), que es comunión de tres Personas. Sobre esto Gregorio (2000) afirma: “¿Pero en qué consiste, según la Iglesia, la grandeza del hombre? No en la semejanza con el cosmos, sino en el ser a imagen del creador de nuestra naturaleza” (p. 73).

Lo anterior equivale a decir que Dios ha hecho participar de todo bien a la naturaleza humana. En efecto, si la Divinidad es la plenitud de todo bien y el hombre es su imagen, por esta razón, en nosotros está toda clase de bienes, toda

virtud, toda sabiduría y todo lo mejor que se puede pensar. Sobre este particular, Gregorio (1992a) sintetiza todos los atributos divinos en el hombre con una frase bíblica, cuando cita el Génesis:

El hombre está hecho a imagen de Dios... Quien creó al hombre para que participara de sus propios bienes e introdujo en la naturaleza del mismo los principios de todos sus atributos, para que gracias a ellos el hombre orientase su deseo al correspondiente atributo divino, en modo alguno le hubiera privado del mejor y más precioso de los bienes, quiero decir del favor de su independencia y de su libertad (pp. 64-65).

El Niseno considera que el hecho de que el hombre sea imagen de Dios comporta una cierta infinitud: Dios es infinito de hecho; el hombre tiene una capacidad infinita de crecimiento en la virtud, esto es, una *Epéktasis*, una ascensión continua y nunca terminada, hacia la comunión divina. Esta particularidad del hombre de haber sido creado a imagen de Dios es condición de posibilidad para la vida en el Espíritu, más precisamente, para la vocación de intimidad con Dios.

En el pensamiento de Gregorio, al haber sido creados por Dios, el hombre es concebido como una unidad de cuerpo y alma, que está llamado a participar de la vida eterna (Gregorio de Nisa, 2012, p. 19). Además, su comprensión del hombre está íntimamente relacionada con el tema del deseo y la libertad, a tal punto que, al explorar sus obras, queda al descubierto la inseparabilidad entre la dignidad personal y la libertad humana. A continuación, se ofrece el siguiente ejemplo:

El hombre fue creado para participar de los bienes de Dios; haría falta entonces que tuviera en su naturaleza algo de con-natural al Ser del cual participa. Por ese motivo fue honrado con la vida, con la razón, con la sabiduría, con todas las prerrogativas que convienen a Dios; para que gracias a cada una de estas propiedades sintiese el deseo de llegar a aquello que a él le es común. Y porque una de las prerrogativas de la naturaleza divina es también la eternidad, se necesitaba absolutamente que la constitución de nuestra naturaleza no fuera privada de este bien, pero que ella poseyera en sí misma la inmortalidad tanto que, gracias a la eternidad en ella depositada, pudiera conocer el Trascendente y tuviera el deseo de la eternidad divina. Esto está expresado de modo claro con una palabra en la narración de la creación del hombre, cuando dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios (Gregorio de Nisa, 1992a, pp. 63-64).

Ahora bien, si el hombre es imagen de Dios, esto permite afirmar que el hombre está dotado de unos atributos que nadie le debe quitar, entre los cuales se destaca el deseo, que para el Niseno es una de las condiciones del verdadero conocimiento de Dios, debido a que solo deseándolo puede conocerse, como indica Wozniak (2006). En efecto,

el hombre, en su estructura interna marcada sumamente por la dirección hacia lo infinito (deseo), es una palabra sobre Dios. Se podría decir incluso que el hombre, en cuanto criatura que desea a Dios, es un ser teológico: en su ser refleja el sumo misterio que traspasa todo. El misterio de Dios infinito resplandece en la persona humana que, deseando, se dirige a su Creador (p. 485).

El otro atributo corresponde a la libertad que, para Gregorio, es como la corona de su ser personal. Esta libertad que tiene su fundamento en la imagen de Dios, le viene concebida en una doble dimensión: ser dueño de sí mismo (*autokrates*) y no estar sometido a un dueño, es decir, ser *a-despotos* (Mateo-Seco, 2006, p. 14). Al respecto afirma Gregorio (1992a):

¿Cómo iba el hombre a ser privado del don más hermoso y más honorable, es decir, el don de ser independiente (*a-déspotos*) y dueño de sí (*autexousios*)? En efecto, si la necesidad determinase la vida humana, en este aspecto, la imagen sería engañosa pues estaría adulterada por una semejanza con su arquetipo. ¿Cómo podría calificarse de imagen de la naturaleza soberana lo que está sometido y sujeto a ciertas necesidades? Así pues, aquello que ha sido hecho conforme en todo con la divinidad debía con toda seguridad poseer en su naturaleza la libertad (*autokrates*) y ser independiente (*a-despotos*) de forma que la participación en los bienes fuese el precio del combate librado por la virtud (pp. 63-64).

Ser dueño de sí mismo (*autokrates*) permite comprender que el hombre no está determinado y que no es una obra acabada de una vez por todas, sino que es un ser dinámico en proceso de crecimiento y que puede autodeterminarse y configurar su propia existencia siendo gestor de sí mismo al poder optar por la virtud o por el vicio. Ser independiente (*a-despotos*) posibilita que sea dueño de sí y, como imagen de la divinidad, sea lo que es y avance en el camino espiritual.

Según Spiteris (2005, p. 274), el obispo de Nisa siguiendo la tradición alejandrina representada en Clemente, utiliza el mismo vocabulario de los estoicos para hablar de la libertad y autodeterminación en el comportamiento humano. Más aún, con la expresión “padres de nosotros mismos” recoge la idea de Aristóteles de que el hombre es “padre de sus propios actos”, pero dándole un sentido más radical: se trata no sólo de la autodeterminación en el sentido de que el hombre es dueño y sujeto de sus actos porque tiene libertad de elección, sino que además se construye también a sí mismo. El “yo” no es solamente sujeto, sino también objeto de la realización moral: además de realizar actos libres, se realiza a sí mismo”.

Con relación a lo anterior, es posible afirmar que la libertad del hombre puede catalogarse verdadera solamente si está conectada a la voluntad divina, haciéndola propia. Esto implica liberarse del propio egoísmo, tener dominio de las pasiones para poder abrirse al diálogo con Dios y con los hermanos. En este sentido, ser libres ante Dios es buscar ser parecidos a Él, es pensar, obrar, actuar según Dios, lo cual permite comprender que el hombre es la libertad encarnada en cuanto que participa de la imagen de Dios y que ser siempre más libre se constituye en la verdadera vocación humana, pues “la perfección consiste en nunca parar de crecer hacia lo mejor” (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 84).

Es oportuno aclarar que la diferencia entre la libertad de Dios y la del hombre radica en que Dios es libertad y el hombre tiene libertad, que le ha sido dada a tal punto que posee el poder de la libertad propia aún ante Dios, es decir, el poder decidir si seguir el camino de Dios o el de la muerte, pues Dios mismo respeta nuestra libertad, aunque sea un don que le pertenece. Más aún, gracias a esa elección el hombre se auto-realiza, se da su propio ser, es padre de sí mismo. En este sentido, afirma Gregorio (1863):

Sería inútil e injusto para el creador de la naturaleza que impida al hombre hacer el mal sólo porque se ha equivocado. Pues el hombre es deiforme a causa de su libertad, de su independencia y de la autonomía que son características de la beatitud divina. Empujar al hombre a hacer algo en contra de su voluntad significaría eliminar en él su dignidad. Si existen hombres que libremente, con movimiento espontáneo, orientan la naturaleza humana hacia el mal, obligarlos por la fuerza a que abandonen

sus malas elecciones sería lo mismo que quitarles toda posibilidad de participar en el bien; sobre todo significaría vaciarlos de la dignidad que los hace semejantes a Dios, pues es a causa de la libertad que el hombre es igual a Dios (p. 524).

En efecto, el hombre siendo una criatura, está sujeto a todas las concupiscencias del mundo, con la posibilidad de acoger o no a Dios, lo cual dio lugar al pecado en el mundo y con ello, a que el hombre perdiera los dones que traía consigo el ser imagen de Dios. Según Gregorio (1992a, pp. 112-116), dichos dones perdidos a causa del pecado, no obstante, serían recuperados con el hombre escatológico. El verdadero hombre de la plena libertad, aquel anterior al pecado o del ser escatológico, no es una utopía, un sueño. El hombre que fue en su origen, permanece siempre y será lo que tiene que ser. Particularmente, el Hijo de Dios con la encarnación, muerte, ascensión y con la venida del Espíritu Santo nos trajo las condiciones para recuperar los dones perdidos.

Por lo anterior, el modelo verdadero y a su vez mediación para el hombre histórico es Cristo-Dios, como comienzo de salvación y edificación del hombre nuevo. Cristo ha comenzado en cada uno de nosotros el trabajo de la conversión para encontrar el camino hacia la verdadera libertad; ahora le corresponde al hombre conseguir con el ejercicio de las virtudes y la ayuda divina, con constancia y perseverancia, la promesa evangélica de la completa libertad en la comunión divina.

Como imagen de Dios, el hombre camina hacia Él a través de la práctica de las virtudes en el secreto de la libertad, que le permite vivir en la dignidad humana y le exige la relación con los demás, esto es, vivir en comunidad. Esta experiencia comunitaria la refiere Gregorio (1992a) con la Iglesia, Cuerpo de Cristo, que le ofrece al creyente un remedio contra la muerte a través de los sacramentos, particularmente el de la Eucaristía.

La posibilidad del mal está presente en el hombre como fruto de un uso inadecuado de la libertad, que lo lleva a escoger lo peor a lo mejor. En este sentido, el pecado es concebido como alienación del hombre, que en lugar de elegir en función de ser lo que es, elige lo contrario. Sobre esto afirma Gregorio: “puesto

que lo propio de la libertad es precisamente el escoger libremente lo deseado, Dios no es una causa de tus males, pues Él formó tu naturaleza independiente y sin trabas, sino tu imprudencia, que prefirió lo peor a lo mejor” (1992a, p. 67).

Cristo como centro de la vida espiritual

Como afirma Boersma (2015): “Gregorio era un teólogo siempre en búsqueda de Cristo, y aunque estaba convencido que de hecho lo había encontrado, el deseo del Niseno de ver a Cristo le impulsaba a buscar todavía más” (p. 134). Esta afirmación puede comprenderse mejor en tanto para el Niseno, un modo de conocer a Dios es serle semejante, llegar a ser su imagen y para ello no existe otro camino ni otro modelo que Aquél que es la Imagen prototípica del Dios invisible: Cristo, en quien el alma encuentra quietud y crecimiento infinito. El mismo Gregorio (1992b) lo expresa en los siguientes términos:

Él, que está sobre todo conocimiento y comprensión, que es invisible, inenarrable (Sal. 11, 8) e inefable (2 Cor. 9, 15), para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios, Él mismo, a causa de su amor al hombre, se ha hecho imagen del Dios invisible hasta el punto de hacerse igual a ti con la forma (Flp. 2, 7) que tomó, y transformarte a ti de nuevo por sí mismo conforme a la belleza del arquetipo hasta volver a ser lo que eras en el principio (p. 67).

Esta centralidad en Cristo acompaña todo el itinerario espiritual en tanto que la búsqueda de ver a Dios que motiva el proceso, solo es posible desde una unión cada vez más profunda con Cristo que se hace posible gracias a la acción del Espíritu. En efecto, afirma Boersma (2015): “Para Gregorio, las almas humanas encuentran su telos cuando en unión con Cristo se vuelven más puras, en un crecimiento cada vez mayor en la visión beatífica” (p. 134). Esta referencia a la posibilidad de la visión beatífica remite a la *Epéktasis* y, así, a un crecimiento infinito, pero dentro del proceso de vida en el Espíritu, según Boersma (2015): “sin embargo, experimentamos ya la visión de Dios en un sentido real, cuando vemos las huellas de Dios en las formas en las que trabaja en el mundo y en el reflejo de su pureza en nuestras propias vidas” (p. 138).

Seguimiento/Imitación

Después de haber hecho alusión a la centralidad de Cristo para la vida en el Espíritu, la referencia al seguimiento y la imitación de Cristo no hace más que reafirmar dicha centralidad, sobre todo cuando la verdadera realización del hombre es la cristificación, que es obra del Espíritu Santo. Por esta razón, para el Niseno hemos de procurar seguir a Cristo imitándole hasta el punto de que “nosotros mismos seamos imagen de la Imagen al reproducir en nuestros actos, como en una imitación, el hermoso prototipo como hacía Pablo, convertido en imitador de Cristo por su vida virtuosa” (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 68). Esta invitación al seguimiento la hace evidente con su interpretación de la vida de Moisés, particularmente, explicando por qué Moisés en la teofanía de la roca sólo pudo ver la espalda de Dios. Al respecto afirma:

La enseñanza que recibe Moisés, procurando ver a Dios, de la manera que esto es posible es esta: seguir a Dios a donde quiera que conduzca, en esto consiste el ver a Dios. En efecto, “su paso” significa que conduce a aquel que le sigue. No le es posible al que ignora el camino viajar con seguridad si no sigue al guía. El guía le muestra el camino precediéndole. El que sigue no se apartará del buen camino, si siempre está orientado hacia la espalda del que lo conduce (Gregorio de Nisa, 1941, II, p. 252).

La esencia de la vida en el Espíritu es el seguimiento de Dios, es decir, el seguimiento de Cristo, quien es la virtud perfecta. No hay otra forma de acercarse a Dios, de correr en el certamen divino que permanecer en Cristo, recibiendo de Él la estabilidad en la carrera y la fuerza para correr, pues según Gregorio: “quien ha alcanzado algún bien, ese ciertamente está en Cristo, el cual contiene todo bien” (1941, p. 248). Es la imitación de la naturaleza divina que exige dicho seguimiento, aquello que diviniza al hombre y, solo así, es posible vivir como amigo de Dios y ser reconocido como su servidor.

Ahora bien, Gregorio sitúa el fundamento teológico de la espiritualidad cristiana en el hecho de que el cristiano ha sido hecho partícipe del nombre de Cristo:

Los que nos unimos con Él por medio de la fe en Él, somos llamados con el nombre más elevado con que se designa la naturaleza incorruptible e inmortal; síguese necesariamente que también tenemos comunión de nombre con todas aquellas otras nociones que junto con este nombre se refieren a la naturaleza inmortal (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 34).

En relación con lo anterior, el seguimiento y la imitación pueden interpretarse como una forma de apropiar la comunión con el nombre de Cristo, al ser llamados cristianos; ya que como afirma el Niseno: “por definición, el cristianismo es imitación de Dios” (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 37). Ahora bien, conviene evocar los diferentes significados del nombre de Cristo, para poder hacernos una idea de aquello que debe imitar el cristiano. Sobre este particular afirma Gregorio:

Pablo nos dio a conocer el significado del nombre de Cristo cuando dijo que Cristo es fuerza de Dios y sabiduría de Dios; y cuando le llama paz y luz inaccesible en la que habita Dios; santificación y redención; gran sacerdote, y pascua; propiciación de las almas; esplendor de La gloria; figura de la sustancia y hacedor de los siglos; manjar y bebida espiritual, piedra y agua, fundamento de la fe; piedra angular, e imagen de Dios invisible; Dios grande, y cabeza del cuerpo de la Iglesia; primogénito de la nueva criatura primicia de los que durmieron, primogénito de entre los muertos, y primogénito entre muchos hermanos, y mediador de Dios y de los hombres; Hijo unigénito, coronado de gloria y honor, Señor de la gloria y principio de los seres. Y le llama también Él que es el principio, rey de justicia, rey de La paz; y además de esto, rey del universo, que ha recibido ilimitadamente el poder del reino (1992b, pp. 45-47).

Esta variedad de significados del nombre de Cristo, permiten comprender mejor por qué para Gregorio, es la naturaleza de las cosas la que confiere sentido y valor al nombre con el cual se designa. En este sentido, para el Niseno, no basta con llamarse cristiano, sino que es necesario serlo con una vida que se asemeje a Cristo. Los significados del nombre de Cristo son organizados por el obispo de Nisa en función de dos categorías: sabiduría y poder. Frente a los mismos, invita a imitarlos en tanto su imitación es posible a nuestra condición de creaturas; y ante aquellos que nos desbordan, la invitación es a venerarlos y adorarlos. Esta disposición hará posible que el creyente sea, según el Niseno:

Perfecto hombre de Dios como dice el Apóstol, es necesario que todos aquellos rasgos que explicitan el significado del nombre de Cristo brillen en la vida del cristiano—unos en la imitación, otros en la veneración—, sin que su integridad se encuentre disminuida por el pecado (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 49).

En la obra *Sobre la perfección* (1992b), Gregorio se detiene a explicar cada uno de los nombres, señalando cómo es posible imitarlos o dar paso a la veneración y adoración. Por la limitación de espacio no se abordarán detalladamente en el presente escrito, pues solo se señalarán algunos rasgos concretos relacionados con el seguimiento y la imitación. Dichos rasgos deben permear la vida del cristiano en cuanto a su pensamiento, su palabra y su *praxis* para evitar una doble vida. Sobre esta particular apropiación afirma el Niseno:

El lugar principal lo ocupa el pensamiento, pues el pensamiento es el comienzo de toda palabra; en segundo lugar, tras la reflexión, se encuentra la conversación, que revela con las palabras el pensamiento concebido en el alma; el tercer lugar -tras el pensamiento y la conversación-, lo ocupa la praxis, que realiza lo que ha sido pensado (1992b, p. 80).

En efecto, aquello que nos es posible seguir e imitar de la naturaleza divina es interpretado por Gregorio en las siguientes virtudes que deben hacerse presentes en el pensamiento, la palabra y la praxis del cristiano: oración, humildad, paciencia, paz, santidad, verdad, justicia, integridad, sencillez, concordia y sinceridad (Gregorio de Nisa, 1983, p. 67). Esta manera de entender la imitación, permite recuperar su sentido más profundo, pues no se trata de imitar aquello que es circunstancial o cambiante, sino aquello que siempre permanece y que da cuenta del significado del nombre de Cristo.

Como cierre del presente apartado conviene evocar sus palabras con relación a la espiritualidad entendida como seguimiento/ imitación de Cristo o como comunión con el nombre de Cristo:

En esto está situada, a mi parecer, la perfección de la vida cristiana: en estar en comunión con todos aquellos nombres en que se explicita el nombre de Cristo, en el alma, en las palabras y en los quehaceres de la vida, hasta el punto de mostrar en sí mismo la santificación perfecta-conforme al deseo de Pablo, en todo el cuerpo, en el alma, y en el espíritu- evitando continuamente todo compromiso con el mal (Gregorio de Nisa, 1992b, pp. 82-83).

Oración

El tema de la oración en Gregorio se circunscribe en la centralidad en Cristo, a quien reconoce como Maestro de oración, dado el carácter paidético que identifica su ejercicio teológico. En este sentido, su comprensión de la oración está en sintonía con los postulados presentes en los evangelios, especialmente Lucas y Mateo. Al respecto afirma Gregorio de Nisa:

La Palabra divina nos hace conocer la enseñanza de la oración y por su medio, explica a los discípulos que son dignos de ella y que con fervor buscan el conocimiento, la forma en que conviene darse amoroso a la escucha divina a través de las palabras de la oración (1983, p. 43).

A la oración, Gregorio dedica 5 homilías que son conocidas con el nombre de *Oratione Dominica*, en las cuales plasma su interpretación sobre la oración. Para el obispo de Nisa: “La oración es una conversación con Dios, y una contemplación de las cosas invisibles” (Gregorio de Nisa, 1983, p. 47). Esta definición permite comprender que la oración es ante todo una conversación familiar con Dios, que recibe su fundamento de la filiación divina. La invitación a perseverar en la oración es recurrente en sus homilías, sobre este particular afirma: “Es absolutamente necesario ser asiduos en la oración, como dice el Apóstol, después de prestar escucha a la voz divina que nos sugiere el modo con que hay que dirigir la oración al Señor” (Gregorio de Nisa, 1983, p. 43).

Además de la invitación a perseverar en la oración, evitar la charlatanería, esperar siempre en Dios, dirigirse a Dios con humildad o de la referencia a la oración de petición y de acción de gracias, Gregorio reconoce las bondades de la misma en cuanto que “La oración es defensa del pudor, freno de la ira, represión de la altivez, purificación del rencor, anulación de la envidia, destrucción de la injusticia, corrección de la maldad” (Gregorio de Nisa, 1983, p. 46).

De todas las características de la oración que en su mayoría son retomadas de los evangelios, hay que destacar que para el obispo de Nisa la oración constituye la cumbre de todas las virtudes y, es por medio de ella, que pedimos a Dios todas las demás. En este sentido es posible entender que la oración no

es un agregado de la vida espiritual, sino su condición de posibilidad, pues hace posible la vida virtuosa: “El fruto de una oración sincera es la sencillez, la caridad, la humildad, la constancia, la inocencia y muchas otras cosas parecidas” (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 121); y, por ende, la unión con Dios. En palabras de Gregorio de Nisa: “Se separa de Dios quién no se une a Él con la oración (...) De la oración nace la comunión con Dios” (1983, p. 46).

Dentro de los ejercicios que Gregorio de Nisa reconoce para avanzar en la vida espiritual o en la perfección de la virtud, además del énfasis en la necesidad de hacer el bien, la conducta recta, la abnegación, el apartamiento del mal, el esfuerzo ascético, incluye el tiempo dedicado a la oración en recogimiento interior. No en vano afirma Moreschini (2008): “La vida moral es condición para la contemplación de Dios” (p. 345). Para finalizar este apartado conviene evocar nuevamente al Niseno:

De hecho, no existe más que una custodia y medicina del alma: acordarse de Dios con fuerte deseo y entregarse siempre a buenos pensamientos. No cesemos nunca en este esfuerzo, ya comamos, ya bebamos, ya estemos descansando o haciendo alguna cosa, o hablando, de forma que todo lo que hagamos sea para gloria perfecta de Dios y no para la nuestra. Solo así nuestra vida no tendrá ninguna mancha o suciedad proveniente de las asechanzas del Maligno (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 116).

Conclusiones

Después del recorrido realizado es posible validar que la particularidad de la espiritualidad del Niseno es ser una espiritualidad de la *Epéktasis*, es decir, una espiritualidad que se entiende como un crecimiento continuo, sin fin, o como una transformación permanente en Jesucristo como resultado de seguirle/ imitarle hasta ser imagen de la Imagen.

Esta forma particular de comprender la espiritualidad al tener su fundamento en la noción de creación del hombre a imagen y semejanza del creador, permite recuperar el sentido y el telos propio de la existencia humana llamada a la comunión divina. El hombre no es un ser para la muerte, sino un ser para la vida plena que se encuentra en la comunión con Dios y la manera como el

hombre puede participar desde el crecimiento permanente. En efecto, es oportuno recalcar la importancia en este crecimiento continuo por parte de la Gracia como don del Espíritu, que además de promover el deseo al interior del hombre en función de la comunión divina, opera como libertad en el hombre, capacitándolo para decidir sobre aquello que está llamado a ser, de configurarse como imagen de la Imagen de Dios, Cristo, el Señor.

Esta vida en el Espíritu no se realiza en solitario, sino siempre referida a otros con quienes se comparte la misma vocación a la comunión divina. En este caso, la espiritualidad de la *Epéktasis* es profundamente comunitaria, en tanto es en la vida en comunidad donde se viven las virtudes y, por tanto, se hace presente a Cristo. Además, dicha vida comunitaria está siempre en construcción.

Esta espiritualidad de la *Epéktasis* es también una espiritualidad del seguimiento/imitación de Cristo, en tanto Él es el fundamento de toda espiritualidad propiamente cristiana, al ser el puente entre Dios y los hombres. En la comunión con Cristo, esto es, en el seguimiento/imitación permanente del significado del nombre de Cristo es posible para el ser humano la comunión con Dios, que es ilimitada debido a la infinitud divina.

Desde la centralidad de Cristo, en la espiritualidad de la *Epéktasis*, la oración cumple una labor importante, pues de ella se derivan no solo las diferentes virtudes que encuentran su plenitud en Cristo, sino la posibilidad de establecer una comunión con Dios. De ahí la insistencia en orar permanentemente. Esta particularidad de la centralidad en Cristo no puede entenderse como afectación a la Trinidad, pues en sintonía con la narrativa neotestamentaria, Cristo es el Camino que nos conduce al verdadero conocimiento de Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. *Más aún, quien hace posible la configuración de la creatura como imagen de la Imagen del Creador es el Espíritu.* Por tanto, la centralidad de Cristo es posibilitada por la inhabitación del Espíritu Santo en nosotros y, así, la comunión divina.

Esta manera de comprender la espiritualidad como *Epéktasis* sigue aún vigente, en tanto que sus fundamentos no son otros que los presentes en la revelación que testimonia la Escritura. Gregorio de Nisa hizo un esfuerzo por

hacer inteligible el dato revelado y permitir que los creyentes pudieran vivir a profundidad su vocación divina. Hoy las circunstancias históricas no son las mismas a las que tuvo que hacer frente el Niseno, pero la invitación a configurarse como imagen de la Imagen de Dios sigue siendo vigente y, de este modo, el legado recibido del obispo de Nisa es un aporte valioso sobre el cual estamos llamados a seguir profundizando.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Balderas Vega, G. (2007). *Jesús, cristianismo y cultura en la Antigüedad y en la Edad Media*. México: Universidad Iberoamericana.
- Belda, M. (2006). *Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de Teología Espiritual*. Madrid: Palabra.
- Boersma, H. (2015). "Becoming Human in the Face of God: Gregory of Nyssa's Unending Search for the Beatific Vision". *International Journal of Systematic Theology*, 17(2), 131–51.
- Campanha, H. V. (1967) *Los Padres de la Iglesia. I Padres Griegos*. Madrid, Cristiandad.
- Daniélou, J. (1974). *Le IV siècle Gregoire de Nysse et son milieu*. Paris: Institut Catholique.

- Grégoire de Nysse. (1941). *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Daniélou (Trad.) Paris: Du Cerf.
- Gregorio di Nissa. (1983). *La preghiera del Signore: omelie sul Padre nostro*. Caldarelli, G. (Trad.) Roma, Paoline.
- Gregorio de Nisa. (1992a). *La Gran Catequesis*. A. Velasco (Trad.) Madrid, España: Ciudad Nueva.
- Gregorio de Nisa. (1992b). *Sobre la Vocación Cristiana*. Mateo-Seco (Trad.). Madrid, España: Ciudad Nueva.
- Gregorio di Nissa. (2000). *L'Uomo*. Roma: Città Editrice.
- Gregorio de Nisa. (2012). *Homilias sobre el Eclesiastés*. Cornavaca y Peveraro (Trads.) Madrid, España: Ciudad Nueva.
- Gregorio di Nissa. (2014). *Opere dogmatiche, Testo greco a fronte*. Moreschini, Claudio, (Trad.). Milano, Bompiani.
- Gutiérrez, G. (1998). *Beber en su propio pozo (En el itinerario espiritual de un pueblo)*. Salamanca: Sígueme.
- Illanes, J. L. (1999). *Espiritualidad y Sacerdocio*. Madrid, RIALP.
- Mateo-Seco, L. F. (2006). "Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13, 11-19.
- Mateo-Seco, L.F. y Maspero, G. (2006). *Diccionario de San Gregorio de Nisa*. Burgos: Monte Carmelo.
- Moreschini, C. (2008). *I Padri Cappadoci, storia, letteratura, teología*. Roma: Città Nuova.
- Ramos Jurado, E. (1992). Paideia griega y fe cristiana en Sinesio de Cirene. *HABIS* (23), 247-261.

- Solano Pinzón, O. (2015). Inculturación de la Teología en Gregorio de Nisa: Antecedentes. *Theologica Xaveriana*, (179), 157-84.
- Solano Pinzón, O. (2016). Inculturación de la teología como ejercicio hermenéutico de apropiación: hipótesis desde el *De Vita Moysis* de Gregorio de Nisa. *Cuestiones Teológicas*, 43(100), 333-357.
- Spiteris, Y. (2005). *Salvación y pecado en la tradición oriental*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Spira, A. (1984). *Le temps d'un homme selon Aristote et Gregoire de Nyssa*. *Colloques internationaux du CNRS*. Paris: CNRS.
- Trevijano Etchevarria, R. (1994). *Patrología*. Madrid: BAC.
- Wozniak, R. (2006). El valor teológico-epistemológico del deseo humano de Dios en 'De vita Moysis' de San Gregorio de Nisa (La épithumía entre ontología, teología y espiritualidad). *Scripta theologica*, 38(2), 473-500.