

GRACIA COMO LIBERTAD SEGÚN GREGORIO DE NISA *COMCANT*¹

Si bien el *Cantar de los Cantares* es un libro de difícil comprensión² -la discusión de su presencia en el Canon bíblico lo demuestra-³, el interés por estudiarlo es enorme a lo largo de la historia del pensamiento desde aquel momento en que se descubrió el amor de Jahvé para con Su pueblo en esta Poesía⁴ -descubrimiento relevante en cuanto produjo aquellos comentarios y estudios multifacéticos⁵, que alcanzan su momento cumbre en la Encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI⁶. A la luz del desarrollo complejo de la temática del *Cantar de los Cantares* el objetivo del presente estudio resulta modesto, ya que tan sólo intenta desentrañar un problema en un comentario de un autor: la realidad de la gracia en el *Comentario al Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa⁷. Este estudio, sin embargo, se

¹ Con gratitud dedico este estudio a monseñor Antonio Moreno por habernos hecho comprender que en el Antiguo Testamento late el Nuevo, -maestro sabio e insistente quien nos permitió descubrir aquel "fuego", que devora a Elías en su celo por Jahveh (Si 48, 1-11), y que también arde en los personajes del *Cantar de los Cantares*, si bien esta obra enigmática no apareció en la malla curricular de la Facultad de Teología de aquel entonces.

² J. LUZARRAGA, "Poesía. Cantar de los Cantares. Sendas del amor", *Nueva Biblia Española*, Estella (Navarra) 2005(= Sendas); L. ALONSO SCHOKEL, *El Cantar de los Cantares o la dignidad del amor*, Estella 1993.

³ J. LUZARRAGA, "El Cantar de los Cantares en el Canon bíblico", *Gregorianum* 83 (2002)5-63(= Canon).

⁴ Iniciado por Filón de Alejandría se encuentran interpretaciones alegóricas en la exégesis rabínica, hasta que Hipólito de Roma escribe el primer comentario cristiano. La idea común respecto a los primeros siglos patrísticos es que el *Cantar* fue interpretado por el cristianismo en la línea inaugurada por el judaísmo, es decir, simbólicamente. R. Aquibar habla "del día más feliz" de la historia cuando se comprendió el *Cantar de los Cantares* a la luz de la relación de alianza de Jahvé con su pueblo Israel. - R. Aquibar (110-135), de tendencias teosóficas, quizás por su mayor rigor intelectual se salvó de las extravagancias de otros coetáneos suyos (jHag 2,7b, bHag I 4b-15^a), desacreditado por el rabinismo oficial. Cf. J. LUZARRAGA, Canon, 17. n.61.- Estos intentos alcanzan su punto culminante, sobre todo a partir de Orígenes en 240 y sus homilías, traducidas por Jerónimo -383. Estos dos textos han marcado con su sello, decididamente la tradición cristiana, el texto mismo, que fue reinterpretado sin fin. Pero hay que distinguir mejor en lo que se refiere a su recepción en la liturgia-bautismo y catequesis, - himnología-Odas de Salomón, literatura etiope, siríaco y las interpretaciones epistolares-Jerónimo. Cf. J.-P. SONNET, "Figures (anciennes et nouvelles) du lecteur' Du Cantique des Cantiques au Livre entier", *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991) 75-86.

⁵ Es iluminador el amplio panorama que esboza el estudio de J. LUZARRAGA., Canon, 36-62, sobre todo, a partir de la exégesis cristiana. Cf. B. McCONVERY, "Hippolytus Commentary on the Song of Songs and John 20. Intertextual Reading in Early Christianity", *Irish Theological Quarterly* 71(2006) 211-222; A. MEIS, "El tiempo de la Iglesia según Hipólito", en *Estudios Patrísticos*, Santiago de Chile, 1982, 51-75; A. MEIS, "El amor por excelencia: Esbozo de espiritualidad en Orígenes según su 'Comentario al Cantar de los Cantares'" *Cuadernos Monásticos* 30 (1995) 27-48; A. MEIS, "Teología patrística y pastoral según 'El comentario al Cantar de los Cantares' de Orígenes y 'De Doctrina Christiana' de Agustín", *Teología y Vida* 36(1995) 31-50; A. MEIS, "Significado teológico de la frase 'El conocimiento se convierte en amor'. (De an et res. PG 46, 96.37) de Gregorio de Nisa y su recepción por Guillermo de Saint Thierry, *Teología y Vida* 43 (2003) 285-302.

⁶ Cf. P. IDE, "La distinction entre éros et agapé dans *Deus caritas est*" de Benoit XVI", *Nouvelle Revue Théologique* 128 (2006) 353-369. Son llamativos los usos del *Cantar de los Cantares* en momentos claves de obras de gran densidad dogmática sistemática: cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam Theologiam*, OPERA OMNIA XXXVII/2, 460, 81- 461, 2: quod est pertransire aliquid contemplatione dupliciter: vel quantum ad vim contemplativam, et sic neque transcendere neque aequare possumus angelos in hac vita, quamvis per lumen divinum elevemur supra facultatem nostrae naturae, vel quantum ad obiectum contemplationis, et sic, quia quod quaerimus, super omnia est, ipsos etiam angelos contemplando transimus, sicut in CANTICO dicitur: "Paululum cum pertransissem eos, inveni, quem diligit anima mea"; cf. A. MEIS, "El Misterio de la Alteridad en Alberto Magno *Super Dionysii Mysticam Theologiam*" *Teología y Vida* 47 (2006) 541-574. Llama la atención, el recurso que Buenaventura hace al *Cantar de los Cantares* 3,6; 6,9; 8,5 cf. BUENAVENTURA, *Itinerarium* IV, 4: estos textos resaltan aquella índole profundamente kenótica, la que ya Gregorio de Nisa había destacado, y que tal vez resulta lo más nuclear de la conformidad esponsal de la Iglesia con Cristo. cf. A. MEIS, "El Misterio de la Alteridad en el *Breviloquium* de Buenaventura", *Antonianum* (Italia) 81 (2006) 463-507.

⁷ H. LANGENBECK, *Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum*, Leiden 1960, GNO VI; FABRICIUS C., "A Concordance to Gregory of Nyssa". Goteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis 1989 (Studia Graeca et latina Gothoburgensis, 50) 12, III S. 31 Mikrofiche: A. MEIS, "Das Paradox des Menschen im Canticum um-Kommentar Gregors von Nisa und bei Orígenes", en W.A. BIENERT (ed), *Origeniana Septima*, Leiden 1999, 469-496.

encuentra con dificultades metodológicas notorias, que trasforman la sencillez del objetivo en una empresa aventurada, de largo aliento⁸. Emerge, pues, la complejidad de un texto extenso, de múltiples influencias, aportadas por una gran variedad de fuentes clásicas, bíblicas y patrísticas, a las cuales la edición crítica facilita un acceso adecuado⁹. A su vez se devela progresivamente una fascinación indescriptible de los contornos faciales de la gracia en el rostro de Cristo, junto con el derroche permanente de donación y recepción, que pone de manifiesto una articulación dramática de la libertad, en cuanto autoposición a partir de otro¹⁰.

De este modo, se intuye el eje central de la comprensión gregoriana de la realidad de la gracia, que se sintetiza en la gracia como libertad. ¿Significa esto que la libertad humana condiciona la recepción de la gracia o la libertad de Dios anula la recepción voluntaria de la gracia? Tal dilema lleva a preguntar: ¿gracia y libertad se excluyen, aunque se admita una interiorización de un modelo imitable, o se incluyen, es decir, una existe en la otra, como lo acredita el fenómeno del amor humano, a cuya explicación se dedica el Niseno con especial ahínco, cuando avanza en su interpretación del *Cantar de los Cantares*? En efecto, cabe investigar en qué medida Gregorio de Nisa comprende “la gracia como libertad”. Para esto el estudio se basa en el uso de los términos *χάρις προαίρεσις ελευθερία* y *αὐτξοῦσιον* que como tales configuran la realidad de la gracia en esta obra cumbre del Niseno¹¹.

⁸ Existen estudios tanto respecto de la libertad: R. LEYS, *L'image de Dieu chez Gregoire de Nysse. Esquisse d'une Doctrine* (Museum Lessianum, Section théologique, 49) Brusseles Paris 1951, 97-119; como de la gracia: V. E. F. HARRISON, *Grace and human freedom according to St. Gregory of Nyssa*, New York 1992, pero hace falta afinar conceptos y estructuras, sobre todo con ayuda de F. MANN, *Lexicon Gregorianum*, Leiden, Boston, Köln, 1999, etc. -De hecho, el presente estudio pretende sólo exponer una visión sintética de los resultados de una íntesa investigación, que se proyecta hacia un perfeccionamiento futuro.

⁹ Una visión adecuada de síntesis ofrece R. A. NORRIS, “The Soul Takes Flight: Gregory of Nyssa and the Son of Songs”, *Angelic Theological Review* 80 (1998) 517-52. -Cf. H. Urs von BALTHASAR, *Presence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse*, Paris 1988. F. DUNZEL, *Braut und Braütigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993, 419 pp. M. CANEVÉT., “Gregoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et connaissance de Dieu” (*Etudes Augustiniennes*), Paris 1983; A. CAPBOSCQ, “Schönheit Gottes und des Menschen” (*Regensburger Studien zur Theologie*, 55). *Theologische Untersuchungen des Werkes In Canticum Canticorum von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und des Guten*, Regensburg 2000, 365 pp. A. CAPBOSCQ, “El bien siempre mayor y sobreabundante (In Cant, 174, 16) Aproximación al nexo entre belleza, bondad y verdad en el pensamiento teológico de Gregorio de Nisa In Cant. Or v-IX” (*Anales de la Facultad de Teología*) Santiago 1992, pp. 130; P. MELONI, “Il profumo de l'Immortalité. L'interpretazione patriótica di Canticum 1,3” (*Verba Seniorum N.S.* 7) Roma 1975, 406 pp; A.M., PELLETIER “Lectures du Cantique des Cantiques. De l'enigme du sens aux figures du lecteur” (*Analecta Biblica*, 121) Roma 1989, 227-280; H. de LUBAC, “Histoire et esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origene” (*Theologie*, 16) Paris 1950; M. HARL, “References philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans ses Orationes in In canticum canticorum”, en *ERMENEYEMATA*, FS fur Hadwig Horner zum 60. Geburtstag. H. Eisenberg (hrs) Heidelberg 1990, 117-131.

¹⁰ A. BONATO, “La conoscenza mistica nelle *Omellie sul Canticum* di Gregorio di Nissa”, *Teologia* 1(2005) 49-74; M. CANEVÉT, “La perception de la presence de Dieu. A propos d'une presence la XI. Homelie sur le Cantique des Cantiques”, en Ch. KANNENGISSER, u.o (Eds) *EPEKTASIS, Mélange patristiques offerts au Cardinal Jean Danielou*, Paris 1972, 443-454; A. MEIS, Cf. “La paradoja del hombre, según Gregorio de Nisa”, *Teología* (Buenos Aires) 31(1994) 27- 48; “Die Verborgtheit Gottes in den Kommentaren zum Hohenlied in Gregor von Nyssa und Dionysius Areopagita”, *Ephemeridis Theologicae Lovainenses*, 77 (2001) 73-107.- A. MEIS, “El ‘Rostro de su gracia’. Acercamiento al nexo entre el amor y el Espíritu Santo en la obra de Guillermo de Saint Thierry”, *Veritas* 9 (2001) 29-50.

¹¹ El texto, conservado en su original griego, se cita según la edición crítica de W. JAEGER, GNO VI (=ComCt). Cf. GREGOR VON NYSSA, *Der Versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1984, 12-26; F. DUNZEL, *Gregor von Nyssa In Canticum Canticorum Homiliae zum Hohenlied* 3 vols. (Fontes Christiani 16,1) Freiburg-Basel-Wien-Barcelona-Roma-New York 1994.-Cf. A. MEIS, A. CASTELLANO, J.F., PINILLA, *El dinamismo del encuentro entre Dios y el hombre en los comentarios al Cantar de los Cantares de Orígenes, Gregorio de Nisa y Juan de la Cruz*, Ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2000, 245 pp.

I. LA DONACIÓN DE DIOS Y LA RECEPCIÓN HUMANA VOLUNTARIA

En la primera parte del *ComCant* las referencias a la χάρις configuran un movimiento significativo, que desde la H 1 hasta la H 4, pasa por diversos momentos decisivos, que se tornan fundantes para la primera aproximación a la realidad de la gracia como donación de Dios, infinitamente libre y acogida por la voluntaria recepción del ser creado, situado en el mundo y la historia. Debido a la anticipación de Dios por Cristo en el Espíritu, esta donación se gesta desde una plenitud siempre mayor hacia un primer culmen de unión, tenuemente esbozado, pero perfecto de la libertad divina con la humana.

1. La donación de Dios por Cristo en el Espíritu

Cuando Gregorio se refiere en la H 1 a la χάρις, evocándola como proveniente de la voluntad infinitamente libre de Dios, la entreteje, en profundidad, con la libertad humana finita. Esta, por su parte, se encuentra impulsada por el deseo ilimitado por Dios, originado en la πρώτο χάρις □ pero siempre necesitado de una mediación.

a. Dios Infinito capacita al ser humano para la gracia

Cuando Gregorio evoca la gracia por primera vez, la explica en relación con el versículo *Cant* 1, 2, como ubicada en el corazón puro, de donde,

*mana leche divina con que el alma alimenta atrayéndose gracia en proporción a su fe*¹².

El don de Dios se compara aquí con la “leche”, es decir, una realidad nutritiva, indispensable para la vida humana, pero infundida desde afuera en el corazón puro, es decir, preparado para esta donación divina. Poder congénito de la divinidad, que se entrega para provecho del hombre. Llama la atención que Gregorio subraye el “cada uno”. Dios alimenta la vida χαριζόμενος de cada uno en la medida correspondiente: Dios se da a cada uno. Emerge así una tendencia hacia la índole personal y de rostro, que caracteriza la donación de Dios desde sus inicios.

Pero no sólo Dios individualiza su donación, también el hombre responde con una actitud personal, libre y activa, pues la recibe “atrayéndose” la gracia. Pero no se trata de una simple actitud humana, una capacidad natural pura, pues acota Gregorio: en “proporción de su fe”, es decir, no solo el cada uno individualiza la donación de Dios, sino en proporción de su actitud creyente. De tal modo que el Niseno concluye: *Por el ejercicio de la libertad, cada uno a su manera es buen olor de Cristo*¹³. Esta conclusión remonta a una descripción más nítida de la gracia, cuando el autor constata:

*Quiere decir que es la misma sabiduría, la misma justicia, la misma verdad, por no decir todas las virtudes. Dice que el perfume de sus unguentos da alegría χάρις-incomparable si la relacionamos con los aromas que conocemos*¹⁴.

¹² H 1 (GNO VI) 33,14.

¹³ H 1(GNO VI) 35,19.

¹⁴ H 1 (GNO VI) 36,10.

La gracia expresa, sin duda, la índole incomparable de lo que es Dios mismo en cuanto *αὐτο-σοφία*, *αὐτο-δικαιοσύνη* y *αὐτο-ἀλήθεια*. Pero resulta llamativo que tal índole incomparable de la gracia se proyecta a partir de lo delimitado, concretamente, por la libre opción del hombre, a la cual se une la libertad infinita de Dios, ya que *cada uno a su manera es buen olor de Cristo*. Con esto se articula una concreción de la gracia de Dios a través de Cristo.

b. El deseo, originado en la protogracia

Siguiendo la secuencia del texto bíblico “¡que me bese con el beso de su boca!”, Gregorio explica la petición de la esposa y su deseo por las “primicias del Espíritu”:

Ahora pide que, por iluminación del Verbo, merezca recibir su beso. Habiéndolo conseguido y adentrado por el pensamiento en los secretos interiores, no sólo desea andar por los atrios del bien; suspira por las primicias del Espíritu. Su gracia- πρώτης χάριτης -, como ojos nuevos, la han hecho digna de escrutar las profundidades de Dios, y en el santuario del paraíso, como dice el gran Pablo: vio lo que no alcanza al ojo, y oyó palabras que no es posible expresar¹⁵.

Gregorio describe una primera experiencia profunda de gracia, que le despierta un deseo profundo-*ἐπιθυμία* por más. Es llamativo que la mención del paraíso no se refiere al origen, sino a la meta escatológica, atestiguando el desplazamiento neotestamentario. Resalta también la relación de la gracia con el Espíritu Santo. Las dimensiones cristológica y pneumatológica confluyen luego en la mediación histórica concreta, a la cual baja después de su deseo por el *ἀδύτοῦν*

c. La mediación de la gracia de Dios

Gregorio presta mucha atención al hecho concreto de la mediación en su dimensión histórica, que emerge de su comprensión de la economía, puesta de relieve en el orden de los hechos, pero ligada a personas concretas:

Lo que decimos a continuación manifiesta el orden eclesial. Los primeros que fueron instruidos en gracia, vieron al Verbo y le siguieron, no le tuvieron para ellos en exclusiva¹⁶.

La persona del Verbo encarnado emerge como figura mediadora, donde hay una cierta priorización de los discípulos “instruidos” y de su “seguimiento”. Pero es decisivo que ellos se muestren de inmediato abiertos a otros, es decir, no pretenden guardar la gracia recibida en forma exclusiva, sino que la comunican, pues:

Han transmitido la gracia a los sucesores. Por eso dicen las doncellas a la esposa que es la primera en estar llena de bienes y digna de conocer los misterios ocultos¹⁷.

¹⁵ H 1 (GNO VI) 40,9.

¹⁶ H 1 (GNO VI) 40, 15.

¹⁷ H 1 (GNO VI) 40, 17.

La prioridad del don recibido y transmitido establece, según Gregorio, una prioridad no solo de plenitud, sino también de dignidad, es decir, para comunicar los conocimientos, en lo que se refiere a los misterios ocultos. Lo expuesto por el texto, sin duda ofrece un panorama complejo de la donación de Dios por Cristo en el Espíritu; no solo despierta admiración, sino también gratitud y alabanza, como lo verbaliza la conclusión de la H 1:

*la gracia del señor nuestro Jesucristo esté con vosotros, y a él sea dada gloria por los siglos, Amén*¹⁸.

Esta conclusión no sólo cierra la presente H 1, sino también abre la indagación de la homilía siguiente.

En síntesis, cabe apreciar un primer acercamiento a la gracia como libertad, centrado en la H 1 en una perspectiva desde Dios mismo, sin que la capacidad receptiva libre del hombre pase desapercibida. Esta emerge, con fuerza, a partir de una notoria inversión de la mirada, que será la mirada desde el hombre y su voluntaria recepción ante la gracia como amor incondicional de Dios.

2. La voluntaria recepción del amor incondicional de Dios

En la H 2 se produce un cambio brusco de enfoque desde la donación de Dios hacia la capacidad del ser humano para su autodeterminación, don por cierto y condición de posibilidad para el progreso, pero expuesto a la pérdida del amor de Dios y su recuperación por la gracia iluminadora del bautismo.

a. El don hegemonikon, fuente de progreso

Cuando Gregorio describe la belleza de los capiteles establece una significativa interrelación explícita entre gracia y libertad, diciendo:

*las bases de los dogmas que no se pueden cambiar, la belleza de capiteles, símbolos de la gracia en las facultades más importantes del alma ἡγεμονικόν-, las fuentes de purificación*¹⁹.

Constata Gregorio la belleza de los capiteles para establecer la comparación con las "facultades superiores" del alma entre las más importantes, el don de la libertad, en cuanto autodeterminación hegemónica, por ser fuente de purificación. El autor descubre a partir de este don la diversificación de los que acogen la gracia como amor de Dios, que se presenta bajo la metáfora del "vino":

*Rectamente comienza la maestra a dar explicaciones a las almas que buscan el bien. Por cuanto van aprovechando tienen ya su alma preparada. Son prontas y diligentes para seguir con la preferencia de gracia que viene del amor de Dios y no otras razones que metafóricamente llamamos vino*²⁰.

¹⁸ H 1 (GNO VI) 42.8.

¹⁹ H 2 (GNO VI) 45. 2.

²⁰ H 2 (GNO VI) 46.4.

Resulta significativa la proximidad semántica entre gracia y amor, proximidad que el Niseno luego explora en sus diversas facetas como amor de Dios a los pecadores:

b. El amor de Dios a los pecadores

Gregorio advierte la relevancia del amor para entender la donación gratuita de Dios y su recepción voluntaria afectada por el pecado que desvía y hiere pero no destruye el libre albedrío:

En este sentido me parece coincidir con lo que dice el gran Pablo en la carta a los romanos: “El amor que Dios nos tiene se muestra porque siendo nosotros pecadores, negros, su gracia nos ha transformado en luz resplandeciente y en amabilidad. De noche, con las tinieblas, todas las cosas son oscuras, aun las que son claras por naturaleza. Cuando llega la luz, no queda en ellas rastro de tinieblas. Así sucede al alma que pasa del error a la verdad. La forma tenebrosa de su vida se cambia en gracia de repente, fulgurante”²¹.

La oscuridad, efecto del pecado es transformada por la gracia en luz radiante. Esto significa un paso del error a la verdad y una claridad recuperada, de tal modo que no es el Creador el culpable de la negrura, sino el hombre mismo, pues *No culpen al creador de lo que es propia negrura; entiendan que cada cual se forja su destino*²². Pero el hombre no tiene su destino totalmente en sus propias manos, sino es la gracia de Dios la que ilumina su mente para la decisión acertada de la libertad.

c. La gracia iluminadora de la libertad humana

Para Gregorio, sin duda no se trata del ser humano puramente natural, sino del bautizado, quien desea progresar hacia una mayor plenitud, siendo por esencia “alma desposada” que recibe la gracia, lo cual significa una llamativa elevación, en la cual coinciden receptividad y actividad:

*El alma desposada con Dios es llevada a hombros, es decir, va sobre el cuerpo, no es pisoteada por la carne. Al oír la palabra lampante pensamos en la gracia iluminadora del bautismo, que nos hace niños*²³.

Gregorio ahonda esta verdad a partir de una mirada a la creación del hombre y el don del *αὐτεξούσιον* recibido en este momento, pues este don le hace capaz de elegir rectamente el camino trazado, pues:

*“Todo lo hizo él”. Sin él no se hizo nada de cuanto existe”-Jn 1,3. Dios muy bien hizo todas las cosas, todo lo hizo sabiamente. Por eso hizo al hombre partícipe de su gracia en conformidad con la naturaleza racional αὐτεξούσιον -. Le hizo capaz de hallar lo que a Dios le agrada por el ejercicio de nuestras facultades. No se trata de obligarnos al bien contra nuestra voluntad, es rectamente elegido en uno de nuestro libre albedrío*²⁴.

²¹ H 2 (GNO VI) 48.13.

²² H 2 (GNO VI) 50.8.

²³ H 2 (GNO VI) 52.18.

²⁴ H 2 (GNO VI) 55.4.7.15.

El don de la libertad, sin duda, capacita para un ejercicio digno de lo más propio del ser humano y sus riesgos, pues *lógicamente, como dice el apóstol, en la libertad está la raíz del mal. El que se atiende a lo que viene de Dios es nuestro hermano. En cambio, aquel que libremente se negó a participar del bien, dio comienzo al mal y se convirtió en padre de la mentira. Se declaró enemigo de todo lo que libremente hecho nos conduce al bien*²⁵. No cabe duda de que Gregorio toma muy en serio la libertad cuando trata de profundizar la recepción voluntaria de la gracia bautismal, sobre todo en relación con la tentación, ya que *cuando después nos llegó la ocasión y tentación de apartarnos del bien que había en la misma naturaleza humana, el poder elegir cosas opuestas la partió en dos creando en ella misma raíces de amistad y enemistad*²⁶. De ahí la urgencia de la exhortación de Gregorio:

*Oigamos lo que dicen los amigos: Tú, oh alma, que de negra has pasado a ser hermosa, si quieres que la gracia y ornato de tu rostro figure mucho, ni sigas las huellas de tus antepasados*²⁷.

Recuerda a la esposa la importancia del cambio realizado en su ser que compromete toda su conducta en forma decisiva.

En síntesis, la recepción voluntaria de la gracia de parte del ser humano pecador y agraciado por el bautismo es abordada por Gregorio en sus detalles más precisos. Arroja así a la luz una singular acentuación de la libertad humana, por una significativa compenetración de la realidad del hombre por la de Dios, a la vez que esta se aventura hacia una plenitud cada vez mayor con Dios.

3. Hacia una plenitud mayor

El crecimiento hacia una plenitud mayor está concebido para el Israel “liberado”²⁸, coronado por los carismas y en continuo crecimiento en lo que se refiere a la gracia sobreeminente venidera.

a. La corona de los carismas

Al interpretar *Cant* 1,11 Gregorio identifica el “collar” del texto bíblico con la “corona de los carismas”, pues:

*De él se dice en los Proverbios: Corona graciosa son para tu cabeza y un collar para tu cuello*²⁹.

Esta referencia a los carismas los entiende el Niseno como una significativa concreción del oro que designa la divinidad. Resalta entonces la concreción –□□ de la única acción de la gracia. Esta tiene una expresión dual significativa en este proceso de crecimiento, pues:

*tratando del poder de Dios, lo mismo da decir sentado que acostado; de cualquier modo que esté, es igualmente gracia*³⁰.

²⁵ H 2 (GNO VI) 55.15.

²⁶ H 2 (GNO VI) 56.5.

²⁷ H 2 (GNO VI) 67.1.

²⁸ H 3 (GNO VI) 76.8; H 3 77,4

²⁹ H 3 (GNO VI) 82.15.

³⁰ H 3 (GNO VI) 85.1.

Resalta el actuar propio del poder de Dios que conserva un equilibrio en el proceso de crecimiento, un punto de quietud, que no depende de la actitud humana, pero sí es coronado por las abundantes expresiones, propias de la acción de gracia. De tal modo que el Niseno constata:

La esposa en cierto modo es más perfecta por las gracias que recibe. Por haberse acercado más a aquel que deseaba antes de que con sus ojos hubiese visto la hermosura de él³¹.

El crecimiento hacia una mayor plenitud se interrelaciona aquí con la recepción de las gracias recibidas. Estas a su vez dependen de la proximidad alcanzada por la esposa a Aquel que deseaba en su hermosura.

b. El más allá en la gracia sobreeminente

Gregorio continua con su explicación de *Cant 1,12b*, es decir, del “oro” puro, que designa la divinidad para dilucidar la semejanza con él.

Con estas palabras se dirige a los amigos: Mi nardo exhala su fragancia. Vosotros, dijo, no conocéis el oro puro de la divinidad. Por los conceptos de la mente que alcanzamos a entender nos dais semejanzas de oro³².

El Niseno constata la semejanza con el oro, como en pequeñas gotas, ya que el oro puro, la divinidad como tal no se puede conocer en sí. Resulta importante la capacidad de expresarse en ciertos puntos, que condensa todo.

Convenimos en esto con Pablo, el cual, como la esposa imitando por las virtudes al esposo y describiendo en imagen la hermosura incognoscible, no lo describe con los frutos del Espíritu: caridad, gozo, paz y otros. Comparándola con el nardo del unguento dice que Cristo es el buen olor, la gracia suprema que está más allá de nuestra comprensión. Fragante en sí mismo, se entrega a los demás dándose como el aire al que lo quiere respirar³³.

Es relevante el paso de las palabras, que condensan la divinidad a los frutos del Espíritu, que revelan la gracia suprema que está más allá de nuestra comprensión. Lo que el concepto no puede alcanzar, se da a conocer a través de los sentidos, es decir, por muy sobreeminente que sea la gracia a nuestra comprensión, siempre su recepción es voluntaria, según cierta medida y delimitación. Esta, sin embargo, no está dada de una vez por todas, sino se concreta en un crecimiento permanente hacia la gracia futura.

c. El crecimiento hacia la gracia venidera

Para Gregorio no cabe duda de que el progreso del bautizado tiene una meta, la gracia venidera:

³¹ H 3 (GNO VI) 88.8.

³² H 3(GNO VI) 89.2.

³³ H 3 (GNO VI) 91.9.

El niño Jesús que nació por nosotros se desarrolla de distinto modo en quienes lo reciben. No está de igual manera en todos, por sabiduría, edad y gracia. Esto depende de aquel en quien está. Según esto, Jesús aparece como niño o proficiente o perfecto, conforme a la naturaleza del racimo³⁴.

Llama la atención cómo la gracia se entreteje con la naturaleza del que la recibe en interdependencia con la fe y la esperanza, es decir, las virtudes teologales:

la fe cierta y firme en la gracia que se espera es gozo para aquellos que con paciencia esperan alcanzarlo. Así el racimo de alheña, promesa de vino, que por la flor de la esperanza hace fe en la gracia venidera³⁵.

Fuera de las virtudes teologales resalta aquí el gozo y la paciencia que completan la actitud de espera, concretando así el crecimiento voluntario en su plenitud, cada vez mayor.

En síntesis, cabe resaltar que la gracia sobreeminente, que sobrepasa nuestra comprensión, no sólo se da libremente de parte de Dios, sino también se encuentra condicionada por su interrelación con la libertad humana. Ambas dimensiones concretadas en rostros concretos alcanzan su primer culmen de unión con el paso de la interpretación gregoriana a la H 4.

4. Primer culmen de unión

Para Gregorio el primer culmen de unión implica un regreso a la protogracia, regreso que atestigua el movimiento circular de la argumentación gregoriana, que vuelve al origen para iniciar su nuevo ascenso, movimiento en el cual la relevancia de los sentidos mencionada de paso se intensifica para desembocar en un abrazo de amor, que se constituye por la caridad inmutable.

a. El regreso a la protogracia

En la H 4 la argumentación gregoriana vuelve a la primera gracia recibida, lo cual evita aquella ruptura que podría ser una creación totalmente nueva,

pero Dios, con la sabiduría que hace todas las cosas, remedió su deformidad, no creando una nueva hermosura diferente de la primera, sino devolviéndole la gracia perdida – πρώτῃ χάρις³⁶.

Esta vuelta a la primera gracia, sin duda articula la verdad más profunda que expresa la realidad de la gracia, que como tal se interrelaciona con la sabiduría que es Dios mismo. Pese a que sobresale la acción de Dios y su profunda sabiduría, la libertad humana conserva su importancia, ya que el cambio de lo mejor a lo peor y viceversa tiene una sola raíz, la προαίρεσις, pues los *cambios que se explican por el libre albedrío, por él la naturaleza humana puede inclinarse a lo que le parece y aun apartarse de su bien³⁷*. Esto no significa *detenerse en pormenores para declarar que, en las cosas naturalmente opuestas, la ausencia de una es presencia de la otra. Por disfrutar de libre albedrío podemos optar por*

³⁴ H 3 (GNO VI) 96.9.

³⁵ H 3(GNO VI) 97.5. 9.

³⁶ H 4 (GNO VI) 101.3.

³⁷ H 4 (GNO VI) 102.5.

*lo uno o por lo otro*³⁸. Pues, *el hombre realmente se hace semejante al espejo cuando se ajusta a las normas de vida por libre decisión. Mirando al oro se asemeja al oro y lleva delante de sí el mismo esplendor de este material*³⁹.

No cabe duda de que en esta remodelación de la imagen con su protoideal, gracias a la libertad, los sentidos juegan un rol decisivo.

b. Relevancia de los sentidos

La relevancia de los sentidos emerge priorizada por los ojos,

Justamente la esposa ve la diferencia que hay entre ella y el Señor. Él es para nosotros alegría □ *-χάρις de los ojos porque los ilumina*⁴⁰.

Son, pues, los ojos los que permiten a la esposa descubrir la significativa diferencia que existe entre ella y su Señor. Pero ellos no bastan, pues, sin duda, entran en juego los tres sentidos en la distribución de la gracia:

*la gracia del manzano se distribuye en los tres sentidos*⁴¹.

Pese a que son importantes los tres sentidos, la transformación en azucena, nuevamente, unifica los diversos aspectos en la unidad de la percepción de la gracia:

*Brotan las espinas juntamente con la flor, pero con el tiempo también ellas pueden adquirir la gracia de la azucena*⁴².

Imbuidos los sentidos por la gracia se observa el progreso transformador que caracteriza la recepción voluntaria de parte de la libertad humana, que permite desembocar en un ordenamiento propio de la caridad en cuanto abrazo.

c. El abrazo en la caridad inmutable

La explicación gregoriana de *Cant 2,5^a* evoca no sólo la centralidad de la gracia del evangelio, sino también la libertad, con que el amor es ordenado. Se trata de un amor renovado y confirmado por los amigos:

*Quizás el orden de la caridad quiera decir aquí que si, por mi culpa, me aparté de aquel que al principio me amó, vuelve ahora a ponerme en su gracia. Renovada el alma en el amor al esposo, pide a sus amigos de él: Confirmadme en esta gracia, que sea estable*⁴³.

³⁸ H 4 (GNO VI) 103.15.

³⁹ H 4 (GNO VI) 104.3.

⁴⁰ H 4 (GNO VI) 105.8.

⁴¹ H 4(GNO VI) 117.6; 12.

⁴² H 4 (GNO VI) 118.6.

⁴³ H 4 (GNO VI) 123.7. 8.

La petición por la gracia estable expresa, sin duda, el regreso al amor primero, recibido y acogido libremente. La renovación en este amor en efecto apunta a la participación en la vida eterna a través de los carismas:

La lleva arriba para que participe de vida eterna, donde nada hay perecedero. Con la diestra le da largos años de vida; con la izquierda, riquezas de bienes eternos y la gloria de Dios de la que no podrán participar los que busquen la gloria del mundo⁴⁴.

La esposa abrazada por la derecha y sostenida por la izquierda, participa por este abrazo en los bienes eternos de la caridad inmutable, lo cual es motivo de acción de gracias.

damos gracias a aquel que revela los misterios ocultos por el Espíritu Santo en Cristo Jesús, a quien sea dada gloria por los siglos de los siglos. Amén⁴⁵.

Tal acción de gracias se orienta por Aquel quien revela los misterios ocultos por el Espíritu Santo en Cristo Jesús.

En síntesis, finaliza así el primer movimiento circular en torno a la realidad de la gracia, que permite apreciar una generosidad desbordante y libre de parte de Dios, de darse por Cristo en el Espíritu, concretizada en una recepción voluntaria, también muy generosa de parte del ser humano, en permanente crecimiento hacia la gracia sobreeminente, siempre mayor, pero hecha concreta en el abrazo del amor renovado de la esposa por el Amado.

II. LA EXPERIENCIA DE LA BONDAD DEL SEÑOR EN CUANTO GRACIA

Cuando Gregorio inicia el segundo movimiento circular en la H 5, haciendo resonar, con fuerza, la voz del Esposo, emerge la “gracia del evangelio” en cuanto vista y escuchada, pero recibida voluntariamente, en una prodigalidad desbordante, que desemboca en la H 9 en un nuevo culmen de unión por el mutuo reconocimiento.

1. La gracia descubierta y experimentada en el evangelio

La explicación de *Cant 2,9* introduce al Esposo, saltando sobre los montes y colinas, se acerca y mira por las ventanas, comprendidas como “profetas”, que permiten la entrada de la luz a través de las “rejas”, la ley, hacia el interior, despertando el deseo ἐπιθυμία- de ver el sol al aire libre, es decir, la “gracia de la primavera”, contemplada en la persona del Logos, quien procede a actuar en el alma libre, siempre expuesta a la tentación.

a. La conducción a la gracia del evangelio por la participación en el bien

En la secuencia relatada por Gregorio como las diversas etapas de la “economía”, resalta la acción del Creador, es decir, la iniciativa está en Dios: impresiona cómo la mirada divina aborda su propia obra y la describe elegantemente.

Con cuanta elegancia nos describe la gracia de la primavera su creador⁴⁶.

⁴⁴ H 4 (GNO VI) 129.8.

⁴⁵ H 4 (GNO VI) 135.11.

⁴⁶ H 5 (GNO VI) 146. 4.

Pero insiste Gregorio que el pensar -la *διάνοια*- no debe contentarse con la descripción exterior agradable, sino penetrar hasta los misterios -*μυστήρια*- que a través de las palabras revelan el tesoro de los significados -*νοημάτων*, ocultos de las palabras. Este significado se va revelando paso por paso en los momentos decisivos de la historia de salvación: desde que la naturaleza humana cambiante perdió la incorruptibilidad paradisíaca, por los profetas es invitada a descongelarse, que cual ventanas permiten a la luz verdadera penetrar al interior con los rayos del evangelio.

Es entonces cuando el Logos llama a que el alma se levante, se acerca y como tal es llamada “paloma”. Por la luz se conforma como en un espejo la figura hermosa de la paloma, aquella paloma que da a conocer la *parusía* del Espíritu Santo y se enfrió sucesivamente, perdiendo su bondad inicial, hasta poner al descubierto la raíz última de esta pérdida, la libre opción, pues *La naturaleza racional tiene en sí dos cualidades opuestas: poder y libertad para elegir libremente* -*προαιρεσις*⁴⁷. □

Gregorio contrapone el mal y el bien y explicita la participación en ambos por la libertad. De hecho, el mal tiene límites, mientras la participación en el sumo Bien es ilimitada. Resalta el Niseno el crecimiento del bien, gracias a la ayuda del Logos, quien la anima y levanta hacia una mayor participación, a través de la cual se acrecienta el deseo, y la sobreabundancia del bien da la impresión que recién inició el ascenso, pero *en la esperanza de ser nuevamente paloma por la transformación en algo mejor, no automáticamente, ni por obligación, sino libremente*⁴⁸ hasta llegar a la roca que es la gracia del evangelio:⁴⁹

*En todo está tan claro que no necesita valerse de alegorías y símbolos para entender los preceptos. Ningún cristiano negará que en el evangelio significa gracia. Por muchos pasajes de la Escritura se ve que piedra significa evangelio*⁵⁰.

A través de la explicación gregoriana resaltan, por cierto, rasgos fundamentales de la experiencia del ser en el mundo como el estar en camino, pero apoyada en la iniciativa de Dios, mas colaborando decididamente⁵¹ por propia cuenta en un ascenso que parece ser ilimitado, pero que se orienta por el deseo de llegar a la roca, que es la gracia del evangelio, sin duda, la persona de Cristo, como el autor lo explicita a continuación.

b. La llegada a la gracia del evangelio manifiesta en la persona del Logos

Quien llega al evangelio no necesita de la mediación de enigmas y alegorías, pues si la voz por las ventanas es dulce, cuanto más es gozosa la manifestación cara a cara, pues:

*No necesita la envoltura ningún muro. La paloma contesta de modo acertado: déjame ver tu rostro. Esto lo dice la esposa porque entendió el misterio que significa la roca del evangelio. Ella llega a través de las ventanas a la roca -que anhela-, pues aquel vio lo que ella anhelaba ver. Su dulce voz (la del Logos) reconocen aquellos, que aceptaron la gracia del evangelio, aquellos que dijeron: “Tú tienes palabra de vida eterna”. Jn 6,68*⁵².

⁴⁷ H 5 (GNO VI) 158.2.

⁴⁸ H 5(GNO VI) 161.1.

⁴⁹ H 5 (GNO VI) 161.1.

⁵⁰ H 5 (GNO VI) 161. 1.

⁵¹ H 5 (GNO VI) 161.1.

⁵² H 5 (GNO VI) 164.14.

La recepción de la gracia del evangelio capacita para la confesión de la fe, pero sigue siendo siempre expuesta a la tentación.

c. El ser expuesta a la tentación y la oscuridad de los misterios

Según Gregorio, las asechanzas del enemigo se hacen siempre más sutiles y requieren más atención, por eso la esposa advierte que los

*espíritus de iniquidad son pequeñas raposas, falaces e infelices si se comparan con la fuerza que a nosotros nos asiste. Si las venciereis, aumentarías en la misma gracia*⁵³.

Gregorio advierte la vulnerabilidad de la misma gracia que, sin embargo, puede aumentar a través de la continua búsqueda de una mayor contemplación de la belleza a través de las virtudes multiformes y, con todo, unidas en una sola gracia:

*Algunos comparan su belleza con los troncos y arbustos. A multitud de árboles, no a uno solo. Su hermosura admirable se expresa con muchas comparaciones para mostrar la variedad de sus virtudes. Se toma el humo de los sahumerios como imagen de la belleza. Incienso y mirra mezclados para que de ambos resulte la gracia del vapor. Todo es descripción de la hermosura de la esposa*⁵⁴.

Resalta una dualidad en la misma gracia, que sin duda tiene sus raíces en la persona de Cristo y su misterio de muerte y resurrección, es decir, de la confluencia de incienso y mirra. Esta misteriosa índole oculta sólo se esclarece por la gracia del Espíritu Santo.

*Tiene alguna significación mística. Pero la conocen solamente aquellos a quienes la gracia del Espíritu Santo revela los misterios ocultos*⁵⁵.

Gregorio reitera la relevancia de la gracia del Espíritu Santo para el descubrimiento del significado del misterio en la experiencia del cristiano.

En síntesis, los ascensos de la esposa a la gracia del evangelio compromete profundamente su experiencia orientado por la libertad. Como tal se ve expuesta a la tentación a la vez que siempre profundiza esta gracia de Cristo.

2. La gracia de Cristo, libremente, acogida y transmitida

En la H 7 Gregorio se dedica a desentrañar el significado eclesial de la manifestación de la gracia en medio de los que viven en las tinieblas, de tal modo que advierte cómo la Iglesia se configura entre los pueblos, recibe su concreción en los ministerios eclesiales, a partir de su índole, por esencia, dual. Esto significa, sobre todo, que se trata de la “hija de la libre”⁵⁶.

a. La manifestación de la gracia para los que viven en las tinieblas

Según Gregorio es fundamental que la gracia de Dios se haya manifestado en medio de las tinieblas, de aquellos que han vivido durante mucho tiempo en la ignorancia, pues

⁵³ H 5 (GNO VI) 168.2.

⁵⁴ H 6 (GNO VI) 188.19.

⁵⁵ H 6 (GNO VI) 193.8.

⁵⁶ H 7 (GNO VI) 207.6.

*Por largo tiempo habían vivido en la ignorancia, lejos del conocimiento del verdadero Dios. Pero cuando apareció la gracia de Dios y brilló la sabiduría, un rayo de la luz verdadera llegó a los que vivían en tinieblas y sombras de muerte*⁵⁷.

Gregorio al referirse a esta manifestación de la gracia en medio de las tinieblas, hace uso del pensamiento paulino para subrayar el origen de la ignorancia, es decir, pregunta: *Y ¿qué dice Pablo de eso? ¿pueden los vasos por su propia y libre determinación convertirse en oro siendo de madera?*⁵⁸ A partir de esta libre determinación, Gregorio explica luego la diversificación de la gracia en cuanto don para el ministerio eclesial, sin excluir a nadie, pues dice:

*gracias de los ojos dones del Espíritu Santo: Según sea la naturaleza de cada cual, puede recibir gracia de modo que tenga función de ojo en la Iglesia*⁵⁹.

El Niseno subraya que la función eclesial cuenta con una base natural que sorpresivamente depende no de una naturaleza abstracta, sino de la opción libre. Antes de entrar en una mayor explicitación de tales ministerios eclesiales, Gregorio se detiene en la configuración de la Iglesia entre los pueblos.

b. La configuración de la Iglesia entre los pueblos

Para Gregorio es muy importante la individualización de la gracia, que como tal merece especial atención y alabanza. *No la alaba de manera global; considera a cada miembro en particular y lo encomia con una comparación y semejanza*⁶⁰. Desde esta alabanza en particular el Niseno pasa luego a la alabanza global, que afecta especialmente a los ojos:

*Esta vida se configura por la gracia del Espíritu Santo. La alabanza de los ojos es perfectísima cuando su visión se configura con la gracia*⁶¹.

Después de haber destacado la alabanza de los ojos que configura la visión de la gracia, alude a la capacidad de entender esta alabanza:

*entonces podremos entender esta alabanza que se tributa –χαρίζεται a la esposa*⁶².

La alabanza así tributada a la Iglesia y su gracia alcanza una mayor explicitación en el mismo nombre del monte Gaalad.

*El nombre de este monte extranjero significa mucha gracia. Aquellos que de entre las gentes han seguido al noble pastor forman parte del cabello que adorna a la esposa*⁶³.

⁵⁷H 7 (GNO VI) 205.9.

⁵⁸H 7(GNO VI) 208.17.

⁵⁹H 7 (GNO VI) 210.4.

⁶⁰H 7 (GNO VI) 215.14.

⁶¹H 7 (GNO VI) 219.5.7.

⁶²H 7 (GNO VI) 220.4.

⁶³H 7 (GNO VI) 222.8.

Resalta Gregorio la abundancia de la gracia que encierra la Iglesia a modo del monte Gaalad y que luego se concretiza en los diversos ministerios.

c. La concreción de la gracia en los ministerios eclesiales

Cuando Gregorio pasa a la concreción de la gracia en los ministerios eclesiales destaca, en primer lugar, la gracia en las palabras:

*Estos no florecerían hablando con particular belleza, si los dientes, por laboriosa contemplación, no les hubiesen conferido gracia*⁶⁴.

Junto con resaltar la laboriosa contemplación que significa mediación de gracia para otros recuerda que se trata de “libre” que así alimenta a sus hijos⁶⁵.

Lo mismo vale de la gracia de la enseñanza, como Pablo lo atestigua, insistiendo en la libre decisión de llevar a cabo este ministerio:

*En este sentido “el que aspira al cargo de episcopado, desea una noble función”, nos dice Pablo, y concluye que este cargo lleva consigo la gracia de enseñar*⁶⁶.

Junto con resaltar la gracia de enseñar, propia del obispo, Gregorio insiste en el movimiento libre que emana de su posición en el cuerpo movido por el cuello⁶⁷.

Lo que vale del cuello y de la gracia de enseñar lo aplica Gregorio luego a la descripción de la “torre”, edificada por el rey David, de modo más general a la misma gracia, pues:

*Se entiende por David el padre del rey, el que creó al hombre para que fuese torre y no cayese, al que luego rehabilitó con su gracia –χάρις- y protegió con escudos para que pudiesen evitarle los ataques del enemigo*⁶⁸.

Aquí se trata de la gracia rehabilitada, dentro de la estructura general del ser humano, concebido a modo de torre. Llama la atención la preocupación de proteger dicha construcción contra los enemigos.

d. La índole dual de la gracia misma

En la medida en que Gregorio avanza en la descripción del misterio de la gracia, mediada eclesialmente, resalta la unicidad y mismidad de la gracia, participada a partir de la persona de Cristo. Pero son los sentidos a los que diversifica esta mismidad, posibilitándole la experiencia de su dualidad inherente a modo de una flor, es decir:

*La flor de la azucena tiene doble gracia por naturaleza: olor y color, de manera que ambos sean gratos para el hombre, deleita su belleza tanto por el olfato como por el gusto. Olor de Cristo por el olfato; pureza sin mancha por la visibilidad*⁶⁹.

⁶⁴ H 7 (GNO VI) 224.15.

⁶⁵ H 7 (GNO VI) 226.10; H 7 226.14.

⁶⁶ H 7 (GNO VI) 227.9.

⁶⁷ H 7 (GNO VI) 233, 15.

⁶⁸ H 7 (GNO VI) 236.14.

La doble naturaleza de la flor, el olor y el color, permite entender la experiencia de la contemplación gustosa.

Sin embargo, Gregorio está atento a la ubicación de la gracia y su entrega diversificada, a los necesitados, pues:

Mora en la facultad más importante del alma que obtiene el principado, de la cual es signo el corazón que está entre los pechos. No incluye en ellos la gracia, pero da a los necesitados el pecho de la palabra y nutre como madre a sus hijos, a ejemplo del apóstol⁷⁰.

La experiencia descrita por Gregorio tiene un significado más profundo todavía, ya que emerge del misterio pascual, puesto que la “misma gracia”

Va al monte de la mirra, no porque lo hayamos nosotros merecido, para que nadie se gloríe, sino por la gracia –χάρις, aceptando la muerte por los pecadores⁷¹.

Gregorio remonta el origen de la gracia a la entrega generosa, libre, de Cristo por los pecadores, es decir, el amor y la bondad incondicional de Cristo, lo cual da a la gracia este doble aspecto, de amargura y deleite, pero sobre todo su abundancia desbordante.

En síntesis: Gregorio describe la manifestación de la gracia en toda su amplitud y profundidad, siempre como trascendiendo hacia todos los necesitados. Pero donde se la recibe y experimenta con mayor certeza y riqueza es en la Iglesia, configurada a partir del misterio pascual. De ahí que resalta su índole de prodigalidad, originada en la misma persona de Cristo.

3. La prodigalidad de la gracia de Cristo

El Niseno presta, sin duda, una peculiar atención a la sobreabundancia de la gracia en Cristo, visible para toda la creación. Tal prodigalidad es luego el motivo de alabanza gozosa, causada por el desborde de la gracia.

a. El desborde de la gracia

Gregorio se detiene en el misterio de la encarnación para resaltar, con palabras de Pablo a los efesios, que:

Dice él de sí mismo, escribiendo a los efesios, cuando nos refiere la gran manifestación de Cristo en la carne, que no solamente a la naturaleza humana sino también a los principados y potestades que están en el cielo ha desbordado la sabiduría de Dios, manifiesta por la prodigalidad –χάρις- de Cristo a los hombres⁷².

Al interpretar la encarnación como “manifestación de Cristo en la carne”, resalta que esta manifestación no se restringe a los hombres, sino involucra también todas las potestades.

⁶⁹ H7 (GNO VI) 240.14.

⁷⁰ H 7 (GNO VI) 242.10.

⁷¹ H 7 (GNO VI) 243.9.

⁷² H 8 (GNO VI) 254.16.

También hacia ellas se desborda la prodigalidad de Cristo a los hombres, lo cual es motivo de alabanza.

b. La alabanza de la gracia en Cristo Jesús

Gregorio manifiesta su esperanza de poder comprender y describe dignamente la prodigalidad de la gracia, ya que:

*Espero con la ayuda de Dios tener fuerzas para entender los misterios conociendo la hermosura de la Iglesia para alabanza de la gloria de su gracia en Cristo Jesús a quien sea dado toda gloria por los siglos, Amén*⁷³.

Resalta aquí un significativo nexo entre gloria y gracia, que es motivo de alabanza, es decir, redundante en asombro y gratitud.

En síntesis; para describir la prodigalidad de la gracia en Cristo, el Niseno no necesita muchas referencias explicitadas, porque ella brota espontáneamente a través de las menciones anteriores a la gracia, pero que indudablemente van en crecimiento hacia un punto nuevo culminante de unión a partir de un reconocimiento mutuo entre esposa y Esposo.

4. El nuevo culmen de unión por el reconocimiento mutuo

El nuevo culmen de unión entre esposa y Esposo remonta, sin duda, al aumento de gracia, manifiesta en dones concretos, y reconocidos explícitamente. Este reconocimiento emerge de un afecto creciente, por la abundancia de los dones y el fruto paradójico de su unión.

a. El reconocimiento e intercambio del afecto creciente

Gregorio percibe una unión renovada entre esposa y Esposo, que atestigua una singular bondad, a partir de un afecto crecido. Esto los motiva para un singular intercambio de alabanza:

*En estas cosas, como si fuesen alegría nupcial, hay tanta bondad que hace crecer el afecto entre esposa y Esposo. Alternando con sus palabras-ἀντιχαριζομένων el Esposo acoge a la Iglesia así como ella antes había alabado la hermosura del Esposo*⁷⁴.

Advierte Gregorio que la alabanza del Esposo respecto de la hermosura de la esposa tiene su contraparte en la alabanza de la esposa al Esposo. Esto significa que: *Por todas las cosas vamos conociendo la sabiduría divina de esta verdad: que Dios procede con nosotros como nosotros nos mostramos para él por nuestra libre elección προαίρεσις*⁷⁵. Tal reciprocidad tiene, sin duda, efectos concretos diversos, pues *Para unos será bueno y suave; para otros, terrible y duro conforme a la elección –προαίρεσις -, que libremente hayan hecho los que son juzgados (Mt 25)*⁷⁶.

⁷³ H 8 (GNO VI) 261.2.

⁷⁴ H 9 (GNO VI) 264.5.

⁷⁵ H 9 (GNO VI) 265.1.

⁷⁶ H 9 (GNO VI) 265.8.

Gregorio resalta así la libertad humana en estrecha interrelación con la autodonación de Dios, quien advierte en el ser humano un cambio hacia lo mejor, es decir:

se refiere igualmente a la esposa donde antes había ensalzado la hermosura del Señor – ἀντιχαρισμαίου – pues de modo semejante el mismo Señor a su vez la alaba. Él mismo reconoce los cambios que en ella ha habido para mejor⁷⁷.

Resulta significativo el cambio hacia lo mejor, advertido por Dios en el ser humano, cambio que, si duda, se origina en la abundancia de los dones libremente recibidos.

b. La abundancia de los dones

La abundancia de los dones involucra, más allá de lo señalado, el aspecto sacrificial y cultural:

ofrecieron a Dios sacrificios propiciatorios, de acción de gracias –χαριστήριοι de salvación⁷⁸.

Esta abundancia no se restringe, sin embargo, a los sacrificios, sino que abarca todos los dones espirituales:

Son ejemplos de erudición y diligencia las cosas que se cuentan de la sabiduría de aquella abeja y de las varias clases de carismas espirituales –χαρισμάτων-. Por eso, son realmente laboriosas sus imitadoras. Dice Él a la esposa: tu corazón se ha llenado de paneles de miel⁷⁹.

Los dones que emergen son de índole espiritual, es decir, tienen su origen en el Espíritu Santo y como tales son frutos que dejan de tener una índole paradójal.

c. El fruto paradójal

Guiado por el texto bíblico, el Niseno explicita la presencia del fruto, proveniente de la gracia, pero concretizado a través de nuestros sentidos.

Sabemos lo que significa el fruto suave del higo que procede de un jugo amargo. Al principio no es comestible, después se hace fruto dulce, apetitoso –χαρίζεται.⁸⁰

Resalta una vez más la idea de progreso en la experiencia, es decir, el paso de lo amargo al deleite dulce y fecundo, esto es, su índole paradójal, que Gregorio describe luego no sólo en su dimensión horizontal, sino también vertical:

⁷⁷ H 9 (GNO VI) 265. 12.

⁷⁸ H 9 (GNO VI) 266.14.

⁷⁹ H 9 (GNO VI) 270.5.

⁸⁰ H 9 (GNO VI) 274. 7.

la palmera tiene su fruto tan alto que no lo alcanzan fácilmente los ladrones; lo esconde en la altura como un tesoro, lejos de la tierra. La vid es graciosa χάρις-, bella. Todas estas cosas, aplicadas metafóricamente a la virtud, saben todos mis oyentes lo que significan⁸¹.

Fuera de la paradoja referida a la altura e inalcanzabilidad, resalta aquí una significativa interrelación entre gracia y virtud. Esta está garantizada por su ubicación en el corazón puro, pues:

La pureza sella esta fuente para su Señor sin turbar con ningún limo de pensamientos lo que es lúcido y ventilado en el corazón –χαρίζεται-⁸².

La transformación progresiva la atestigua Gregorio sobre todo al interior de la mujer “libre”⁸³, pues fuera de ella los hombres *Transformaron por su conducta la viveza del vino en perversión turbia y por la mezcla de sus malos pensamientos –προαίρεσις- perdieron la pureza de los primeros unguentos⁸⁴*. La privación de la gracia, su ausencia lamentable se debe, entonces, a la libre voluntad, por lo cual Gregorio sigue siendo consecuente en este segundo movimiento hasta el final, en resaltar el nexo entre gracia y libertad.

En síntesis: el segundo movimiento volvió, sin duda, sobre algunos momentos claves del primero, pero los profundizó y personalizó en su dimensión experiencial cristológica - dimensión que luego se plenifica, en forma definitiva, por la conformación plena de la Iglesia con Cristo, su Señor.

III. LA CON-FORMACIÓN PLENA DE LA IGLESIA CON CRISTO, SU SEÑOR.

La tercera recirculación del comentario gregoriano intensifica los momentos anteriores y los extrema a través de las diversas referencias a la χάρις en cuanto búsqueda de Su rostro, revelado en la historia de salvación, concretizado en su desborde eclesial y hecho *definitivo en la unión diversificada en un único Espíritu.*

1. La búsqueda reiniciada en pos del rostro de la gracia

El primer momento de la recirculación refuerza, sin duda, la índole libre del comportamiento humano ante la obra creadora divina, pero articula también el estupor humano ante lo obrado por la gracia del evangelio, que Gregorio describe por medio de la interpretación de la “mano del Esposo, metida en su habitación” -*Cant* 4,16

a. El estupor ante lo obrado por la gracia del evangelio

Cuando el alma en la H 10, superando su propia liberalidad, invita al propietario para su comida y ofrece como alimento preparado que somos nosotros en cuanto llegados a ser “fruto”, por medio de la libre decisión- προαίρεσις□□□ se aprecia una significativa confluencia de la voluntad humana y divina en el cumplimiento, ya que el Padre quiere que todos los hombres se salven⁸⁵, -confluencia que luego se especifica en su índole dual, pues “En la naturaleza del hombre hay placer doble: la impasibilidad del alma y las emociones

⁸¹ H 9 (GNO VI) 274.15.

⁸² H 9 (GNO VI) 276.8.

⁸³ H 9 (GNO VI) 284.7.

⁸⁴ H 9 (GNO VI) 291.10.

⁸⁵ H 10 (GNO VI) 304.3.

corporales. Según lo que escoja el libre albedrío –προαίρεσις □ prevalece una u otra”⁸⁶. Tal índole dual fundamenta, según la H 11⁸⁷, la necesidad de purificación, es decir, de liberarse –ελεύθερος de todo lo impropio de la existencia animal terrenal. Liberada así de las “túnicas de los pieles”, el alma purificada puede descubrir “la gracia del evangelio” en la mano del Esposo introducida en la casa de la esposa, pues comenta el Niseno:

*Es probable que a través de la esposa se nos designa por aquella mano, como una profecía, la gracia del evangelio*⁸⁸.

Esta constatación de Gregorio emerge a partir de la segunda interpretación, que el autor ofrece de la “mano”, que se mete en su casa, entendiendo “la casa” en la cual se mete tal “mano” nuestra existencia humana, en la cual participa Dios por la encarnación, es decir, la naturaleza divina que creó todo se contrajo en la indigencia y nada de la vida humana, participando de nuestra naturaleza excepto el pecado. Esta aparición entre nosotros produce estupor y asombro, despertando preguntas claves, que se detienen ante la concreción de la infinitud en los contornos concretos de lo humano a modo de una “mano”. Pero Gregorio acota: bajo mano comprendemos la divinidad del Logos, su belleza pura e inmaterial y su irradiación a través de la obra multiforme del Esposo.

El Niseno recapitula las dos interpretaciones de la mano, una que insiste en el hecho fundamental que la naturaleza divina, en sí incomprensible e incomparable, puede ser conocida solo por su manera de obrar, mientras que la otra afirma que

*la gracia, que representa el evangelio, por estas palabras, es profetizada de antemano por la esposa*⁸⁹.

Sin duda, ambas interpretaciones de la “mano” confluyen en la persona del Logos encarnado, quien es conocido por la esposa, es decir, en cuanto amado, como gracia anticipada a la llegada del evangelio, que refuerza la fe en las verdades dogmáticas de índole misteriosa, más allá de la simple confirmación de Rm 1, 20.

b. La ferviente súplica de ver el rostro de Dios

Al interpretar *Cant* 5, 5a-c, Gregorio, y retomando el tema de “las manos” en continuidad con *Cant* 5,3, constata que la esposa está posibilitada de abrir la puerta para dejar entrar al Logos en su interior y esto porque participó activa y libremente en el misterio pascual “de ser sepultado” –Rm 6,4- y así resucitó, lo cual expresa el texto por la afirmación: “me levaté”. Si no fuera así, la resurrección no tendría efectos. Pero, en verdad, “las gotas de mirra” que destilan de la mano demuestran la colaboración voluntaria⁹⁰. Las “manos” designan aquí las fuerzas del alma, mortificadas, mientras los dedos aluden a las diferentes virtudes en particular. “No dice de donde viene la mirra a la mano. Si lo dijese podríamos pensar que procedía de otra parte; podríamos suponer que la mirra fuese impuesta contra la propia voluntad”⁹¹. A modo del administrador en el evangelio el alma está en medio de dos

⁸⁶ H 10 (GNO VI) 313.19.

⁸⁷ H 11 (GNO VI) 329.18: ελεύθερῶ- H 11 (GNO VI) 330.9: ελευθερία

⁸⁸ H 11 (GNO VI) 338.15.

⁸⁹ H 11 (GNO VI) 339.8.

⁹⁰ H 12 (GNO VI) 344.2.

⁹¹ H 12 (GNO VI) 344 10.

fuerzas equilibradas, decidiéndose –προαίρεσις- enérgicamente por el bien⁹². Esta decisión orienta su camino hacia una nueva experiencia en torno a la gracia a modo de Moisés, pues

un hombre tal y tan grandioso, de tan rica experiencia, que había llegado a la más sublime intimidad divina, insaciable, pide suplicando siempre más: poder ver el rostro de Dios. Aun cuando ya antes, según la Escritura, había conversado muchas veces con él cara a cara (no está en castellano: no para en el deseo de llegar a lo más alto. Dice más bien: “Si he hallado gracia –εὕρηκα χάριν (Ex 33,11) muéstrate de modo reconocible” (Ex 33,13)⁹³.

Gregorio evoca aquí, sin duda, la realidad de la gracia a través de meras citas bíblicas. Pero estas citas expresan un deseo ferviente por la concreción de la gracia en el rostro concreto. Es curioso porque a la vez se afirma de Moisés el haber visto ya a Dios cara a cara. Quiere llegar más alto, no para. El cara a cara en un rostro reconocible. En efecto, tal posibilidad se da de hecho, pero no directo, a modo humano, sino de “espalda”. ¿Qué significa esto y cual es su relevancia para la comprensión de la χάρις.

c. La posibilidad extraña de la visión de Dios de espaldas

Al interpretar *Cant 5,d-6c*, Gregorio resalta la energía de Dios que trasciende toda comprensión racional, Sin embargo, señala que existe una sola posibilidad de comprenderla, no parar en la comprensión. Esta comprensión explica la el Niseno de modo original, continuando con el ejemplo de Moisés, pues

y Dios quien prometió dar la gracia pedida –τὴν αἰτηθείσαν χάριν δώσειν τῇν. □□ Te conocí ante todos los demás (Ex 33,12) y pasa de largo... Moisés ve la espalda. Con estas palabras se nos enseña que quien desea ver a Dios manteniendo vivo su deseo, está en progreso ininterrumpido para contemplar su faz. Lo alcanzamos noblemente luego, cuando seguimos caminando detrás del Verbo⁹⁴.

Resalta el profundo significado evangélico del “no parar” en la comprensión del incomprensible. Pero más todavía la dimensión personal, facial invertida, pero siempre libre. Gregorio no se cansa de explicitar esta libre decisión siempre renovada, pues “el alma llama al Verbo cuanto puede, cuanto quiere. Porque la que quiere más que puede, no puede querer tanto como es la realidad sino cuanto pueden sus fuerzas del alma –προαίρεσις. □ Por tanto, como aquel que llama no puede alcanzar con sus fuerzas al llamado, dice: *Lo llamé y no me respondió*”.⁹⁵

En síntesis, la búsqueda reiniciada esboza todo el dinamismo del deseo de ver el rostro de Dios de modo reconocible, un anhelo solo concretizable por el auxilio de la gracia, concebida de modo invertido, como adecuado a nuestra capacidad, es decir, siguiendo de espaldas. Sobre el trasfondo de esta posibilidad paradójica emerge la manifestación concreta de la gracia con rasgos faciales, concretizados en el Logos encarnado, María y Pablo.

⁹² H 12 (GNO VI) 346, 5.

⁹³ H 12 (GNO VI) 356.7.

⁹⁴ H 12 (GNO VI) 356. 8.

⁹⁵ H 12 (GNO VI) 359.1: H 12 (GNO VI) 360.19.

2. La revelación del rostro concreto de la gracia.

Cuando Gregorio explica *Cant 5,9* presenta a la esposa, que en el sentido estricto se sacó el velo y mira con el ojo descubierto del alma la verdad y describe a las doncellas al Amado a través de citas bíblicas significativas.

a. El Verbo de Dios lleno de gracia y verdad

¿Cómo describe la esposa al Amado? pregunta Gregorio. Y ¿cómo pone ante los ojos de las doncellas a Aquel quien es incomprensible? Pues en Cristo se da una dimensión creada y otra increada; la increada eterna que creó todas las cosas antes de los tiempos; la creada, según el plan salvífico, configurada a nuestro cuerpo mortal. Mejor todavía es decir, que la increada la llamamos “logos, de Dios, aquel por el cual todo fue creado, creada sin embargo, aquella que se hizo carne y habitó entre nosotros –Jn 1,14-. Su gloria que aparece también después de la encarnación, pone en evidencia que Dios se revela en la carne, el unigénito que está en el seno del Padre –Jn 1,18. Afirma Juan: “hemos visto su gloria”, pues:

“En él se manifestó la gloria, es decir, que Dios se ha hecho visible por su humanidad. Me refiero, claro es, al Dios unigénito que existía en el seno del Padre, como refiere Juan: “Hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad”⁹⁶.

La dimensión increada, incomprensible para toda naturaleza, entonces, se nos revela en la carne y como ella puede ser objeto de conocimiento, la maestra la mira y habla de ella, en la medida en que los oyentes lo pueden captar, es decir, el gran misterio de la piedad -1 Tm 3,16-, agrega Gregorio y subraya lo dicho por la insistencia en la forma de esclavo según Flp 2, 6s. A partir de esta primacía, santifica toda la masa -Rm 11,16- llegan a ser uno en el misterio de su cuerpo, la Iglesia. Configura así a los miembros con el todo, es decir, los hace ojos, boca, manos y los demás miembros. Es llamativo que el rostro concreto de la gracia en el Logos encarnado se multiplique en los rostros de los creyentes para un todo configurado.

La descripción, que hace la esposa de Cristo, su Señor, el Amado, no se detiene en la visión general esbozada, sino profundiza aspectos determinados, como su color blanco y rosado - Cant 5, 10s, lo cual le permite, detenerse en un hecho clave para todo ser humano, su nacimiento, pero de índole singular en lo que se refiere al Logos encarnado por una madre “llena de gracia”.

b. María llena de gracia

Parafraseando Lc 1,35, Gregorio explica los detalles de la concepción virginal, por medio del Espíritu Santo, no por el placer ni por el esfuerzo, sino comenzando por el gozo y terminándolo así, pues

Así fue el saludo del ángel: Alégrate, llena de gracia”. Con estas palabras alejó la tristeza impuesta al principio por el pecado. Este es aquel que por el nuevo y especial motivo de su concepción ha tenido nacimiento único en todo el universo. Se le llama fulgurante yrojizo

⁹⁶ H 13 (GNO VI) 381.10.

*por su carne y sangre; escogido entre diez mil por la propiedad de su nacimiento; incorrupto y libre de toda mancha, distinto de todo el mundo*⁹⁷.

La explicación gregoriana se debate, sin duda, entre la singularidad del nacimiento del Logos encarnado y su semejanza con el nuestro. En este sentido recurre a Jn 3,5 para resaltar aspectos semejantes respecto del renacimiento por el bautismo. De todos modos, no cabe duda que el rostro de la gracia en el Logos encarnado y su madre virginal se va configurando también en los discípulos, sobre todo, los escogidos para una misión peculiar respecto de la gracia como sucede con Pablo.

c. El paso de Pablo a la gracia

Interpretando *Cant 5,11*^a Gregorio afirma que la cabeza del cuerpo de la Iglesia como “primicia” es de oro puro y como tal no posee mezcla con el mal. Los “rulos”, sin embargo, que antes eran oscuros y negros llegan a ser árboles, que corren desde la tierra al cielo y como tales aportan a la belleza de la cabeza divina, porque se adhieren a ella. Gregorio se refiere a los profetas y apóstoles y luego se detiene en Pablo, pues

*Uno se convirtió en abeto o bucle de la cabeza divina; antes había sido “blasfemo y perseguidor insolente” y, siendo así cuerpo, pasó a la gracia. Bucle cubierto del rocío celestial destacó sobre todos en el cuerpo de la Iglesia con su doctrina de los misterios oscuros y profundos*⁹⁸.

Resalta no sólo la transformación radical de Pablo por la gracia, en todo lo que se refiere a su color y estatura, cubierto de abeto, sino la misión que brota de esta transformación, introducir a los demás en la comprensión de los misterios oscuros y profundos. Esto sin duda, es un don, que concreta la $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$ en cuanto tarea y como tal es objeto de alabanza y gratitud, cuya explicación requiere, por su parte, de la gracia:

*Más adelante seguiremos elogiando, como hemos hecho con los ojos, a otros miembros si Dios nos ayuda con la gracia de nuestro señor Jesucristo, a quien sea dada gloria eterna. Amén*⁹⁹.

Gregorio no sólo explicita el significado de la gracia, sino cuenta con ella como ayuda concreta.

En síntesis, la revelación del rostro concreto de la gracia tiene su punto de partida en la persona del Logos encarnado, cabeza del cuerpo de la Iglesia, desde donde se configura dicha gracia en María y Pablo. A través de una comunicación, que supone un nexo misterioso entre lo individual y colectivo, a la vez obtiene sus contornos concretos en figuras emblemáticas, que le adquieren rostro en la medida en que concreta su envío a través de una comunicación prodigiosa de la gracia recibida.

3. La comunicación prodigiosa de la gracia

⁹⁷ H 13 GNO VI) 389.19.

⁹⁸ H 13 GNO VI) 392.16.

⁹⁹ H 14 (GNO VI) 399.2.

Según Gregorio, la Iglesia comunica el alimento recibido y preparado, de modo libre y generoso¹⁰⁰, a todos sus miembros, pero son algunas personas concretas en su interior las que cumplen esta comunicación con mayor esmero y plenitud. En su totalidad, como lo afirma el autor, en primer lugar, de Pablo, quien no sólo se constituye en fuente de gracia, sino se pone también al servicio de la “gracia multiforme”, siempre de índole dual, es decir, que oscila entre contemplación y acción.

a. Pablo fuente de gracia multiforme

Al explicar Gregorio el significado del “vaso”, que designa la verdad, que se revela en la sencillez y apertura y no conoce algún vaso falso, se refiere a Pablo como aquel “vaso”, quien no falsifica la verdad sino la revela, pues:

Hecho hijo del Espíritu Santo, quedó saturado plenamente del aroma perfumante. Asimismo después, escogido como “vaso de elección” en aquella forja fue copa de libación con la cual se daba a gustar la palabra de Dios. No necesitó más ayuda de hombre alguno que lo instruya en los misterios, “sin pedir consejo ni a la carne ni a la sangre”, dice él. Él mismo prodigaba aquella bebida divina de la cual era como una fuente... Infundía en sus oyentes virtud, aroma fragante de Cristo. A cada cual según su capacidad de recibir la palabra de Dios: a judíos, griegos, hijos no obligados ni súbditos de la ley. Tenía gracia – χάρις- multiforme para su predicación, moderada con mucha virtud, según lo necesitaba cada cual, mezclado con esta copa de libación, aroma perfumante para quien lo acogía¹⁰¹.

Junto con la prodigalidad de la gracia que rebosa el vaso a causa de su plenitud, resalta la índole multiforme de la gracia. Esto tiene su razón de ser en la gracia recibida de parte de Pablo, es decir la virtud mezclada a partir de cada virtud, ya que de los múltiples perfumes resulta de única belleza del Esposo.

Como se trata de la belleza del Verbo de Dios encarnado, es decir, quien posee la divinidad por naturaleza como también es verdadero hombre, Gregorio pasa de su análisis de los ojos al de la mano.

b. La gracia entre contemplación y acción

En su interpretación de *Cant 5, 14*, Gregorio resalta la relevancia de la gracia de los ojos, pero considera importante también la de la mano:

Continuemos con las otras palabras: Las manos, aros de oro, engastados en piedras de Tarsis. De poco serviría el cuerpo de la Iglesia si no tuviese manos con qué servir. Nos lo enseña Pablo diciendo: “No puede el ojo decir a la mano: no te necesito”. El valor –χάρις- de los ojos se pone de manifiesto por las obras que dan testimonio de su agudeza¹⁰².

Resalta así una complementación significativa entre la contemplación y la acción, ya que por medio de las obras se concretiza lo contemplado. Esto no tiene valor si no es acompañado por un continuo proceso de mortificación libre que pone de relieve “la belleza de las manos en el cuerpo de la Iglesia: hay que tornear con el pensamiento y mortificación

¹⁰⁰ H 14(GNO VI) 402.14.

¹⁰¹ H 14 (GNO VI) 403.16.

¹⁰² H 14 (GNO VI) 406.10.

arrancando lo que estorbe...” Pues “arrancados por la reflexión estos impedimentos y otros semejantes ha de quedarse con el oro puro de la voluntad –προαίρεσις¹⁰³. Pues opina el Niseno: “Me parece mejor esclarecer esta verdad con las palabras del apóstol en orden a despegarnos de toda afición de cosas que nos entran por los ojos. Dice: “No pongamos nuestros ojos en las cosas visibles porque lo visible pasa, pero lo invisible es eterno. Nuestra consideración sobre las manos tiende a purificarnos y liberarnos de la afición a las cosas materiales, optando –προαίρεσις por lo espiritual¹⁰⁴.”

En síntesis, la comunicación prodigiosa de la gracia, por el discípulo de Cristo, ejemplar como Pablo, evidencia no sólo su índole abundante y multiforme, orientada hacia todos, sino que rescata también una significativa complementación entre la recepción más bien pasiva de lo que Dios libremente da, y también la libre colaboración humana activa, de tal modo que resulta difícil una distinción clara y distinta entre ambas dimensiones. Resalta, más bien, una compenetración mutua de lo de Dios y lo del hombre que tiene su paradigma en la unión hipostática de Cristo, a la cual se con-forma, en definitiva, todo ser humano en su configuración plena con el Amado.

4. La configuración plena con el Amado

En la H 15 Gregorio finaliza su Comentario con una descripción significativa del ascenso de la Iglesia-esposa, que alcanza su plenitud en cuanto anticipada por el descenso del Amado. Esto refuerza no sólo la adhesión decidida al misterio de la gracia, sino también la re-formación de la imagen perdida por el pecado para una semejanza más nítida con el arquetipo eterno, bajo la mirada amorosa de Dios sobre cada uno, y sobre todo, la unificación gloriosa por Cristo en el Espíritu Santo.

a. La adhesión decidida al gran misterio de gracia

Recuerda Gregorio al inicio de su Homilía el encuentro de los primeros discípulos con el gran misterio de la gracia misma, es decir, con Cristo, el Señor:

no había conseguido Pedro esta gracia por un largo proceso de preparación. Le fue dada de repente; cuando oyó a sus hermanos, se entregó inmediatamente al Cordero en acto de fe firme como roca¹⁰⁵.

Llama la atención el “de repente”, que desde tiempos antiguos atestigua la gratuidad plena de la irrupción de lo divino en la vida humana. Pero además, el “inmediatamente” refuerza a la vez la decisión libre de la respuesta humana, que conlleva la comunicación a otro, es decir, no cierra en sí la gracia misma descubierta, sino la comparte libremente con otro, a quien contagia, pues:

Felipe llevó luego su luz a Natanael como se la pusiera delante de los ojos. Gran misterio de gracia¹⁰⁶.

En efecto, se trata de “un gran misterio de gracia”. Ver la “gracia misma”, descubrirla y aceptarla libremente, ante el cual Gregorio queda asombrado como un compartir libre,

¹⁰³ H 14 (GNO VI) 408.13.

¹⁰⁴ H 14 (GNO VI) 411.13.

¹⁰⁵ H 15 (GNO VI) 432.2.

¹⁰⁶ H 15 (GNO VI) 432.2.

personal y decisivo, que, según la interpretación de Gregorio es confirmada por Cristo, pues “El Verbo entonces dio testimonio de que Natanael era un verdadero israelita”, no esperó. Dejó ver que no había en él doblez de alma, pues procedía con sinceridad patriarcal¹⁰⁷. Más allá de un encuentro personal con la gracia misma, en un momento preciso de la historia de salvación, según Gregorio, se trata de un movimiento global y envolvente, que desde este momento regresa al origen en una re-formación de la imagen a semejanza del arquetipo.

b. La imagen reformada a semejanza del arquetipo

Cuando Gregorio interpreta Cant 6,4 se fija en la semejanza de la belleza de la esposa con la Jerusalén celeste, aquella “libre”, que es la “madre de los libres”, Gal 4,26, que en sí es incomprensible, acrecienta su belleza, gracias a Aquel que la inhabita, el Rey mismo¹⁰⁸. Esto significa para aquellos que son hijos de la madre libre, que participan en la inmortalidad de ella, pues:

Si el modelo de referencia, según las escrituras, tiene alas, se sigue que la naturaleza humana a su imagen también las tiene; lo requiere la semejanza con la naturaleza divina. Claro está que la palabra alas no puede ser aplicada a Dios más que en sentido figurado. Con este nombre se indica el poder, la felicidad, la inmortalidad y cosas así. Esto lo tenía también el hombre por haber sido creado a semejanza de Dios. Por el pecado lo perdió. Cuando nos negamos a estar bajo las alas de Dios perdimos las propias alas. Él nos ofreció su gracia □ □ -χάρις- nos iluminó para que, despojados de toda impiedad y deseos mundanos, recobremos las alas de santidad y justicia¹⁰⁹.

La gracia es comprendida aquí por Gregorio como restauradora de la gracia originaria perdida. Resalta la importancia del paraíso, este plan originario que sigue presente en la existencia del hombre en el mundo en cuanto privación. Resalta Gregorio la fuerza iluminadora de esta gracia, que irradia luz en la oscuridad que rodea a la humanidad. Pero no es logro del esfuerzo humano el recuperar las “propias alas”, sino obra de la mirada benigna de Dios, quien acoge a cada uno bajo sus alas.

c. La mirada de Dios sobre cada uno

Al explicar Cant 6,5a-b el Niseno insiste, sin querer salir de la verdad, en el hecho de que la esposa confiesa abiertamente la gracia que ha recibido:

Si esto no es salirse de la verdad, aquí debemos decir cómo la mirada de Dios es gracia para la esposa. Dios nos ha mirado con ojos de benignidad -χάρις-¹¹⁰.

Resalta la iniciativa de Dios, quien actúa y procede con benignidad y mira con “ojos” de benignidad. Hay una significativa simultaneidad entre el reconocimiento humano y la acción de Dios, “en el mismo momento”

¹⁰⁷ H 15 (GNO VI) 434.2.

¹⁰⁸ H 15 (GNO VI) 444.9.

¹⁰⁹ H 15 448, 14.

¹¹⁰ H 15 449.1.

y a la vez nos restablece las alas del estado original de gracia¹¹¹.

Esto significa la recuperación instantánea de la antigua gracia, es decir, la incorruptibilidad, según nuestra libre opción, pues prosigue Gregorio, “Dios acoge a cada uno según sus méritos dándoles su merecida compensación de bienes; se acomoda a los más altos y a los más bajos”¹¹². Esta adaptación de la acción del Padre en su manera de proceder, es llevada a su perfección por la unificación gloriosa por Cristo en el Espíritu.

d. La unificación gloriosa por Cristo en el Espíritu Santo

Allí donde Gregorio explica *Cant 6,8-9c*, insiste en que los hijos de la “libre” son los herederos y no los de la esclava¹¹³. Sin embargo, esboza una comprensión maravillosa de la posibilidad de que todos se salven, jugando respecto del plural del número combinándolo con el singular, que emerge del amor -Jn 4,18- y representa lo salvado en singular, configurado por la perfección, que corresponde a la paloma, lo cual permite entender *Cant 6,9a-c* y que el evangelio da a entender de modo más claro:

Única es mi paloma, única mi perfecta. Ella, la única de su madre, la preferida de lo que la engendró. Nos lo declara más noblemente la palabra del Señor en el evangelio. Cristo los bendijo. Y con las palabras con que se dirige al Padre les dio –χαριζεται- todos los bienes que podían recibir¹¹⁴.

La interpretación, que ofrece Gregorio evoca la ascensión de Cristo, quien al dirigirse al Padre, les dio todos los bienes. El χαριζεται □designa la última donación de parte de Cristo a sus discípulos de todos los bienes, cuyo significado el autor precisa a la luz del “que podían recibir”. Resulta sumamente sugerente como el Niseno explica esta acotación “que podían recibir”: *Entonces añadió esto, que es lo principal y suma de todo: no haya más divisiones entre vosotros, haciendo muchas divisiones en el juicio –προάψεις□¹¹⁵.□* Explica luego el Niseno, evocando la frase bíblica: “Que todos sean uno”, su comprensión de la unidad, en la cual culmina, sin duda, toda su argumentación:

Por la unidad que viene del Espíritu Santo, como dice el apóstol, por el apretado lazo de la paz, todos se hagan “un cuerpo y un solo espíritu como una es la esperanza a que están llamados”.-El lazo de esta unidad es la gloria, ninguna persona prudente se negaría a llamar gloria al Espíritu Santo, teniendo en cuenta las palabras del Señor que dice: “Yo les he dado la gloria que tú me diste”¹¹⁶.

El Espíritu Santo en cuanto gloria no anula las diversas decisiones libres, sino las anuda para una unidad apretada, pero siempre diversificada.

En síntesis, la gracia como libertad alcanza aquí su punto culminante en el encuentro unificado de tantas libertades, capaces de recibir, en plenitud la autodonación de Dios en la persona de Cristo, de tal modo que la imagen perdida se re-forma según el arquetipo divino

¹¹¹ H 15 449.3.

¹¹² H 15 459.17.

¹¹³ H 15 465, 19; H 15 465.21.

¹¹⁴ H 15 (GNO VI) 466.16.

¹¹⁵ H 15 (GNO VI) 466.17.

¹¹⁶ H 15 (GNO VI) 449.3.

de la libertad infinita para los hijos de la única libre, la Iglesia perfecta, dejando, sin embargo, espacio para los hijos de la esclava en esta donación, por cierto, sólo esbozada, según la decisión libre de cada uno.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si bien se pudo constatar ciertas dificultades metodológicas para esclarecer la comprensión de la χάρις en el *ComCant* de Gregorio de Nisa, se logró una primera respuesta a la pregunta por la relación entre gracia y libertad en el *ComCant*. -respuesta que será completada por una investigación de mayor envergadura. De hecho, el Niseno comenta un texto bíblico complejo, el *Cantar de los Cantares*, a partir del sentido literal, que trastoca por la aplicación de la interpretación alegórica, de tal modo que logra articular la significación profunda espiritual, es decir, descubierta en el Espíritu Santo- y como tal conserva su actualidad¹¹⁷, al interior del dinamismo infinito del ascenso del ser humano, anticipado por el descenso de Dios en la Encarnación del Verbo. Sin duda, el eje articulador de todo lo descubierto lo constituye la libertad, en cuanto opción y autoposesión, puesta en libertad por la gracia. Por cierto, la libertad humana no condiciona la recepción de la gracia ni la libertad de Dios anula la recepción voluntaria de la gracia; ni gracia y libertad se excluyen, en definitiva, aunque se admita una interiorización de un modelo imitable, sino que se incluyen, es decir, una existe en la otra, como lo acredita el fenómeno del amor humano, en el sentido propio del *Cantar de los Cantares*. La solución del problema, que Gregorio ofrece, es decir, la gracia como libertad, se articula, transversalmente, en los siguientes aspectos:

1. La χάρις □es dada por Dios, de modo soberano, totalmente libre y gratuito como amor incondicional, sobreeminente y incomparable, pero en estrecha interrelación con la libertad humana individual en personas concretas, de tal modo, que se revela a través de contornos faciales, que traslucen algo más de lo estrictamente delimitado por la forma, el color y movimiento.
2. La libertad humana, siendo en si don, posibilita la concreción de la actitud de Dios para la acogida de Dios a la vez que desborda hacia una plenitud mayor, solo abordable por el continuo progreso de “cada uno”, delimitado e ilimitado a la vez.
3. Ante la capacidad propia de toda libertad y el deseo incansable de autoconstruirse por propia fuerza o de recibirse en la autoposesión a partir de “otro”, Gregorio opta decididamente por la segunda alternativa, mostrando cómo la gracia posibilita a la libertad humana aquella participación en el Otro, que le hace ser Dios por adopción, porque Dios se hizo hombre.
4. Si la gracia pone en libertad a la libertad, esto lo fundamenta Gregorio como Pablo, en la mediación de Cristo, quien libremente se abaja por un amor incondicional a nuestra condición pecadora y distribuye sus dones con prodigalidad paradójal. La liberación de nuestra libertad por la gracia requiere de la libertad humana más que la imitación externa de Su ejemplo.
5. A la luz de esta mediación cristológica, centrada en el misterio pascual de la muerte y resurrección y en interrelación esponsal con Él, se debe entender la concreción espectacular de la gracia como libertad en la Iglesia, el Cuerpo de Cristo y esposa perfecta, que adquiere forma en sus muchos miembros, que atestiguan no solo una diversidad en su capacidad para

¹¹⁷ Cf. A. WEBER, “Aufstieg in die Höhe. Psalter-und Psalmenexegese bei Gregor von Nyssa”, *Biblische Zeitschrift* 51 (2007) 216-234.

la recepción de la gracia, sino que adquiere sus expresiones concretas a través de estos miembros, jerarquizados entre sí. Pero es a partir del nexo misterioso entre lo individual y colectivo, cuando la gracia como libertad recibe su mayor densidad concreta. El Niseno piensa dicha densidad y concreción con una originalidad genial a través de la configuración de todos los cristianos en la Única Perfecta, la Iglesia.

6. Tal configuración de la gracia y sus efectos, la donación de Dios y los dones carismáticos concedidos, no deja de tener una fisonomía clara y distinta, pero que se encuentra siempre en gestación. Tal paradoja explica el dinamismo de la esperanza, asechado por la sempiterna desesperación del movimiento de egreso y regreso, de la recuperación de la protoimagen “alada”, es decir, la vida de incorruptibilidad en Dios y su participación efectiva por la semejanza recuperada “ya”, con un innegable “todavía no”, es decir, la gracia in-existe en la libertad y la libertad en la gracia.

7. Tal in-existencia y compenetración mutua de gracia y libertad se da, de modo perfecto, sólo en la Única Perfecta, la libre y sus hijos liberados por la gracia en cuanto autodonación de Dios por medio de Cristo en el Espíritu. Sin embargo, trasluce también en los hijos de la esclava, los paganos, de tal modo que todos se encuentran unidos en el estrecho lazo de la gloria, dada por el Señor a sus discípulos, y del cual nadie puede dudar que es el Espíritu Santo. Es Él quien posibilita la in-existencia de tantas libertades individuales en la configuración de una sola corona.

Anneliense Meis
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile