

PREPOSICIONES Y ESQUEMAS SIMBÓLICOS EN DE VITA MOYSIS DE GREGORIO DE NISA

Elisa Ferrer

Universidad Nacional de Córdoba

El autor y su obra

En el siglo IV tiene Capadocia, región de la península anatólica, su momento de esplendor en las figuras de los llamados 'Padres Capadocios': San Basilio, San Gregorio de Nacianzo y San Gregorio de Nisa. Ligados entre sí por vínculos de parentesco y de amistad -Gregorio de Nisa era hermano de Basilio y Gregorio de Nacianzo amigo de ambos- constituyeron un bloque que ejerció una profunda influencia en la vida espiritual de su tiempo¹.

San Gregorio de Nisa era el más joven de ellos y, mientras Basilio se destacó por su actuación política y su reflexión teológica, y Gregorio de Nacianzo brilló por su capacidad de orador, él se concentró sobre todo en la búsqueda teológica, en la interpretación de la Escritura, en la reflexión sobre cuestiones de carácter ascético y místico.

Gregorio de Nisa nació hacia el 335, y fue consagrado obispo de Nisa en el 371. Ocupó un lugar de especial importancia en el ámbito de la Patrística. Por un lado, porque participó del Concilio de Constantinopla, realizado en el año 381, y parece haber influido fuertemente en la redacción del Símbolo llamado "Niceno-

Constantinopolitano", que está en la base doctrinal de la teología cristiana tanto de oriente como de occidente. Por otra parte, porque él inaugura una línea mística, que será continuada luego por Dionisio el Areopagita, San Bernardo, San Buenaventura y San Juan de la Cruz, para citar sólo algunos autores.

Gregorio tuvo una abundante producción literaria, que incluye tratados teológicos, tratados ascéticos, de un tono más didáctico, sermones litúrgicos, oraciones fúnebres, elogios, obras espirituales. En muchos de sus escritos, Gregorio finaliza la interpretación de los textos de la Escritura con el tratamiento de temas relativos a la vida espiritual predominantemente ascéticos pero con importante apertura de carácter místico. Tanto la *Vida de Moisés* como las *Homilías al Cantar de los Cantares* están considerados como la culminación de la doctrina de Gregorio en este ámbito.

La *Vida de Moisés* es una obra tardía, que Gregorio escribe para responder al pedido de alguien que le había solicitado consejos relativos a la vida perfecta. Nuestro autor lo hace a través no de un tratado teórico, sino proponiendo a Moisés como modelo del hombre que aspira a la perfección.

La estructura del tratado es sencilla y, tras un prefacio, presenta dos partes fundamentales. En el prefacio Gregorio explicita el tema central de la obra, que es el de la 'epéctasis', es decir, el del progreso sin interrupción del alma hacia Dios. Toda la obra va a consistir en eso, en mostrar, a través del comentario de la vida de Moisés, cómo el ascenso hacia Dios no tiene final, y siempre a una etapa le sucede otra. En la primera parte, la *ἱστορία*, relata los hechos principales de la vida de Moisés y, después, en una segunda parte, la *θεωρία*, más extensa, interpreta esos acontecimientos según el sentido alegórico.

La *Vida de Moisés* no se presenta como un tratado exegético propiamente dicho, en tanto no comenta un libro de la Escritura de modo sistemático y acabado, sino que Gregorio elige los pasajes que va a comentar según le resulten útiles o no para cumplir con el fin que se propone.

Introducción a la cuestión

El presente trabajo parte del supuesto fundamental de la relación íntima que existe entre lenguaje y pensamiento. Las estructuras lingüísticas comportan, según éste, implicaciones no sólo gramaticales, sino también semánticas, y obligan a reflexionar sobre las razones que llevan a un determinado autor a utilizarlas, a modificar las ya existentes o a crear otras nuevas.

En los primeros siglos de nuestra era, a lo largo de todo el período de interrelación entre helenismo y cristianismo, se constata en los autores cristianos la voluntad de expresar una realidad nueva, para la cual no hay palabras. Se produce entonces un proceso de resemantización, en el cual se modifica el sentido de los términos griegos originales. Uno de los recursos lingüísticos que se utiliza es la composición de palabras y, en particular, el añadido de preposiciones a los verbos. Este mecanismo, ya empleado en el griego clásico, se acentúa en la lengua de los Padres.

En el caso de San Gregorio de Nisa, dicho fenómeno lingüístico es particularmente llamativo y frecuente. Él encontró en su cultura filosófica y, de un modo particular en Platón, el marco general del pensamiento que le permitió expresar su propia experiencia mística. Si bien tomó prestado el lenguaje propio de la filosofía, su pensamiento puramente cristiano desbordó esas formas concretas ya existentes y tuvo un fuerte impacto en el conjunto de su lenguaje, determinando modos propios de expresión, que contribuyeron a dar forma a una profunda experiencia espiritual.

Consideramos que el estudio sobre la composición de los verbos permite adentrarse en lo más hondo y característico de la semántica cristiana del S. IV en general y, de San Gregorio, en particular.

En *De Vita Moysis*, aparecen catorce verbos compuestos de preposición que son creación de Gregorio, de los cuales algunos son ἄπαξ y otros fueron utilizados también por autores posteriores y por el mismo Gregorio en otras oportunidades. Ellos son: ἀντιθεωρεῖν, ἀντιπαρεισάγειν, ἐμπιαίνειν, ἐπιδιστάζειν, ἐπιλυσσᾶν, ἐποκλάζειν, κατεμπορεύειν, προνοσεῖν, συγκαταρρεῖν, συμπεριλάμπειν,

συναναλύειν, συνδιαβαπτίζειν, ὑπερυθραίνειν, ὑποπιαίνειν².

Algunas de estas formas resultan particularmente significativas por el contexto en el que están insertas y los matices que las preposiciones les aportan; otras, en cambio, no presentan un interés especial, y es por eso que no las tendremos en cuenta en el comentario³.

Mariette Canévet, en su libro *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, afirma que la exégesis espiritual de Gregorio de Nisa se estructura en tres grandes esquemas: de división, de ascensión vertical y de interioridad. Más allá de los matices con que enriquece cada una de las imágenes que recibe de la tradición, en el tratamiento de esos símbolos, él construye un lenguaje místico⁴ que le es propio. Mientras el esquema diairético⁵ se refiere fundamentalmente a la elección de la virtud y se vincula en consecuencia con el modo de vida humana, los otros dos tienen que ver más bien con el misterio de la relación directa del alma con lo divino.

Hemos intentado estructurar el trabajo según esos grandes esquemas, que utilizamos como principio de clasificación para ordenar las formas verbales creadas por Gregorio.

Canévet ha calado hondo en el pensamiento de Gregorio. Lo que dice de esos tres esquemas no es forzado, sino que guarda profunda relación con los textos y el pensamiento de nuestro autor. Es por eso que, de entre los diferentes criterios que se podría tomar para el tratamiento de los verbos, ante alguno más estrictamente lingüístico, hemos preferido éste, más hermenéutico, que permite ordenarlos en tres grandes categorías que son expresión del núcleo del pensamiento de Gregorio. La división responde entonces no meramente a un criterio funcional de ordenación, sino también a un criterio de interpretación, que brota del texto mismo.

En cuanto al orden de presentación de esos grandes esquemas, hemos respetado el mismo de Canévet: diairético, ascensional, interioridad. En primer lugar nos hemos ocupado del diairético porque encontramos que es básico, de algún modo previo a los otros dos, que se ordenan casi como sub-esquemas dentro de aquél. Sobre la base de la oposición, la lucha y la opción, presentes en todas las instancias.

aparece en la propuesta de Gregorio una suerte de gradualidad, que tras el proceso ascensional encuentra su final en la Intimidad con Dios

Esquema diairético

El esquema diairético supone que el mundo se constituye en dos universos opuestos de bien y de mal, entre los cuales el hombre debe elegir. Este esquema de la división y de la elección predomina evidentemente en las exégesis morales y está muy ligado al tema de las virtudes.

En *De Vita Moysis* dos son los verbos que Gregorio crea con la preposición *ἀντί*: *ἀντιπαρεισάγειν* (II 63) y *ἀντιθεωρεῖν* (II 254). Si bien los dos se insertan en contextos muy diferentes, en ambos la preposición tiene un marcado valor de 'oposición', no de reciprocidad, como aparece en otros textos del mismo autor⁶, y suponen la opción entre el bien y el mal.

El primero de ellos proviene de la unión de *παρεισάγειν*. 'Introducir furtivamente', y la preposición *ἀντί*, que remarca la oposición con Dios:

"Cuando entonces alguien que se distingue por su virtud quiere llevar a una vida filosófica y libre a IOS que están esclavizados por el engaño, aquel que, como dice el Apóstol, es hábil en inventar trampas variadas contra nuestras almas, sabe bien introducir furtivamente contra la ley de Dios *-ἀντιπαρεισάγειν τῷ θεῷ νόμῳ-*, las invenciones de la mentira".

En este texto aparece expresamente planteada la oposición del mal, con sus características de engaño *-ἀπάτης-*, trampa *-μεθοδείαις-*

y esclavitud -δεδουλωμένους-, con la virtud, que supone la libertad -ἐλεύθερον-, y se inscribe por tanto en el campo moral. Nuevamente se plantea aquí la cuestión de la elección que el hombre debe hacer entre el vicio y la virtud⁷, elección que se realiza en el tironeo entre ambas 'fuerzas' al que el hombre se ve sometido.

El segundo es un compuesto del verbo θεωρεῖν, 'contemplar', 'mirar', y aparece en un contexto en el que Gregorio se explaya sobre su noción de 'seguir a Dios'⁸.

A partir de la frase bíblica "si alguien quiere venir detrás de Mí⁹", se pone de manifiesto cómo el seguimiento de Dios supone siempre ir detrás de Él, ya que quien se pone de frente al guía seguramente se apartará del camino¹⁰:

"Lo que conocemos como contrario al bien es lo que se le pone de frente -ἀντιπρόσωπον-. El mal mira en sentido contrario a la virtud. Pero la virtud no puede mirar de frente -ἀντιθεωρεῖται-, cara a cara -ἀντιπρόσωπος-, a la virtud. Entonces Moisés no mira de frente -ἀντιβλέπει- a Dios sino que lo ve desde atrás" (254).

Como hemos intentado resaltar al transcribir los términos en griego, en apenas tres líneas aparecen cuatro compuestos de ἀντί. Seguramente ἀντιθεωρεῖται ha sido formado según ἀντιβλέπειν pero en este caso le sigue casi inmediatamente ἀντιπρόσωπος. Esta 'acumulación' de términos con la misma preposición constituye un recurso retórico que busca poner especial énfasis en esta lucha entre el mal y la virtud. Y es precisamente en ese contexto en el que aparece el neologismo, utilizado también por Gregorio en otras de sus obras (*In Ecc.* 5, 406, 17 / 407, 4; *C. Eun.* 3, 7, 50, 6; *De an. et res.* 46, 56, 33). Este procedimiento contribuye a resaltar la excepcionalidad del contacto del alma con Dios respecto de la normal experiencia humana¹¹. En contra de lo habitual, en que ver a alguien supone estar de frente a él, ver a Dios significa seguirlo, a sus espaldas, sin jamás ver su rostro.

En la exégesis que Gregorio realiza de todo el episodio de

Moisés que ve a Dios estando en la roca, que de algún modo se cierra en el pasaje antes considerado, se revela con gran fuerza su originalidad, que integra las influencias que recibe de la tradición (filoniana y origeniana fundamentalmente) en el marco de su doctrina espiritual del progreso sin término hacia Dios. Moisés, que al mismo tiempo ve y no ve a Dios, es símbolo de que quien progresa hacia Dios nunca sacia su deseo de Él y, porque Él es infinito, también lo es su progreso. Por otro lado, Moisés que ve a Dios estando en la roca, τύπος de Cristo, marca también el aspecto de estabilidad y firmeza que tiene la carrera hacia Dios, ya que sólo quien está firme y seguro en Cristo puede crecer en virtud y perfección (238 ss).

Este esquema de división está en la base de los otros dos y atraviesa en realidad toda la propuesta de Gregorio, ya que, en su progreso hacia la perfección, el alma va a verse siempre tironeada entre el bien y el mal; a medida que asciende hacia su encuentro con lo divino, deberá realizar permanentes opciones, que lo alejarán o acercarán a su meta.

Esquema ascensional

Al esquema ascensional corresponde básicamente la progresión del alma en su camino hacia Dios. En este marco se distinguen dos polos, entre los cuales se produce la progresión: el ámbito de lo alto, de lo celestial, de lo divino (que podríamos llamar el del ἀνά), y el de lo terrenal, el de aquí abajo (el del κατό).

En Il 286, en un pasaje en el que Gregorio critica el modo de vivir de los sacerdotes mundanos¹², introduce tres verbos de su creación; dos de ellos son compuestos del verbo παίνω, engordar, y son traducidos en las versiones consultadas exactamente con el mismo valor que la forma simple; ἐμπαίνειν y ὑποπαίνειν; el tercero es ὑπερυθραίνειν

compuesto de la preposición ὑπό y del verbo ἐρυθραίνω, enrojecer, teñir de rojo.

Después de subrayar la austeridad que debe caracterizar exteriormente la vida del verdadero sacerdote (285), Gregorio critica a los sacerdotes que 'engordan', ἐμπιαίνόμενοι, con opulentas comidas, de quienes con justicia se podría decir, con palabras evangélicas, "viendo el fruto, no reconozco por el fruto el árbol sacerdotal":

"Uno es el fruto del sacerdocio, otro éste: aquél era la mortificación, éste es el goce; aquél no estaba alimentado del rocío terrestre -οὐκ ἀπὸ γηίνης ἰκμάδος ὑπεπιαίνετο-, sobre éste fluyen muchos arroyos de placeres de abajo -κάτωθεν-, por los cuales en esta hora el fruto de la vida se colorea/tiñe de rojo ὑπερυθραίνεται--" (286)

No queremos detenernos demasiado en el primero de los verbos mencionados, ἐμπιαίνειν, ya que no aparece en todos los manuscritos y, evidentemente, ya ofreció dificultades en la antigüedad; simplemente destacar que la preposición ἐν, como sucede también en algunos textos del *De Virginitate* del mismo autor¹³, estaría subrayando la inmersión en el mal, en este caso del sacerdote, en la superficialidad de los placeres de la tierra.

En los otros dos verbos, la preposición ὑπό, que resulta muy difícil traducir al castellano, ubica a ambos en la imagen central de la obra, la del ascenso, con sus dos polos representados por la oposición ἀνά-κάτω. La creación de los compuestos refuerza esa oposición básica arriba-abajo, cielo-tierra, y se ve reforzada en el texto por diversos términos que tienen que ver con el ámbito de lo terrenal: γηίνης, κάτωθεν

Uno de los pasajes más significativos de *De Vita Moysis*, en el que aparecen dos nuevas formas verbales compuestas, y que se

inscribe claramente en el esquema de la ascensión es el que transcribimos a continuación:

243. "Pero la carrera -δρόμος-, en otro sentido es estabilidad -στάσις-. En efecto 'Te estableceré', dicen, 'sobre la roca'. Esto es la más paradójica -παραδοξότατον- de todas las cosas, cómo estabilidad y movimiento -κίνησις- sean la misma cosa. Pues normalmente quien avanza -ἀνιών- no se detiene, y quien está detenido no avanza. Aquí, en cambio, se avanza -ἀναβήναι- por el hecho mismo de estar detenido -ἐστάναι-. Esto quiere decir que cuanto más alguien permanece fijo e inquebrantable en el bien, más avanza en la carrera -δρόμον- de la virtud. En efecto, el que es inseguro y vacilante en el fundamento de sus pensamientos y no tiene una posición firme en el bien... dudando, ἐπιδισταζών, e inseguro en sus concepciones sobre la naturaleza de las cosas, ¿cómo podría avanzar -ἀναδράμοι- hacia la cima de la virtud? 244. Como los que marchan subiendo -ἀνάβητες- una duna de arena, aunque hagan grandes pasos, se cansan sin resultado, al hundirse -συγκαταρροῦσης- siempre sus pies hacia abajo κάτω-, en la arena, de modo que ejecutan un movimiento, pero no hay ningún progreso de ese movimiento. Si alguien, en cambio..., ha afirmado (sus pies) sobre la roca (la roca es Cristo, la perfecta virtud), cuanto más firme e inmóvil está en el bien, según el consejo de Pablo, tanto más rápido termina su carrera; sirviéndose de la estabilidad como de un ala -πτερῶ-, y volviendo alado -πτερούμενος- el corazón en su viaje hacia arriba -ἄνω- por su firmeza en el bien. Así, al mostrarle el lugar a Moisés, lo empuja a la carrera, y prometiéndole la estabilidad sobre la roca, le muestra el modo de correr aquella carrera divina".

Mucho es lo que puede comentarse de este pasaje. En primer lugar, el oxímoron estabilidad-movimiento, expresamente presentado por Gregorio como *παραδοξότατον*. Como lo hace en otras oportunidades, el autor utiliza este mecanismo no como un mero recurso literario, sino para expresar lo inexpresable, como modo de transmitir una experiencia de carácter espiritual, místico para algunos, que no puede ser traducida en conceptos y necesita, por tanto, de un lenguaje simbólico.

Gregorio marca la diferencia entre el movimiento de quien está fundado sobre Cristo, y en ese sentido es estabilidad por su participación en la realidad divina, y el movimiento de quien, sin fundamento sólido, se queda en lo sensible y lo aparente, simbolizado en la arena¹⁴, y no produce progreso real.

Este procedimiento, denominado por Daniélou (1964:275ss) *coincidentia oppositorum*, de ligar términos contradictorios como dos perspectivas de una misma realidad, aparece también en otros textos de Gregorio, en los que el oxímoron es utilizado como medio para la expresión de una realidad que supera lo natural. Algunas de esas imágenes son tomadas por Gregorio de autores anteriores, como por ejemplo de Filón la 'sobria embriaguez' -*νηφάλιος μέθη*-, o la 'tiniebla luminosa' -*γνόφος λαμπρός*-, y otros son creación suya, como aquí *στάσις-κίνησις*, y en las *Homilias sobre el Cantar* 'vigilia - sueño', *ἐγρήγορσις-ὕπνος*, o la imagen del pozo de agua viva, que asocia el agua durmiente con el agua corriente.

En los tres casos aparece el término *παράδοξος*. Y es esa realidad paradójica, que se sale de la experiencia ordinaria y lleva al plano de lo sobrenatural, a la que Gregorio parece apuntar a través de imágenes tan fuertes y precisas; imágenes que no son meros procedimientos literarios, sino que pretenden mostrar mejor esa realidad.

Aunque no aparezca explícitamente el término, todo el pasaje nos ubica en el ámbito de la 'epéctasis', tesis fundamental de la obra. La

originalidad de Gregorio se ve precisamente en que, manteniendo la interpretación que ya se había hecho del mismo pasaje¹⁵ la inscribe en la perspectiva general de su discurso, que propone ese 'tender' ininterrumpido del hombre hacia Dios. Esa tensión del alma hacia Dios no es simplemente movimiento, sino que también supone progreso. Un progreso que se da siempre 'hacia arriba', hacia las realidades de lo alto. Esta idea aparece con mucha fuerza en el pasaje considerado, como lo señala la abundante presencia de términos compuestos con la preposición *ἀνά*: *ἀνιών*, *ἀναβῆναι*, *ἀναδράμοι*, *ἀνάντες*, *ἄνω*

La idea de ascensión se ve reforzada también por la imagen del vuelo, de origen platónico¹⁶, que contribuye a mostrar el camino del alma hacia Dios por el impulso de la virtud.

Se aclara así la aparente contradicción de estabilidad y movimiento, presentada aquí en el plano espiritual. La estabilidad está dada por el afirmarse del alma en Cristo y su participación de la realidad divina; el movimiento, por la distancia que siempre la separa de la infinitud de la misma y la mueve eternamente a dirigirse hacia ella. La estabilidad implica, paradójicamente, una continuidad en el crecimiento en el bien.

Si bien, sin duda, pueden entenderse estas imágenes desde la perspectiva de una exégesis estrictamente moral, en tanto muestran la opción que el hombre debe hacer por uno u otro movimiento, el que lo empuja al mundo de la apariencia y lo ilusorio, y el que, afirmado sobre Cristo, permite un progreso verdadero por la virtud, en este caso nos parece que plantean más bien la ascensión espiritual, en un plano que supera el anterior, que se ubica en el camino que conduce al encuentro con lo divino. Las imágenes que aparecen (la carrera y el ala) combinan en este caso la idea del ascenso y la del movimiento y son símbolo claro de la epéctasis. El vuelo y el ascenso permiten al alma adentrarse en lo divino, y la paradoja marca precisamente la salida del ámbito de lo natural y el hundimiento en la realidad de Dios.

En ese contexto ascensional, en el lado opuesto podríamos decir, surgen los nuevos términos: *ἐπιδιτάζειν*, que expresa precisamente la duda, la vacilación, la inconsistencia que no permite

avanzar, frente a la solidez de la roca; **συγκαταρρεῖν**, que indica el derrumbe que arrastra a quien no se apoyó en Cristo. La preposición **σύν**, que tiene una presencia importante en otros textos de Gregorio para indicar unión y comunidad, aparece aquí en un contexto de un valor negativo. Refuerza en el verbo, en este caso, la perspectiva totalizante del alma que, entera, de un modo absoluto, se pierde en el mal.

Dentro del mismo ámbito del ascenso, y ya al final de la obra, puede ubicarse otro neologismo **κατεμπορεύειν** (320), formado con el verbo **ἐμπορεύειν**, 'negociar, comerciar', y la preposición **κατά**.

"Allí está realmente la perfección, en no abandonar la vida de pecado por temor al castigo a la manera de los esclavos, ni en hacer el bien con la esperanza de la recompensa, negociando/comerciendo **-κατεμπορευομένου-** con la vida virtuosa en una mentalidad interesada y calculadora".

Ubicada en el penúltimo párrafo, esta creación de Gregorio vuelve a instalarnos en el plano del simbolismo ascensional, esta vez en el polo negativo, en el ámbito del **κατά**. Resulta verdaderamente difícil precisar en la traducción el sentido de la preposición¹⁷ que refuerza el sentido terrenal, de lo de abajo, pero en griego es fuerte, sobre todo en el marco general de la obra.

Frente al rechazo del 'negociar' con la virtud, Gregorio plantea cuál es la verdadera perfección: llegar a ser amigo **-Φίλον-** de Dios, estableciendo así la premisa del amor, clave para entender toda su doctrina espiritual.

En las etapas culminantes de este proceso ascensional, el alma, que ha ido progresando en el camino de la virtud que la acerca a Dios, puede tomar contacto con Él y penetrar en su interioridad.

Esquema de interioridad/intimidad

Al esquema de la intimidad corresponde el tema de la inhabitación de Dios en el alma y de la entrada del alma en los misterios divinos. Las imágenes que tienen que ver con estos símbolos aparecen en los grados ya elevados de la vida espiritual en los que el alma, ya purificada de las pasiones, está lista para contemplar la realidad de lo divino.

Después de haber explicado el tabernáculo como figura del templo espiritual, Gregorio muestra en la vestimenta sacerdotal la figura del hombre espiritual. Su exégesis, señala Daniélou, es aquí original y se aparta de la de Filón, que es todavía cosmológica. En la descripción de esa vestimenta, aparece un nuevo neologismo, **συμπεριλάμπειν** (|| 196), surgido del verbo **περιλάμπειν**, 'brillar entre, iluminar': "el oro que brilla entre estos colores, junto con ellos **-συμπεριλάμπων-** representa el tesoro escondido en una vida así (de virtudes)".

Gregorio se está refiriendo precisamente a 'una vida de virtudes'; en ese contexto, nos parece que la preposición **σύν**, cuyo valor hemos querido reflejar al traducir 'junto con ellos', hace referencia a la doctrina de la conexión de las virtudes, de fuerte presencia en el *De Virginitate*, y está reforzando la idea de que el brillo total resulta precisamente de la unión de los brillos parciales de cada una de las virtudes¹⁸.

Sin embargo, y teniendo en cuenta que muchos años separan aquella primera obra de Gregorio y ésta otra, que propone una doctrina mucho más madura y acabada, nos parece significativo que el neologismo surja precisamente aplicado al oro, que tiene un valor simbólico particular.

Según explica Canévet (1983: 326), el reflejo del oro deviene símbolo de la semejanza del alma con lo divino, y se ubica en el esquema simbólico de la interioridad y de la unión. Forma parte de aquellos símbolos que, lejos del esquema diairético, de sus combates y sus divisiones, nos introducen en la morada de Dios.

Efectivamente, cuando se llega a la descripción de la vestimenta sacerdotal, que está dentro de la Tienda, ha habido ya todo un proceso de interiorización, representado por el camino de Moisés, que ha

ingresado al santuario de la 'theognosía' y ha vivido su encuentro con Dios en la tiniebla, lejos de toda exterioridad y apariencia.

El resplandor del oro, la vida divina en el alma, supone todo un camino de aproximación y un proceso que permite al hombre ir asemejándose progresivamente a Dios.

Conclusión

Hemos partido de la premisa del estrecho vínculo que existe entre lenguaje y pensamiento, que lleva a considerar el uso que el autor hace del lenguaje desde una perspectiva no estrictamente lingüística, sino buscando entender aquello que el autor quiso significar a través de determinados procedimientos de la lengua.

A partir del análisis de los textos considerados, puede afirmarse que en el caso de Gregorio hay un uso claramente retórico del lenguaje, en perfecta consonancia con la tradición griega, sofística y filosófica: nuestro autor quiere transmitir una experiencia e invitar al lector a que también él la viva. Por eso el lenguaje es sometido a un trabajo expresivo para que mueva al otro, para representar en el texto algo de aquello, de lo vivido.

Este fenómeno del surgimiento de formas verbales nuevas, si bien seguramente en muchos casos se da arbitrariamente y no guarda relación ninguna con el contenido, en muchos otros, como los que hemos considerado, aparece como un recurso retórico que busca expresar algo del pensamiento y la experiencia de Gregorio.

Una experiencia que está caracterizada básicamente por la división, en tanto exige una opción permanente entre dos polos antagónicos; una experiencia que es camino que, avanzando siempre hacia arriba, penetra gradualmente en la interioridad de lo divino. Fruto de esa experiencia, de la intención de transmitirla, es el surgimiento de esos verbos, que no buscan más que hacer presente de un modo más claro la realidad.

En la base de estos neologismos, se reconoce cierta simbología básica, que es expresión de lo más hondo del pensamiento de Gregorio. De modo que este problema aparentemente gramatical o lingüístico,

que aparece con tanta riqueza, no responde a una elección arbitraria, sino que guarda estrecha relación con ciertos símbolos arquetípicos, que tienen que ver con las imágenes de la división, del ascenso, de la interioridad.

NOTAS

¹ Véase la introducción de Simonetti en Gregorio di Nissa 1984: IXss.

² A medida que, a lo largo del trabajo, se vaya realizando el análisis de cada uno de estos verbos, se realizará la traducción correspondiente.

³ Gregorio crea en esta obra otros dos verbos compuestos con la preposición **σύν**, que, aunque no aparecen en contextos particularmente significativos y por ello no son tratados en el cuerpo del trabajo, merecen al menos una mención, por el valor que en ellos tiene la preposición. Ellos son: **συναναλύειν** (II 202) y **συνδιαβαπτίζειν** 9).

En el primer caso, Gregorio se refiere a las Tablas de la Ley, que se quiebran al chocar con dureza de los pecadores: "La clase de pecado fue la idolatría. Los ídólatras habían esculpido la imagen de un becerro, que, una vez destruida por Moisés, fue disuelta completamente, **συνανελύθη**, en agua que se hizo beber a quienes habían pecado".

En el segundo caso, Gregorio, al comienzo de la obra, se refiere al valor de la educación, que protege al joven en medio de los vaivenes de su ambiente, como la canasta protegió a Moisés: "La experiencia nos enseña también esto: que la inestabilidad y el cambio constante de los negocios rechazan lejos de sí a quienes no están inmersos por completo, **συνδιαβαπτιζόμενους**, en las ilusiones humanas, como considerando una carga inútil a quienes les son molestos por su virtud".

En ambos casos, la preposición agrega a la forma del verbo simple, **ἀναλύειν**, 'disolver, deshacer', y **διαβαπτίζειν** 'sumergir', una perspectiva de totalidad. En **συναναλύειν**, significa la destrucción absoluta del mal, en **συνδιαβαπτίζειν** indica nuevamente la conexión en sentido negativo, un sumergirse absolutamente, en comunidad total con lo terrenal.

⁴ Sin entrar en polémica sobre el alcance de la palabra 'místico', sobre lo cual no existe ningún consenso entre los autores, Canévet pretende simplemente decir que a través del manejo de los símbolos Gregorio busca traducir un cierto orden interior de realidad, en el cual el alma se percibe a ella misma como el lugar de una presencia divina directa y particular.

⁵ Canévet utiliza el término *diaïrétique* (de διαίρεσις división, distribución), que traducimos como 'diairético', precisamente para designar ese esquema de división, específicamente en dos.

⁶ Por ejemplo en las *Homilias al Cantar IX*, GNO 6, en un pasaje caracterizado por la cantidad de verbos compuestos con ἀντί, que marcan en este caso la reciprocidad del amor del Esposo y la Iglesia.

⁷ Este problema tiene una fuerte presencia en *De Virginitate*, la primera obra de Gregorio.

⁸ Como señala Daniélou, esta noción de 'seguir a Dios', ἑπείθεαι θεῷ es pitagórica y llega a Gregorio seguramente a través de Filón (*Migr.*, 131). El mismo pasaje comentado de la misma manera aparece en PG 44, 1025 D-1028 A.

⁹ Esta frase guarda una estrecha relación y es directamente vinculada con la de 'seguir a Dios'.

¹⁰ Cabe recordar que el momento máximo de encuentro de Moisés con Dios se da en la peña, desde la cual aquél ve 'la espalda de Dios'.

¹¹ Seguimos para el comentario de este pasaje fundamentalmente el análisis de Simonetti 1984:329.

¹² Una crítica similar de la vida de los sacerdotes mundanos se encuentra en Gregorio de Nacianzo, -PG 36, 488 A..

¹³ *de Nisa*, en Actas del XVIII SNEC, Mar del Plata, 2004.

¹⁴ Sobre la arena como símbolo de la vanidad de la vida dominada por lo sensible y las pasiones, ver también *Eccl.* 290.

¹⁵ Como señala Simonetti (1984:327) el apelativo 'piedra' dado a Cristo había sido propuesto por Pablo (*Ep. Cor.* 10, 4) y utilizado por Ireneo y Orígenes como τύπος de Cristo al interpretar este texto.

¹⁶ El tema del vuelo del alma es de origen platónico y remonta a la famosa imagen de las alas del alma de *Phaedr.* 246b-d.

¹⁷ De hecho las tres versiones consultadas traducen la forma simple del verbo.

¹⁸ Este concepto, propio de los estoicos y de origen platónico, según el cual las virtudes son inseparables entre ellas y ninguna virtud en sí es completa y perfecta aparece repetidamente en *De Virginitate*. Véase por ejemplo la interpretación que Gregorio realiza de la parábola de la dracma perdida, la de la red, o la imagen del estanque (en esos contextos, todos vinculados con la doctrina de la conexión de las virtudes, aparecen cuatro verbos creados por Gregorio con la preposición σύν). Véase al respecto FERRER Elisa, *Neologismos verbales en 'De Virginitate' de Gregorio de Nisa*, en Actas del XVIII SNEC, Mar del Plata, 2004.

BIBLIOGRAFÍA

CANÉVET Mariette. (1983) *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*. Paris, Études Augustiniennes.

DANIÉLOU, Jean. (1944) *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Paris, Ed. Montaigne.

GRÉGOIRE DE NYSSE. (1968) *La Vie de Moïse ou Traite de la Perfection en Matière de Vertu*. 3^a ed. Paris, Sources Chirétiennes, Les Éditions du Cerf.

GREGORIO DE NISA. (1993) *Sobre la vida de Moisés*. Madrid, Ed. Ciudad Nueva.

GREGORIO DI NISSA. (1984) *La Vita di Mosè*. 1^a ed. Italia, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore.

GREGORY OF NYSSA. (1978) *The life of Moses*, New York, Paulist Press.

KÜHNER-GERTH. (1976) *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, Zweiter Teil: Satzlehre, Hannover (en especial en el tercer capítulo, el apartado II. "Lehre von den Präpositionen")

LAMPE, G. W. H. (1961) *A patristic greek lexicon*, Oxford University Press.

LIDDELL-SCOTT-JONES (1982) *A Greek-English Lexicon* Oxford.

THESAURUS LINGUAE GRAECAE. Soporte informático, versión 1993.