

ENRIQUE M.^a BORREGO

ASPECTOS PLOTINIANOS DEL CONOCIMIENTO EN LA EXEGESIS BIBLICA DE GREGORIO DE NISA

EL PLATONISMO DE GREGORIO DE NISA

Gregorio de Nisa, como es sabido, no establece una frontera definida entre la razón y la fe, entre la reflexión filosófica y la meditación de la Sagrada Escritura, entre lo que en la tradición posterior se ha venido llamando conocimiento natural de Dios y el conocimiento dentro del ámbito de la fe. Esta cuestión es generalmente admitida, por lo que carece de especial interés una discusión sobre ello. Sin embargo, del hecho de que Gregorio no sea realmente un filósofo, no se deduce que en la exposición de su doctrina teológica no refleje determinadas corrientes filosóficas, como sucede con Orígenes o Basilio. No establece de una forma definitiva una distinción entre el razonamiento lógico acerca de Dios y la contemplación que eleva al espíritu a la presencia de lo contemplado, al amor y, en definitiva, a la unión mística. Pero ello puede obedecer a una determinada posición platonizante más que a la ausencia de toda posición filosófica.

Gregorio rechaza repetidamente, o subestima con acusaciones generales, la filosofía profana, es decir, extraña a la Sagrada Escritura. No cita casi nunca a los autores paganos, aunque está claramente imbuido de la cultura platónica y se mueve en este medio habitualmente¹. Con

¹ Cf. J. DANIELOU, *Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse*, en *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Actes du colloque de Chevetogne (22-26 Septembre 1969), édités par M. HARL, Leiden 1971, p. 3.

frecuencia piensa que la filosofía, la meditación al margen de la fe, es algo estéril para la salvación y, consecuentemente, para la verdadera sabiduría². En este sentido interpreta Ex 4,24-25, basándose en Filón de Alejandría. El hijo de Moisés, hijo de la extranjera, es el fruto de la cultura profana y por esta causa es amenazado de muerte por el ángel. La madre lo circuncida para evitar su muerte. «Es preciso —dice Gregorio— que la mujer lo apacigüe (al ángel) purificando a su hijo por la ablación del signo particular en el que se reconoce lo extranjero»³. Y especifica las impurezas de la filosofía profana, como la eternidad de la materia, la metempsicosis, el dios material de los estóicos, etc., en un análisis global bastante discutible e inexacto en el que todas las formas de pensamiento no cristiano entran en el indefinido concepto de *filosofía profana*⁴. Las supersticiones paganas son el enemigo de la verdadera religión⁵. Gregorio opone lo cristiano a lo pagano en aspectos que nos dejan hoy asombrados. En la interpretación de Ex 2,12, que relata cómo Moisés da muerte a un egipcio que maltrataba a un hebreo, el egipcio representa la incontinencia, la injusticia, el orgullo y todos los vicios de los paganos, frente a las virtudes opuestas que representan los cristianos. Existe una relación simbólica inmediata entre lo que Gregorio llama «impureza extranjera» y su idea de pecado. A veces, lo pagano en general adquiere este sentido de impureza. En ocasiones, sin embargo, Gregorio establece una distinción entre la filosofía griega y las supersticiones de los paganos. Así, incluso en algunos momentos de afirmación de la superioridad del Cristianismo reconoce que «hay algo en la cultura profana que no se debe rechazar en la formación de la virtud». La filosofía moral y la filosofía de la naturaleza, dice, pueden ayudar a los que la aman a elevarse más alto, a condición, sin embargo, de que su fruto no conserve nada de la impureza extranjera (profana)⁶. Reconoce también que los paganos «sacan ventaja sobre los cristianos en la filosofía moral, la geometría y astronomía, en la dialéctica y en las otras ciencias cultivadas por ellos... Muchos aportan y dan a la Iglesia de Dios su cultura profana». A veces parece incluso que se identifican en su mente la santidad cristiana y el ideal de sabiduría al modo platónico. Es interesante comprobar hasta qué punto pesa en Gregorio su admiración por la fi-

² Cf. *De vita Moysis*, 36; 7-38, 25 (GNO; vol. VII, I, Leiden 1964. En adelante citaré con la sigla VM).

³ VM 43, 26-44. Cf. *De anima et resurrectione*, PG 46, 113-116; *De hominis opificio*, PG 44, 232-233.

⁴ VM 44, 9-25.

⁵ VM 37, 8-12.

⁶ VM 43, 21-26. La circuncisión del hijo de Moisés es interpretada en este momento como purificación.

lososofía griega, con cuyos «tesoros» pretende «embellecer» el «Templo de la Revelación»⁷.

Todo aparenta a veces ambigüedad, aceptación y rechazo a la vez, ensamblaje no siempre ajustado entre el pensamiento pagano y el cristiano. En realidad, Gregorio de Nisa está inmerso en el mismo hecho cultural, ya con carácter irreversible, que provocó la interpretación del Platonismo en un ámbito judeo-cristiano y que nos ofrecieron pensadores como Filón de Alejandría u Orígenes. Estos escritores habían aceptado ya la validez del esquema platónico, no como un esquema posible, sino como *el* esquema del saber, hasta el punto de encontrarse ellos mismos envueltos en él. De aquí que trataran de integrar esta filosofía en las concepciones nuevas de la Revelación. Debido a las grandes dificultades de esta integración, el quehacer del pensamiento cristiano de los Padres de la Iglesia respecto a la cuestión platonismo-cristianismo fue un tema polémico desde los primeros siglos de nuestra era. El famoso prólogo al *Diálogo con Trifón*, de Justino, supone una primera confrontación entre la Filosofía y el Cristianismo. Es el primer eslabón de una cadena larga y esta confrontación va a quedar hasta hoy como tema imprescindible en una historia de la cultura occidental⁸.

LA INTUICIÓN FUNDAMENTAL DE GREGORIO DE NISA

Aunque se acepte la independencia de Gregorio de Nisa, al que no podemos encasillar en ninguna escuela neoplatónica, hoy podemos afirmar que su ideología es más platónica de lo que parece y la fuente estructural de su andamiaje lógico-metafísico no es realmente escriturística, sino filosófica. Desde luego, su teología se compone de principios metafísicos platónicos y principios de la tradición bíblica, y no siempre se ven adecuadamente armonizados entre sí en el momento de fundamentar teóricamente su antropología espiritual. Los enunciados platónicos y plotinianos se introducen en temas puntuales sin tener en cuenta la estructura total de la que forman parte y esto produce una multiplicidad de significados de los mismos términos según se utilicen en una teología metafísica o en una doctrina espiritual.

⁷ VM 68, 8-13.

⁸ Antes de Justino sólo encontramos en la literatura cristiana temas filosóficos aislados. No se puede hablar propiamente de una filosofía, aunque existe una cultura filosófica judaico-helenística que de alguna manera hace un servicio de acercamiento. Cf. ROBERT JOLY, *Christianisme et Philosophie*, en *Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973, p. 9.

Daniélou dio por sentado que Gregorio había utilizado, al menos, a Plotino⁹. Son especialmente plotinianas las ideas de Gregorio sobre el mal¹⁰, la presencia del alma en el mundo¹¹ y la *ὁμοίωσις*, sin descartar la aportación de W. Theiler, aducida por Daniélou, acerca de la existencia de otra corriente de influencias, además de la plotiniana, a través de Ammonio, y representada por Orígenes y Longino¹². Pero después de reconocer que Gregorio utiliza a Plotino para la mística, a Porfirio para la lógica y la ontología y a Jámblico para la cosmología, afirma que no es un neoplatónico, aunque conoce bien las corrientes del Neoplatonismo¹³.

Pienso que Gregorio ve en los enunciados del Platonismo los vestigios de lo que ha sido revelado. La filosofía no marca para él la frontera entre naturaleza y gracia, razón y fe; ni siquiera se establece esta frontera entre filosofía y religión; pero esto no sucede sólo a causa de la influencia lógica de Orígenes, sino por su sentir verdaderamente platónico. Pueden observarse sus frecuentes esfuerzos por encontrar en los enunciados de la fe el esclarecimiento de lo que la razón descubre en el análisis de la propia conciencia, en el que fue introducido a través de sus probables lecturas de Plotino. En ocasiones, incluso aceptando Gregorio que una doctrina determinada es recibida de los Padres y fundada en la Escritura, apela a «una enseñanza que no es una narración en forma mítica, sino que saca su *valor persuasorio* de nuestra naturaleza misma»¹⁴. Este valor persuasorio de la naturaleza parece responder a una íntima y peculiar percepción que constituye en el Niseno el hecho de conocimiento más cercano a una perspectiva experiencial. Este valor persuasorio es lo que le lleva a intentar confirmar o esclarecer las verdades de la Revelación con las ideas de la filosofía griega, no utilizada como argumento de autoridad, sino como instrumento de análisis que podríamos llamar «científico». Igualmente ilustra frecuentemente los enun-

⁹ «Ceci est définitivement établi pour le traité *De Virginitate* où l'utilisation du traité *Sur le Beau*, de Plotin, est certaine. Ce point le seul qui ait été jusqu'ici scientifiquement établi, mais d'autres recherches seraient à poursuivre» (o.c., p. 4).

¹⁰ E I, III. Daniélou piensa que, en el tema del mal, Gregorio está en la línea de Porfirio y Jámblico. Pero esta teoría se encuentra en Plotino (cf. E III, II, 16 y 17) y, sin negar este punto de vista, pienso que Gregorio pudo tener acceso directamente a ella, como vemos en tantos otros temas. Cf. E. BORREGO, *El pecado de origen en Plotino y Gregorio de Nisa*, Publicaciones de la Facultad de Teología, Granada 1991, p. 47ss.)

¹¹ E IV, VIII; *De oratione dominica*, PG 44, 1165 B-C.

¹² Cf. *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlín 1966, p. 1-45.

¹³ *Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse*, p. 6.

¹⁴ Por ejemplo, en el caso de la teoría platónica de los dos mundos; cf. *Oratio catechetica*, PG 44, 25 B-C.

ciados platónicos con sus asombrosas exégesis simbólicas del Antiguo Testamento.

PARALELISMOS

Esto sucede, por ejemplo, con la idea metafísica de «naturaleza primera» del hombre, que es νοῦς y λόγος¹⁵, o con la doctrina de la *interiorización* del alma. Igual que Plotino, afirma que, viéndose el hombre a sí mismo, «como es verdaderamente», ve a Aquel que desea¹⁶, y la idea de purificación es en ambos un «rehacer» la imagen divina en el alma¹⁷. El tema de la *δμοίωσις* culmina en la divinización del alma¹⁸. Tanto en Plotino como en Gregorio la *ἀπάθεια* no es el resultado de una mera *imitación*, sino una *participación* de la vida divina¹⁹. A partir de este punto, la doctrina de la interiorización se desarrolla con bastantes paralelismos. Para Gregorio, el hombre que se aparta del mundo sensible y se vuelve hacia sí mismo entra en contacto con el mundo de lo real, de *lo que es verdaderamente* según la ortodoxia platónica²⁰.

Será igualmente un planteamiento platónico lo que le llevará a Gregorio de Nisa a ver en la descripción mística y metafísica que Plotino hace del alma, y en la consiguiente doctrina de la impecabilidad esencial, el estado ideal del hombre anterior a la caída²¹; o le conducirá a compaginar una concepción intelectualista del pecado con la profunda experiencia de la historia bíblica. Podemos decir que la idea central de temas como la interiorización, la visión mística y la unión, se encuentra afirmada en la mayor parte de las páginas del comentario al *Cantar*.

En cuanto a las imágenes que emplea Gregorio, se puede decir que va siguiendo paso a paso a Plotino en un verdadero alarde de convergencia entre éste y la pauta bíblica. No hace falta hacer un esfuerzo imaginativo de composición para asociar símbolos como el de los ríos

¹⁵ *De hom. opificio*, PG 44, 137 B-C.

¹⁶ *De Beatitudinibus*, PG 44, 1272 B. Cf. E V, III, 7, 1ss; 9, 1-2; VI, VII, 31, 8-9.

¹⁷ *De beatitudinibus*, PG 44, 1272 A.

¹⁸ E V, III, 8, 45-50; E IV, VII, 9.

¹⁹ Compárense pasajes de Gregorio y Plotino como *De perfecta christiani forma*, PG 46, 284 D; *In Cant.* GNO VI, 90, 10-16; E I, IV, 8; III, VI, 1-5; IV, II, 25; IV, IV, 43. Su origen está posiblemente en *Teeteto*, 176 a-b (cf. E I, II, 1).

²⁰ VM 39, 1-40, 4; *De Hom. opificio*, PG 44, 137 B-C. Véase la misma tesis en Plotino, E IV, I, 1; V, III, 6, 31-35; V, III, 8, 36-37, etc.

²¹ Tema que he tratado en *El pecado de origen en Plotino y Gregorio de Nisa*, p. 46-72.

de fuego y lodo, que se remonta a Platón²², o del moho con que el tiempo recubre la bella estatua²³ o de la suciedad y oscurecimiento que le viene al alma que se entrega a las pasiones²⁴, o la imagen del lodazal²⁵ o el clavo que impide al alma elevarse a Dios²⁶. Plotino quiere volver al primitivo estado del alma (primitivo estado de la estatua) para descubrir su belleza verdadera, imagen divina; Gregorio pule el hierro emmohecido y ve en él de nuevo «el reflejo del divino sol (imagen también platónica), de manera que, embellecida el alma, se haga semejante a la belleza divina»²⁷. Plotino desarrolla en múltiples pasajes la analogía de la luz²⁸, que identifica con Dios que se comunica al alma. En *La Vida de Moisés*, la luz ilumina el alma del profeta y su inteligencia es esclarecida²⁹; la verdad es Dios y se define en términos de luz³⁰. Se encuentra tanto en el *Fedro* de Platón³¹ como en la Sagrada Escritura y su uso es universal³², pero las expresiones marcadamente plotinianas son frecuentes en el Niseno. En su comentario al *Cantar*, la analogía del espejo desarrolla el tema de la *ὁμοίωσις* en los mismos términos plotinianos usados en la analogía de la luz³³.

Pienso, pues, que Gregorio asimila a diversos niveles los variados aspectos del sentir de Plotino e intenta compaginar su bella arquitectura espiritual con el pensamiento cristiano. No lo consigue siempre sin sacrificar en ciertos pasajes, al menos a nivel expresivo, su significado verdadero. No obstante, si aceptamos como hipótesis que en la mente de Gregorio de Nisa reside una especie de intuición, convicción o creencia platónica, tal vez desaparezca el misterio de algunas contradicciones y ambivalencias en cuestiones de fondo. Es lo que sucede con los apa-

²² Cf. *Fedón*, 111 d. Platón describe el paraíso de los bienaventurados. Las alusiones de Gregorio, como las de Plotino, no siempre están interpretadas en su contexto sino con una libertad considerable, como también se hacía con la Biblia por parte de los teólogos cristianos.

²³ E I, VI, 9.

²⁴ Id. 5.

²⁵ VM 53, 1ss; *Fedón*, 111 e; *Fedro*, 246 a-d; E I, VIII, 4; IV, VII, 10.

²⁶ *Fedón*, 83 d; VM 122, 17-18.

²⁷ *De Beatitudinibus*, PG 44, 1272 B.

²⁸ Fundamentalmente en E V, III, 17.

²⁹ VM 39, 7.

³⁰ VM 39, 9.

³¹ 246; d-250, a.

³² Cf. FILÓN, *Vit. Moís.* I, 12, 66 (ed. L. Cohn, Berolini 1896-1926); JUSTINO, *Diálogo*. LIX, 2 (CACSS II); CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedag.* II, 8, 75 (GCS 12); IRENEO, *Adversus Haereses*, IV, 10, 1 (ed. crit. de A. Rousseau, París 1965-82).

³³ Cuando el alma se acerca a la Belleza divina, se conforma a ella como un espejo, mira la belleza del Arquetipo y acercándose a la luz, deviene ella misma luz (*In Cant.* GNO VI, 150, 18-19).

rentes titubeos de Gregorio ante una inevitable frontera entre conocimiento natural y conocimiento de fe, lo que es común, por otra parte, a los Padres griegos situados en un ámbito platónico anterior a la intrusión de un aristotelismo racionalista en las definiciones teológicas.

EL TEMA DEL CONOCIMIENTO

Gregorio, en la *Vida de Moisés*, aprovecha los episodios de la salida de Egipto y paso del Mar Rojo hasta llegar a la montaña, para establecer las primeras etapas de la vida espiritual. En ellas se aborda el tema del conocimiento de las cosas espirituales y, en definitiva, del conocimiento de Dios. Este es el punto en el que quiero detenerme porque refleja más que otros las raíces platónicas de la cultura del Niseno. Es, además, básico para la comprensión de su lectura. Tomo la reflexión en el momento en que Gregorio cuenta cómo, después de salir de Egipto, es decir, después de las primeras etapas de la purificación, «se es conducido» al conocimiento inefable de Dios³⁴.

Para una mentalidad no platónica, lo primero que se advierte en la lectura de este pasaje es una cierta confusión entre lo que hoy llamamos conocimiento de fe y conocimiento «de razón», pero que para Gregorio es conocimiento de Dios sin, al parecer, esta sutil distinción. Desde la perspectiva plotiniana, sólo es posible un conocimiento de Dios a través de la contemplación, la cual exige todo un proceso de purificación y lo que podríamos llamar un aprendizaje espiritual. En el entorno plotiniano, Dios no es el objeto de la mera razón. La razón sólo accede a una cierta imagen que se puede conseguir a través del conocimiento de las formas inteligibles. Recuérdense los postulados de la teología negativa. Gregorio representa esta frontera en su famosa analogía de la «tiniebla» a través de la cual Moisés tiene acceso a la «visión» de Dios³⁵ y afirma la trascendencia al modo de Plotino: La contemplación de Dios escapa incluso a la comprensión ordinaria³⁶.

³⁴ VM 82, 8-9.

³⁵ Esta analogía constituye la exégesis de Gregorio a la nube que cubre el monte Sinaí en la que Moisés entra para encontrarse con Dios y en la que permanece durante cuarenta días (cf. Ex 24,16-18).

³⁶ VM 84, 8-11.

PURIFICACIÓN Y CONOCIMIENTO

Gregorio encuentra un adecuado simbolismo para expresar el estado de purificación que exige el conocimiento de Dios, en el sonido de las trompetas que oye Moisés conforme sube a la montaña. Este elemento de la narración bíblica recibe un significado importante: «La verdadera trompeta que hiere el oído es la predicación de Dios... que hiere más los oídos en los últimos tiempos (Nuevo Testamento). La Ley y los Profetas han proclamado el Misterio de la Encarnación»³⁷. El Evangelio «es el Espíritu cuya voz ha dado un sonido más claro»³⁸. Este lenguaje suena familiar en un contexto cristiano. Apela aquí Gregorio al espíritu profético y, en definitiva, a la fuerza misma de la palabra de Dios que se encuentra en la Sagrada Escritura. Todo ello habla de alguna manera de una «gracia» peculiar, pero refleja a la vez los pasos del proceso de purificación plotiniana³⁹. La vía que conduce a este conocimiento es la *purificación*⁴⁰. «El alma que va a acceder a este conocimiento, que es el conocimiento del mundo inteligible, debe purificarse enteramente y hacer desaparecer no sólo la suciedad del cuerpo, sino la del alma...»⁴¹.

Es interesante observar cómo el Niseno interpreta que sólo Moisés oye el sonido de la trompeta, cuando parece deducirse de Ex 19,13, 16 y 19 que el pueblo entero oye este sonido, el cual le está destinado precisamente a él. Gregorio utiliza su versión para significar que no todos pueden llegar a la montaña en la que Dios se manifiesta, «porque no pueden oír la voz de lo alto»⁴². Ante tal situación, podría pensarse que Gregorio recomendaría alguna praxis purificadora en orden a conseguir acceder a la palabra divina. Sin embargo, Gregorio aconseja que el que no pueda ascender por sí mismo escuche de otros cómo se asciende, pues supone que estos otros sí «son aptos para percibir las cosas divinas»⁴³. Esto quiere decir primeramente que ha convertido este conocimiento, que parecía una experiencia de fe, ya que las trompetas simbolizan el significado de los Misterios, en un mero enunciado doctrinal

³⁷ VM 84, 21-85, 3.

³⁸ VM 85, 4-12.

³⁹ VM 83, 24-84. Cf. E I, II, 5; I, VI, 8, 21; V, III, 7, 3-4; VI, VII, 15, 12-14, etc.

⁴⁰ VM 83, 7-8.

⁴¹ VM 83, 7-12. Es su exégesis de Ex 19,10-15, «Conocimiento del mundo inteligible». *θεωρία τῶν νοητῶν*, otras veces «*θεωρία τῶν ὄντων*», es el mundo *verdadero*, el mundo *de lo que es*, conceptos platónicos que se refieren al conocimiento de Dios y que Gregorio usa en este sentido en lugar de «*θεογνωσία*».

⁴² VM 85, 16.

⁴³ VM 85, 20-86, 2.

de la Biblia, en una *información* acerca de la fe, la cual, obviamente, puede ser aprendida de otro. En segundo lugar, quiere decir que Gregorio limita el verdadero conocimiento de Dios a aquellos que, por su preparación, pueden tener la percepción de estas «cosas divinas». Pero éstas no son accesibles al pueblo cristiano en general, sino sólo al alma purificada previamente. Consiguientemente, esta gnosis estará reservada a unos pocos. Los demás⁴⁴ deberán limitarse a las enseñanzas, posiblemente prácticas, de la fe. La imagen ideal del filósofo, el hombre de la gnosis de Orígenes⁴⁵, está aquí presente de alguna forma. Moisés es el único que comprende por sí mismo los misterios y con esto Gregorio parece interpretar la institucionalización en la Iglesia de un estamento docente⁴⁶.

En principio, la solución de Gregorio habría sido que los que no fuesen aptos para la subida a la «montaña del conocimiento divino» por no haber recorrido el camino de purificación señalado a lo largo del *Exodo*⁴⁷, se preparasen a ello con una última «purificación»⁴⁸; pero el realismo parece inclinarle a sustituir este propósito de ascensión por una adecuada enseñanza impartida por «los entendidos» en la Palabra divina, como si diese por hecho irremediable que tal ascensión no es para todos. ¿Pasamos del conocimiento experiencial o incluso místico de las cosas divinas a un conocimiento de segundo orden, que puede ser transmitido por otro? Así parece. Los dos conceptos de *conocimiento* de Dios son legítimos y de ninguna manera contradictorios entre sí. Sólo que están como superpuestos y considerado uno como en un nivel superior al otro. Gregorio describe, en primer lugar, una situación espiritual, la de Moisés, cuya percepción especial indica la peculiaridad espiritual que constituye un conocimiento experiencial de Dios. En esta peculiaridad parece consistir la gnosis. En segundo lugar, refleja su pensamiento sobre el estado de conocimiento de Dios propio del «pueblo», que no asciende a la montaña, el cual «a penas puede llegar a la base»⁴⁹.

Por otra parte, Gregorio critica a los que pretenden ser maestros de la Iglesia sin una preparación adecuada, lo cual hace pensar que se refiere a maestros en Teología y a una falta de preparación teórica. Pero curiosamente, cuando se ha de esperar de su crítica una alusión

⁴⁴ Los demás son, al parecer, todo el pueblo, la gran masa que acompañaba a Moisés. Gregorio utiliza el término *πλήθος* (VM 85, 16).

⁴⁵ Cf. *De principiis* I, 1, 9, 294-298 (ed. Crouzel-Simonetti, París 1978-84).

⁴⁶ VM 85, 17-20.

⁴⁷ Gregorio hace una reseña del proceso a partir de VM 82,22ss.

⁴⁸ Cf. VM 83, 7-8; referencia a las aspersiones lustrales y lavado de las vestiduras que ordenó el Señor a Moisés (Ex 19,10-11).

⁴⁹ VM 84, 21-22.

a esta falta de conocimientos de los maestros usurpadores; alude, sin embargo, a la falta de «purificación de sus acciones pasadas» y critica igualmente que «afroitan decididamente la ascensión (de la montaña) apoyándose en la sensibilidad irracional»⁵⁰. El recurso a la «sensibilidad irracional» lleva consigo la clásica ambivalencia de Gregorio entre el esquema plotiniano del conocimiento de Dios y su esquema pastoral. En ocasiones, Gregorio deforma algún concepto platónico, como sucede con éste, y lo convierte en un concepto *ambivalente*. Quiero decir que, en este caso, además de la significación platónica de «irracionalidad», que es algo así como vulgaridad, irreflexión, ignorancia, le da una significación pecaminosa. Entonces la idea de «sensibilidad irracional» adquiere este sentido pecaminoso al mismo tiempo que excluye la capacidad intelectual, o al menos su uso; esta es la ambivalencia. En efecto, Plotino acepta y analiza el hecho del pecado y concluye que éste tiene su origen en esa forma de conocimiento que es más bien un dejarse modificar y perturbar por algo extraño al espíritu. Estos elementos extraños forman la irracionalidad, son las pasiones que forman parte de su circunstancia mundana... Por tanto, el alma, por sí misma, por su propia naturaleza, es decir, considerada libre (pura) de esa circunstancia mundana, es ajena al mal. Diríamos, pues, que es *teóricamente* impecable; sólo afirmaríamos que es de hecho impecable si viviese fuera del compuesto o si momentáneamente se encontrase, mediante la contemplación, en contacto místico con la realidad inteligible⁵¹.

En Plotino es frecuente una identificación de la irracionalidad con el pecado, en cuanto aquélla tiene un origen sensible y emocional que no conduce sino a la ofuscación e ignorancia del Bien y, consiguientemente, al error. En Gregorio esta identificación es verbalmente latente, pero igualmente clara como presupuesto teórico. En esta línea de pensamiento, la prohibición de que los animales suban a la montaña significa, dice Gregorio, «la trascendencia de la contemplación de lo inteligible respecto de todo conocimiento sensible». Es la incompatibilidad de la irracionalidad con el espíritu. Es propio de la naturaleza animal —continúa— usar sólo el conocimiento sensible. Por ello —concluye— «el que va a acceder al “conocimiento de las cosas de arriba” debe purificar antes su conducta de todo movimiento sensible y animal»⁵².

Se trata, pues, de lo sensible frente a lo inteligible en el sentido gnoseológico platónico; pero este significado se traslada a la oposición de una conducta *animal*, es decir, dominada por las pasiones incontro-

⁵⁰ VM 86, 4-8.

⁵¹ Cf. E I, 1, 9, 13-14.

⁵² Cf. VM 83, 23-84,15.

ladas, frente a una actitud espiritual o «purificada» de esta conducta. Gregorio ha *entrecruzado* también el concepto de lo inteligible en general, tan característico del mundo platónico, con lo relativo a un conocimiento de fe, que parece de alguna manera «sobrenatural». En otras palabras, ha vertido contenidos de la fe, concernientes a la vida espiritual, en las formas de expresión de la filosofía platónica y, muy especialmente, plotiniana. Si no se entiende esto, uno se preguntará si esos maestros «no preparados» carecen de ciencia o de virtud. El error va unido, al parecer, al pecado o impureza como la verdad del conocimiento a la virtud. Dejo en el aire la necesidad de revisar la posible honda penetración del «intelectualismo moral» socrático en el pensamiento cristiano neoplatónico. Pero está claro que aceptando este intelectualismo en algunos Padres griegos se salvarían prácticamente las aparentes ambivalencias que aparecen en el análisis de los textos.

También cabe la posibilidad de interpretar la *θεογνωσία* de Gregorio de Nisa unas veces como mero conocimiento de lo inteligible y otras como conocimiento propiamente místico, considerado don o gracia especial de Dios. Pero no sería fácil determinar con rigor esta alternancia semántica. Lo cierto es que Gregorio opone unas veces la *θεωρία τῶν νοητῶν* al conocimiento de los animales, con lo que deducimos que se refiere al conocimiento intelectual propio del hombre, y otras veces lo opone a la impureza moral⁵³, lo que nos impone la necesidad de volver al discurso espiritual, interpretando el conocimiento como contemplación, de alguna manera, mística.

Plotino había afirmado ya que «aunque lo que nos da el conocimiento racional de Dios son las analogías, las negaciones, el conocimiento de los seres surgidos del Bien y su jerarquía ascendente, sin embargo, «lo que nos lleva hasta él son (nuestras) purificaciones, (nuestras) virtudes, (nuestro) orden interior, el acceso a lo inteligible y el colmarse del alma de las cosas de arriba»⁵⁴. De una u otra forma, ambos escritores trasladan el conocimiento intelectual a otro plano. En Plotino se ve claramente que la fuente de esta nueva manera de conocimiento es la unión contemplativa; en Gregorio habrá una referencia a la gracia; se hablará igualmente de «elevación del alma», pero no siempre en cuanto unión a través de la contemplación. Sin embargo, en ciertos pasajes que aluden a la contemplación parece exigir como una verdadera muerte temporal de los sentidos, un cese real de su ejercicio correspondiente a ciertas características de la «quietud del alma» en Plotino⁵⁵. Su ex-

⁵³ VM 83, 12.

⁵⁴ E VI, VII, 36, 6-10.

⁵⁵ Cf. E VI, VII, 35, 42-44.

presión más clara al respecto se halla en el pasaje del sueño místico⁵⁶. Hay un momento en que éste se considera como la muerte⁵⁷. En este sueño se detiene toda la actividad del cuerpo. En tales momentos vive sólo el espíritu sin que sea turbado por sensación alguna que venga del mundo exterior. Esta importancia que adquieren en Gregorio los sentidos místicos tiene su razón precisamente en el hecho de que el Niseno sobrepasa la gnosis en cuanto mera intuición de la mente⁵⁸, de forma que el conocimiento intelectual de Dios quede como algo precedente al conocimiento adquirido mediante los sentidos espirituales. Con ello, además, Gregorio suple los límites que se impone a sí mismo en su teoría del conocimiento místico a causa de su concepción de la trascendencia divina.

Hay, pues, pasajes en la *Vida de Moisés* en los que aparentemente se conecta el conocimiento de la verdad, que es, en definitiva, conocimiento del Ser «que posee la existencia por naturaleza», con la purificación del alma, por la que se llega a la contemplación de Dios. Cuando nos hayamos purificado, dice, «el conocimiento de la verdad se manifestará por sí mismo⁵⁹. Aparentemente, la verdad está tomada aquí en su relación objetiva, pero muy bien puede interpretarse como penetración en el sentido de la Revelación, conocimiento a la luz de la fe, etc. Es sobre todo en la segunda parte de la *Vida de Moisés* donde encontramos con más claridad la concatenación lógica purificación-conocimiento de Dios. Y la pregunta surge en seguida, como surge respecto a Plotino: ¿Se puede distinguir en la exposición doctrinal de Gregorio un conocimiento peculiar de Dios, fruto de la purificación, de un conocimiento filosófico de la naturaleza divina? ¿Se trata de una filosofía o de una doctrina mística?

Tanto en Plotino como en Gregorio de Nisa, la ascensión hacia «lo inteligible» es ascensión a Dios. Ambos autores establecen igualmente la trascendencia del conocimiento de lo inteligible en general respecto al conocimiento sensible. La correlación entre el pensamiento plotiniano y el pensamiento teológico de Gregorio es a veces patente. La ruptura podría darse más bien respecto al alcance del conocimiento místico. Daniélou enfatizó esta ruptura. Intentó deshacer sutilmente la platonización del Niseno a este respecto. Tradujo «νόημα» por «état de l'âme» con lo que se trataría de abordar «l'ascension des états supérieurs» en lugar de la ascensión al pensamiento más alto o a la inteligencia más

⁵⁶ *In Cant.* GNO VI, 311, 19-313, 7.

⁵⁷ Id. 311, 19-20.

⁵⁸ Id. 313, 7.

⁵⁹ VM 40, 2.

alta del ser⁶⁰. Es así consecuente con su idea de restringir en Gregorio el alcance del conocimiento místico respecto al planteamiento plotiniano que, según él, disminuye la trascendencia de Dios. Pero frente a esta opción cabría aceptar hoy en Gregorio un platonismo mucho más profundo del que Daniélou afirmó, y se entiende que el místico cristiano defiende una teoría del conocimiento trascendente basada, lo mismo que la plotiniana, en la experiencia espiritual de Dios. Y esta experiencia constituye el gran paso, como en el famoso mito platónico de la Caverna, el paso de la antigua creencia que tomaba las sombras por realidades, al mundo de lo que es verdaderamente. El conocimiento del ser, dice Gregorio, deviene purificación de la creencia en lo que no es⁶¹.

Esta expresión tiene toda la carga de la visión platónica del mundo sensible que *no es* verdaderamente, sino que tiene sólo la apariencia de existir por sí mismo⁶². Pero es cierto también que en su contexto esta expresión «τὸ μὴ ὄν» abarca no sólo el mundo sensible, sino también todo aquello que puede ser entendido por la razón⁶³, lo cual podría suponer que en algún momento Gregorio establece un conocimiento superior al conocimiento intelectual, que sería la contemplación de Dios. Por otra parte, la verdad que podríamos llamar «natural» es también para Gregorio contemplación de Dios⁶⁴. Así pues, no se puede afirmar la existencia de una clara frontera entre una y otra forma de conocimiento; ambas formas aparecen como fruto de la purificación.

En definitiva, Gregorio se refiere a ambas formas de conocimiento, si bien, en algunos momentos expone una distinción destacando la contemplación de Dios sobre los conceptos ordinarios de la mente⁶⁵. Entiende que el ser de la metafísica plotiniana encontrado en la más laboriosa búsqueda experiencial es el mismo que Aquél a quien Moisés se acercó en la zarza y «al que se acerca hoy todo hombre que, como él, se despoja de su «envoltura terrestre» y se vuelve hacia la luz que viene de la zarza, hacia el rayo salido de las espinas, figura de la carne, que ha brillado para nosotros y que es, nos dice el Evangelio, la verdadera luz y la

⁶⁰ Grégoire de Nysse. *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*. Introduction et traduction, Paris 1955, p. 78, 156-58.

⁶¹ Es decir, de lo falso (VM 40, 3). Véase PLATÓN, *Sofista* 260 b. Gregorio utiliza el término «ὑπολήψις» con el sentido de la δόξα de la tradición filosófica.

⁶² VM 40, 11-12.

⁶³ VM 40, 15.

⁶⁴ VM 41, 1-2.

⁶⁵ τῶν συνήθων ὀνομάτων (VM 84, 7-10). Si se acepta la variante «νοημάτων» (cód. S,H,V), que es la que usa Daniélou, queda más claro aún que la contemplación está por encima «de l'activité ordinaire de l'intelligence» (*Vie de Moïse*, pp. 79, 157).

Verdad»⁶⁶. Pero existe una frontera entre una y otra forma de acceso al conocimiento de Dios, y esta frontera es trascendida en un momento dado, lo que reconoce en la segunda parte de la obra: «cuanto más llega el espíritu, en su avance, por un estudio cada vez más intenso y perfecto, a comprender lo que es el conocimiento de lo real y más se acerca a la contemplación, más comprende que la naturaleza divina es incognoscible»⁶⁷. Es el momento de haber sobrepasado el conocimiento sensible y los errores de la inteligencia. Entonces la mente va «más hacia dentro, hasta que penetra por su esfuerzo»⁶⁸ en lo invisible e incognoscible, y allí ve a Dios»⁶⁹.

No obstante lo dicho hasta aquí, es interesante observar que la especificidad de lo cristiano no llega a contradecir nunca el esquema platónico de Gregorio. En su cuerpo doctrinal se dan los plegamientos necesarios. Gregorio es un maestro en dejar caminos abiertos. Esta es otra de las causas de múltiples perplejidades para el estudioso que pretende encontrar en el Capadocio un sistema de conceptos formalmente coherentes. Para estos estudiosos, las ambivalencias y ambigüedades son insoportables y tienden a la univocidad semántica. Pero sucede que los grandes temas platónicos inciden universalmente en los Padres hasta tal punto que éstos olvidan frecuentemente su especificidad originaria. Por ello usan los términos originarios platónicos con nuevos contenidos bíblicos. Al realizarse este cambio de significación no se preocupan de sentar previamente unas «naciones» ni poseen el rigor lingüístico de nuestro tiempo. Por otra parte, Gregorio de Nisa no escribe siempre con el mismo talante filosófico; a veces su sentido pastoral le lleva por caminos conceptuales más sencillos, o bien en ciertos momentos habla más como un intérprete de la Escritura y la doctrina teológica cristiana. El problema se agrava al resultarnos casi imposible diferenciar escritos tratados filosóficamente en su totalidad de otros que, también en su totalidad, sean pastorales o exclusivamente bíblicos. Por otra parte, la integración de la filosofía en la exégesis bíblica es una práctica connatural a su modo de expresión, su cultura y sus concepciones más fundamentales. Pero en realidad, esos elementos platónicos no ofrecen ninguna dificultad para la nitidez del pensar cristiano de

⁶⁶ VM 41, 1-12.

⁶⁷ VM 86; 20-87, 1. Por otra parte esta idea tiene ya su precedente. Daniélou reconoce que Gregorio se inspira en este tema en Filón, *De post. Cain.*, 5, 14. Cf. *La vie de Moïse*, p. 81, n. 2.

⁶⁸ VM, 87, 4. Sin duda produce extrañeza que Gregorio atribuya al esfuerzo de la mente el resultado de la contemplación; este concepto forma parte de sus ambivalencias.

⁶⁹ VM 87, 5-6.

Gregorio. Más bien lo sustentan y enraízan en una estructura filosófica que el Cristianismo no tenía desarrollada, aunque subsisten diversas incompatibilidades, al parecer no todas conscientes en la mente de Gregorio. Es cosa sabida que numerosos elementos antropológicos y metafísicos que constituyen la armazón ideológica de la tradición exegética, de Filón a Gregorio, y hasta la Edad Media, están sustentadas igualmente en la estructura filosófica del Platonismo.

AUTORES DE LOS ARTICULOS:

ENRIQUE M.^a BORREGO, S.J., Doctor en Teología, Licenciado en Filosofía, Profesor de Filosofía en la Facultad de Teología de Granada. *Dirección:* Apartado 2.002. 18080 Granada.

J. SANTIAGO MADRIGAL, S.J., Licenciado en Teología (Universidad Pontificia Comillas de Madrid). *Dirección:* San Leopoldo 8, 3.º 28029 Madrid.

RICARDO FRANCO, S.J., Doctor en Teología (Universidad Gregoriana de Roma), Licenciado en Filosofía, Profesor Ordinario de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de Granada. *Dirección:* Apartado 2.002. 18080 Granada.

JOSÉ LUIS LARRABE, Doctor en Teología, Licenciado en Derecho Canónico, Profesor Ordinario de Teología Dogmática en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. *Dirección:* Parroquia Covadonga, Pl. Manuel Becerra. 28028 Madrid.

MANUEL GESTERIRA, Doctor en Teología, Licenciado en Filosofía, Profesor Ordinario de Teología Dogmática en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. *Dirección:* Zurbano 18. 28010 Madrid.

JOSÉ J. ALEMANY, S.J., Doctor en Teología (Universidad de Innsbruck), Licenciado en Filosofía y Letras, Profesor Ordinario de Teología Fundamental en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. *Dirección:* Mártires de la Ventilla 103. 28029 Madrid.