

ORIGENES Y GREGORIO DE NISA, "IN CANTICUM"

La presente exposición pretende mostrar la influencia de Orígenes respecto a Gregorio de Nisa, tal como ésta se articula en el "**In Canticum**". No se entrará en la compleja problemática, generada en torno a la superioridad y originalidad de uno de los dos autores¹. Se trata, más bien, de poner de relieve coincidencias y divergencias en la interpretación concreta de determinados versículos del "**Cantar de los Cantares**", tal como las reflejan los comentarios escritos con una inspiración muy diversa a la de la exégesis actual².

Por razones de brevedad, ambas obras, de singular importancia para cada uno de los autores, se las aborda a la luz de un aspecto peculiar de mayor interés para la presente investigación : la **paradoja**, propia del ser humano, quien necesita de la gracia de Dios para autorealizarse, pero que puede recibir ésta sólo gratis. Lo cual significa para Orígenes -y Gregorio lo confirma en una perspectiva inversa y más universal -, que :

- El hombre se autorealiza en la medida en que llega a "**la suma felicidad**", inalcanzable "si no media la provocación del deseo amoroso", "la caridad". El deseo amoroso, en cuanto **amor**, es "cosa de Dios y don suyo, pero no siempre los hombres lo ponen en práctica para las cosas, que son de Dios y para las que Dios quiere", es decir, que aman a Dios de todo corazón como "Aquel que es la fuente de todos los bienes". Sin embargo, "es preciso saber que es imposible que la naturaleza humana no ame siempre algo".

- "Este sentimiento de amor, por el favor del Creador, fue entrañado en el alma racional". "Por causa de este bien de amor, los santos no se dejan aplastar por las tribulaciones. En realidad estas tribulaciones se dice ...no por todos, sino por Pablo y los que son como él, porque poseen el perfecto amor de **Cristo**, derramado en sus corazones por el **Espíritu Santo**".

¹ Entre los numerosos estudios cabe señalar H.CROUZEL, Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la Théologie mystique? Un controverse récente, RAM 33(1957) 189-202. M. CANEVET, Grégoire de Nysse et l' Herméneutique biblique. Etude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu, Paris 1983; C. W. MAC LEOD, Allegory and Mysticism in Origen and Gregori of Nysse, JTS 22 (1971) 362-379

²Cf. H. CROUZEL, II. L' Exégese litterale du cantique des Cantiques par Origene; III . L' Exégese spirituelle du Cantique des Cantiques par Origene, en Origene, Commentaire sur le Cantique des Cantiques I, 18-30. F. DUNZEL, Braut und Brautigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa(BGBE, 32) Tubingen 1993

"Por medio de este amor, que hay en Cristo, que es amor, nos unimos a él con una especie de parentesco de afinidad por el amor".

-"Por naturaleza todos somos prójimos unos de otros, sin embargo, por las obras de amor, el que puede hacer el bien se convierte en **projimo**". De hecho, debemos saber que "el amor de Dios siempre tiende hacia Dios, del que se origina y mira al prójimo, con que tiene parte por estar asemejado creado en incorrupción". En síntesis, "no existe más fuerza del amor, que aquella que puede conducir al alma desde la tierra hasta la cumbre excelsa del cielo".

Esta paradoja, esbozada y solucionada de tal modo por Orígenes en el Prólogo de su obra y un tanto variada por Gregorio a lo largo de todo su comentario, orienta la "lectura del texto", que se propone. Dicha "lectura", en primer lugar, no va en busca de la intención del autor sagrado, como la exégesis actual, sino del significado del contenido en cuanto tal. Por consiguiente, lo que interesa no es tanto la paradoja en sí; es la importancia y el sentido, que adquiere el concepto **χαρις**, en la medida en que ambos autores aportan elementos significativos para la solución de la paradoja señalada.

Χαρις, por cierto, es un término de singular relevancia para la Antropología Teológica, pero no bien visto a nivel de los estudios patrísticos, que no se cansan en destacar - sin demostrarlo- el poco valor, que atribuyen los Padres Griegos a esta voz. La presente búsqueda intenta, por ende, contribuir en algo al esclarecimiento de su uso y de una posible repercusión sobre la teología patrística griega de la gracia, aún no puesta al día en lo que se refiere al actual desarrollo de dicha verdad teológica. Ella no significa imponer parámetros clásicos desde la Antropología Teológica, tan comunes en Occidente después de Agustín y a partir de Pablo.

Se trata, más bien, de un intento peculiar, desafiado por múltiples prejuicios, de los cuales resulta difícil liberarse, como también del mismo peligro, que puede significar lo helénico para la teología bíblica. La presente investigación dispone, sin embargo, de un material estadístico considerable, seleccionado tanto en la obra origeneana y niseana, como también en las obras helénicas clásicas.³ Por tanto, se opta por un procedimiento metodológico atento al análisis filológico de **χαρις**, pero, tan sólo, en la medida, en que éste permite apreciar la articulación de la solución a la paradoja señalada. Cabida primordial se dará, sin embargo, a los

³ Para un breve resumen de lo investigado al respecto cf. "La Gracia sobreabundante": Aproximaciones a la relación "hombre-Dios", según Orígenes, SEMINARIOS DE FILOSOFIA, Volumen especial (1993)33-52.

ingredientes propios de un planteamiento teológico sistemático, orientado por el "sentido espiritual" en cuanto proyección dogmática .

Se pretende poner de relieve, en consecuencia de qué modo, Orígenes usa el término "gratia" en aquellos textos seleccionados, en los cuales se proyectan elementos constitutivos de la paradoja. Sorpresivamente, estos resultaron ser un todo armónico, que, junto con transcurrir el Comentario entero de Orígenes y encontrarse condensado en las Homilias origeneanas, recubre la interpretación, ofrecida por Gregorio en las cinco primeras Homilias de su "In Canticum". Es al interior de tal conjunto interpretativo transversal, donde se tratará de descubrir, como Gregorio acoge la interpretación origeneana: o dándole realce o quedando desplazado respecto a lo que Orígenes designa con dicho concepto.

En síntesis, la atención metódica se vuelca, en primer lugar, sobre lo que Gregorio hace con la interpretación origeneana de la realidad de la gracia para detectar tanto el aporte origeneano como niseneano a la Antrología teológica patrística, en lo que se refiere a la mencionada paradoja. Con esto, se tocará una hilación de argumentos, en los cuales se entretejen meticulosamente influencias bíblicas y dogmáticas, que, en la presente exposición no se podrá poner de manifiesto, pero que, sin duda, refleja un peso desigual de presupuestos culturales de origen hebreo y helénico en Gregorio con respecto a Orígenes⁴, y también un proceder metódico diferente de ambos autores: uno, Orígenes, más exegético detallista, proporciona la nitidez de la interpretación; otro, Gregorio, más adepto a los grandes lineamientos sistemáticos, emprende mayor vuelo especulativo.

Para dar a conocer algunos resultados descubiertos tras la prolongada investigación, recientemente favorecida por FONDECYT, se desarrollará los siguientes cinco puntos:

1. El acceso a la realidad de Dios.
2. El hombre, creado a imagen de Dios.
3. La preeminencia del amor.
4. El "cervatillo gracioso".
5. La vuelta a la gracia originaria.

⁴F. MANNS, Une Traditon juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d'Origene, ANTONIANUM 65(1990)3-22.

I. El acceso a la realidad de Dios

Orígenes comprende al hombre fundamentalmente como la "esposa deseosa" por alcanzar la meta, ofrecida en la unión con el Esposo; meta, que Gregorio precisa como un "estar ansiosa de unirse con Cristo". Dicha meta el hombre no puede alcanzarla por propia cuenta, ni apresurar su llegada. Sí, implorar "su presencia" al Padre, quien "conoce la capacidad de cada alma".

Al comentar **Cant I,2-4**, Orígenes⁵, lo mismo que Gregorio⁶, interpreta esta apertura connatural del espíritu humano hacia el encuentro con el Esposo e insiste, en que el hombre ha sido preparado para este encuentro, tanto a ni-vel óntico individual por las "dotes de la ley natural" y del "libre albedrío", que recibió el alma-, como histórico colectivo -gracias a "la ley" y "los profetas"⁷, con que a la esposa le corresponde "nutrirse y prepararse para su esposo"⁸.

Gregorio, por su parte, precisa este preludeo preparativo mediante un mayor esclarecimiento de la dimensión temporal, en cuanto el "deseo" amoroso se encuentra condicionado a la evolución humana en sus diversas etapas de desarrollo espiritual, a modo de las etapas corporales respectivas, ya que se trata no sólo de "la adhesión" al Esposo: también se precisa el "tiempo oportuno" para tal adhesión.

Este dinamismo connatural de la naturaleza humana, más allá de ser abierto, es reconocido por el hombre como no obligatorio, sin que alguna vez aquél se agote porque el ser humano "deje de amar". De hecho, el hombre tiende siempre ansiosamente, de modo dramático y con todas sus fuerzas hacia la meta prometida, sin alcanzarla por propia cuenta. Pero, sí, el alma vislumbra, a través de su "tender ansioso" y junto con el gozo por los dones recibidos, un "más", cada vez mayor, tanto a nivel óntico como histórico, que Orígenes designa la **gracia de la doctrina**; realidad a la cual hace alusión discreta en una serie llamativa de superlativos referentes a la misma doctrina, que recibe una riquísima articulación histórico salvífica y que, como tal, culmina en el amor.

Gregorio relata, al respecto, la forma dramática con que la joven, en contra de la costumbre humana, "confiesa su deseo y tiende con ardor hacia la **gracia**, esforzándose por

⁵ GCS 6, I, 92-101

⁶ GNO VI 31, 10- 42, 9

⁷ CoCant 85

⁸ CoCant 85

deleitarse en el objeto de su deseo, porque ya es tiempo "⁹. De modo, pues, que para Orígenes "al alma que vive en el amor y deseo del Verbo de Dios le está prometida más allá de la filosofía un conocimiento superior a todo", mientras Gregorio habla del "deseo cada vez más fuerte" para ver la gracia. Sin embargo, para ambos se trata de un **mas** no superpuesto, afín a la propia naturaleza humana.

Esta **gracia de la doctrina**, según Orígenes, forma parte del "tesoro" escondido en el corazón del Esposo, en cuanto "parte principal del corazón de Jesús y los sentidos profundos de su doctrina". En este corazón se encuentran la sabiduría y la ciencia perfectísima; como tales, ejercen su atracción sobre el alma deseosa por medio de un "ocultamiento necesario" y su respectiva "manifestación", del mismo modo como Orígenes comprende la índole peculiar de esta "doctrina".

Gregorio, a su vez, pese a que prefiere recurrir a la experiencia de Moisés en la cima del Sinaí, a fin de explicitar la dimensión oculta del "tesoro", sintetiza lo dicho por Orígenes indicando, que el nombre de este tesoro es el corazón, que suministra los pechos de la lecha divina, "por medio de la cual el alma, que al ser atraída hacia la **gracia**, es alimentada de acuerdo a la analogía de la fe"¹⁰. Pero, más que en Orígenes, para Gregorio la "gracia" adquiere rostro. El contexto, a su vez, permite identificar este rostro como el del Amado, de cuya belleza invisible la esposa, de modo sobreabundante, se llena, y por lo cual acrecientan en ella los deseos con más vehemencia, pues las "palabras del Esposo son espíritu y vida".

Con esto, el dinamismo abierto -propio del ser humano-se proyecta hacia la misma persona del Mediador, cuya singular importancia, para la situación paradójica del hombre, Orígenes describe a la luz del misterio de la encarnación, muerte y resurrección: "cuando ella, en la plenitud de los tiempos, creció y el Padre envió a Su Unigénito, ungido por el Espíritu". Resulta llamativo, que tan sólo uno de los elementos constitutivos de este misterio, -lo simboliza "la caña"- , representa, según la identificación explícita del Alejandrino, la **gracia** en cuanto **suavidad** y que esta "gracia", junto con los restantes elementos del misterio de la encarnación, se gesta para la unidad personal del Mediador por medio del Espíritu Santo en un contexto de profunda kénosis.

⁹ GNO VI, 24,9-13

¹⁰ GNO VI 33, 13-14

Para Gregorio, por el contrario, el misterio de la encarnación en su totalidad es la "gracia", sobre la cual vuelve una u otra vez a lo largo de su obra, refiriéndose a ella en forma absoluta como "gracia del evangelio", de "la primavera", la "roca", que es Cristo¹¹.

Esto no significa, que, para Orígenes, Cristo tenga la gracia sólo, de modo parcial, para ayudar al hombre en su autorealización. Por el contrario, el Mediador, posee la gracia en cuanto dimensión propia de su ser, pero que introduce progresivamente en los sentidos de aquellos, que están progresando como "doncellas", a causa de las cuales "se anonadó Aquél, que tiene la condición de Dios". De tal modo, ellas no sólo aman a Cristo, sino atraen hacia sí "a quien se deja atraer de buena gana". Por lo cual la fórmula "mejores al olor tus perfúmenes" significa: el Verbo de Dios, al condescenderse, se introduce en los sentidos del hombre, ofreciéndose como "verdura", conforme al amor y la **gracia de hospitalidad**, a los que flaquean en algo, de tal modo, que se deleitarán con todos sus sentidos y son conducidos de vida a la vida.

Gregorio, por su parte, se detiene en el "algo", que destaca el texto cuando compara los aromata con el perfume como un "algo de virtud", que con miras a la virtud misma no es nada, para concluir que "por lo tanto de los perfúmenes dicen que **la gracia** es cosa incomparable en relación a todos los aromata, que conocemos"¹². Con esto, Gregorio va más lejos que Orígenes al personificar la gracia, en cuanto tal. Invierte, pues, lo elaborado por el Alejandrino, a partir de la índole superior de la **gracia incomparable**, a la luz de la kénosis, y atento, a la capacidad de cada uno.

Para Orígenes vale, luego, que los "progresados" obtendrán el acceso a la realidad de Dios, en la medida en que se dejan "encadenar por el amor". De hecho, sin embargo, "una sola", la perfecta, entrará en la "cámara del rey", donde, no sólo "se alimentan las almas, sino aman al que alimenta", a Cristo mismo, la "sustancia de la virtud". Esta única es digna de decir "el Rey me ha introducido en su cámara", y como tal tiene, a su vez, su propia cámara a la cual invita entrar al Rey.

Gregorio, junto con reconocer esa permanente carrera en pos del "buen olor", que es Cristo, en cuanto gracia, descubre esta posibilidad como ya dada a partir de la "gracia primera", la **gracia del Espíritu Santo**¹³, con la entrada en la "cámara del rey". Según el Niseno,

¹¹Cf. GNO VI, Prol 4, 5; I 24, 12. 14; 40, 15; 17; XI, 338, 8;15; XV 432, 2; 433,14:

¹² GNO VI, I 30/10

¹³ GNO VI 40,9.

el creyente ha recibido esta gracia por medio de "un beso" y fue considerado digno de escrudiñar la profundidad de Dios. Pero, más allá de esta llegada al interior del lugar sagrado, el Niseno interrelacionando versículos, que siguen a los ya interpretados, resalta: "aquellos, que fueron instruidos por la **gracia**¹⁴, después de haber sido testigos oculares del Verbo, no encerraron lo bueno en sí mismos, sino introdujeron en la misma **gracia**¹⁵ a aquellos, que vienen después de ellos". Termina el Niseno esta interpretación de la índole permanente donadora de la gracia con la exhortación, a modo de Juan, el discípulo amado: "amemos sus pechos más que el vino", de la misma manera como Orígenes había declarado, que la "cima de la perfección" consiste en el amor.

En síntesis, cabe precisar, con miras a la paradoja diseñada: Orígenes designa con el término "gracia" aquel "más", que plenifica la capacidad recibida, pero connatural al hombre para amar en cuanto persona libre. Este "más" no es alguna cosa, sino la dimensión propiamente divina de la persona del Mediador quien, en cuanto verdadero Dios, siendo verdadero hombre, al introducirse en los "sentidos", posibilitará una auténtica autorealización del hombre. Para Gregorio, por su parte, este "más" posee rostro y nombre concreto. Pero, en tanto Orígenes con su manera de argumentar se encamina hacia esta totalidad misteriosa, Gregorio parte desde ella. Según ambos autores, sin embargo, el término "gratia" se proyecta íntimamente relacionado con la persona de Cristo a partir de la apertura esencial del hombre hacia el misterio amoroso de Dios, ya que como tal fue creado por Dios a su imagen.

2. El hombre, creado a imagen de Dios.

Según Orígenes y Gregorio, el hombre no sólo posee una apertura permanente hacia el amor de Dios, que como tal se actualiza en un propender incansante directo a la meta prometida, sino que éste constituye el núcleo del ser humano propiamente tal. Orígenes, sin embargo, reconoce "algo" en el hombre, que hace que este propender ansioso, por muy nuclear y constituyente que sea para el ser humano, no lleva infaliblemente a la meta. El Alejandrino distingue, por tanto, este "algo" como proveniente de una "naturaleza" abierta a la "gracia". Gregorio, en cambio, concibe dicha apertura a partir de relaciones totales, que en la compenetración de opuestos, a modo de lo particular en la "única naturaleza humana", revelan en medio de una permanente oscilación una "no-identidad" entre el orden natural y el de la gracia.

¹⁴GNO VI 40,15

¹⁵ GNO VI 40,17

Al interpretar **Cant I,8**, Orígenes advierte, lo que Gregorio confirma a su manera, que el ser humano se presenta en cuanto "alma de los creyentes" como "aventajada con respecto a las demás mujeres". Con esto emerge, no únicamente, la apertura del ser humano y su contingencia connatural: también la presencia del pecado en el hombre, que Orígenes advierte explícitamente al referirse a "dichas mujeres". De ello se comprende la insistencia, tanto del Alejandrino¹⁶ como del Niseno¹⁷, en la necesidad que tiene el alma de "conocerse a sí misma".

Lo primero que debe descubrir el alma al respecto, es, sin duda, la causa de "tanto resplandor natural": el "ser imagen de Dios". De hecho, para Orígenes, el ser humano ha sido creado "bello" en el comienzo, sin que el Alejandrino identifique, como lo practica Gregorio, esta belleza simple y llanamente con la gracia. El Niseno introduce, de hecho, el término **χαρις** en lo interpretado por Orígenes, para destacar, que la misma belleza se recupera por **la gracia**, después de haber acentuado enfáticamente la importancia de que el hombre es el único ser entre todo lo que existe creado "a imagen de Dios".

El tono exhortativo, incluso amenazante, resalta, según Orígenes, la urgencia de dicho autoconocimiento, que se lleva a cabo por un doble camino, aquel que pregunta o por la substancia o por los sentimientos y las obras, pero dejando en claro que ambos quedan siempre expuestos al desvío y error, conforme a la condición creatural. El Alejandrino, en efecto, distingue nítidamente entre un comportamiento pecaminoso egoísta y aquel, que se debe a la "fragilidad" del querer humano. Pero, después de haberse detenido en algunos ejemplos, concluye categóricamente: "por todo esto el alma probará, que se conoce a sí misma y contempla su belleza, la que recibió a imagen de Dios en la **creación**, con tal que haya podido restaurarla y **restablecerla**."

Gregorio, por su parte, da por supuesto todo lo que Orígenes aporta aquí respecto de una nítida distinción entre el orden creacional y redencial. Pero lo explicita por medio del término **χαρις**, Comprende, más allá de lo aportado por el Alejandrino y con una perspectiva invertida, la "imagen de Dios en el alma reflejada como en un espejo"; es decir, a partir de la gloria, del poder y de la belleza de Dios, en cuanto libertad infinita, concretado en el hombre¹⁸. Por eso, habla de la "gracia de la belleza" y "de la libertad", ubicada en la parte principal del alma

¹⁶ GCS 6,II, 141- 150,22

¹⁷ GNO VI, 63- 69

¹⁸ GNO VI, II 46,4 ; 48,7; 48,14; 55,3 IV 101,3.

racional, el hegemonikon , de tal manera que" el hombre busque y realice por propia cuenta lo que le ha sido dado en el comienzo.

Resulta significativo, que, para ambos autores, el hombre no logra el autoconocimiento tan necesario por mero empeño de sus fuerzas naturales, sino sólo, gracias al don del Espíritu de Dios. Este don, Orígenes lo ve como perfeccionado por "un don mayor de ciencia", presente por el mismo Espíritu en "las almas más avanzadas y perfectas", aunque expuestas también al error del mismo modo, como el simple creyente. A estas "almas avanzadas" el Alejandrino les propone un "aspecto más profundo y difícil" para autoconocerse: la pregunta por la "substancia", el ser de Dios y del alma propia, resaltando así la importancia del conocimiento de la Trinidad en toda autocomprensión.

Se deduce, luego, una verdad decisiva del planteamiento complejo, que hace Orígenes respecto del origen del alma, de la índole racional del ser humano y su parentesco con los ángeles. Pues el Alejandrino pregunta, pues: "sí el hombre es racional por **substancia** o lo es por **gracia**" y " si lo ha merecido o bien si no puede hacerse semejante a los ángeles". Esta distinción explícita entre la substancia y la gracia, que Gregorio no acoge como tal, la comenta Orígenes, luego, de modo, significativo, cuando constata: "al parecer, se puede recuperar lo que se ha perdido, pero no se puede conseguir lo que el Creador no haya otorgado desde el comienzo".

Resalta un último aspecto signficante, cuando Orígenes advierte, que el Verbo de Dios, después de haberse dirigido a las almas, que están progresando todavía hacia la meta, se dirige, de modo distinto, pero no menos insistente al alma, que ya está dentro y apostada en el interior de los misterios: la única perfecta. El Alejandrino comprende a ésta expuesta por igual a ser expulsada, si descuida el "conocerse a sí misma", pese que a "ella, junto con la **gracia** se le dió mucho sentimiento y comprensión". Y a "quien ha recibido mucho, se le exigirá mucho". Pero, sobre todo, porque, "su negligencia redundará en muchos", afirmación ésta, origeneana, que atestigua una comprensión parecida a la de Gregorio, en lo que se refiere a lo uno y lo múltiple. De ahí la insistencia de ambos de dejarse guiar por el Espíritu de Dios y no por otros maestros.

Sintetizando este segundo paso, cabe apreciar, que Orígenes aporta a la comprensión de la paradoja del hombre una nítida distinción entre el orden natural y de la gracia, tanto a nivel óntico creacional con sus dos componentes teórico y práctico, como también con dos tipos de intensidad a nivel de los perfectos y de aquellos, que todavía están progresando. Pero todos por igual continúan expuestos al descuido y la pérdida del camino; distinción, que

Gregorio conserva fundamentalmente, sin mayor explicitación. Resalta, en ambos, un peculiar "in-esse" de lo particular en lo colectivo, que Orígenes concreta en relación con los males, el pecado, mientras Gregorio lo saca a la luz en relación con los bienes, la gracia. Ambos autores insisten, de hecho, en una asimilación dinámica del ser originario, esbozado como "creado a imagen de Dios", pero siempre expuesto al desvío, debido a la importancia del amor.

3. La preeminencia del amor

La asimilación dinámica del ser humano originario se configura, más allá de la distinción de la naturaleza con respecto a la gracia y apertura connatural indebida de esta naturaleza, en pro de un proceso de amor en cuanto misterio esponsal. Este, por su parte, junto con llevar a la cima de la perfección, remonta, al fundamento supremo, la predilección de parte de Dios para con el hombre en Cristo, ya que El es "el amor mismo". Por lo cual "nos unimos a él con una especie de parentesco de afinidad por el amor". Así lo da a entender el Alejandrino, cuando señala, respecto de la Iglesia "perfecta", que "Cristo viene a ella, porque la amaba y participa de lo mismo para acrecentarla **en** y honrarla **con** las virtudes y trasladarla de la tierra al cielo por el amor perfecto". Gregorio, por su parte, desplaza esta verdad decisiva de la "preeminencia del amor" hacia una explicitación mayor de la gracia, y se refiere a Cristo como "la gracia por excelencia".

Si se pone de relieve la articulación de tal "preeminencia de amor", que se transforma en "gracia por excelencia", cabe fijarse en el ritmo de una argumentación más extensa, que Orígenes¹⁹ y Gregorio²⁰ ofrecen con su interpretación de los versículos **Cant I,II.12.14; 2,4**. Ambos autores llegan a entretrejer los diversos motivos literarios, que configuran la realidad de la paradoja en relación con la gracia a la luz de la preeminencia del amor, de tal manera que se aprecia un indiscutible avance en la argumentación, desde que Orígenes menciona el "lugar sobresaliente", que ocupa el amor en el banquete del alma con el Padre, Cristo y el Espíritu",- hasta la petición final de Gregorio de poder hacerse suyo esa índole inmutable de la gracia, en cuanto amor. Entre los dos extremos avanza la doble articulación interpretativa de ambos autores, tanto eclesial como individual respecto del amor y su interrelación con la gracia hacia una cima que es, a la vez, su mayor profundidad en cuanto kénosis.

¹⁹GCS 6, II, 156- 165,19; II, 165-169; II, 170,18-172,14; III 191-195

²⁰GNO VI, III, 83-92; 95-98; IV 119-123

Orígenes, de hecho, inicia la argumentación con su reflexión en torno al "oro", -"lo que nos fue entregado personalmente por obra de nuestro Señor Jesucristo"-, para constatar que las "imitaciones de oro con pequeños realces de plata", -"lo transmitido por la ley y los profetas"-, duran sólo "mientras el rey esté en su lecho", hasta que el Padre lo resucite de entre los muertos", a fin que la esposa "incitada y estimulada por estas imitaciones ansiase el oro verdadero", del mismo modo como al alma se da estos raros resquicios de los misterios, y se le hace conocer el deseo de verdades más importantes a partir de lo ya conocido. En este contexto, Orígenes se detiene para indagar "sí a los santos padres y profetas les fue entregada la **gracia de esa perfección**, que es de oro verdadero y concluye "que del mismo modo, que "después de la venida de Cristo la fe de lo acontecido condujo a los creyentes a la cima de la perfección, así también a aquellos los condujo a la cima de perfección la fe en lo que habría que acontecer". Con lo cual, el Alejandrino afina el significado, que adquiere la gracia en estrecha interrelación con los acontecimientos de Cristo, sin identificarla con estos acontecimientos o con su persona, como suele hacerlo Gregorio, sino, más bien, en cuanto dichos acontecimientos son acogidos por los creyentes, -ocurra antes o después de la Resurrección -y se constituyen en "gracia de perfección".

Luego, aquellos alcances eclesiales de la gracia semejante a la "gracia de la perfección" Orígenes los singulariza, de modo consecuente, en la inhabitación del Padre, Cristo y del Espíritu en el alma, concediendo al amor eminente el lugar sobresaliente en el banquete. Pues, en la medida, en que el Rey ensancha su habitación en el interior del alma, ella capta que el puesto principal en el banquete con los Tres lo tiene precisamente el amor: en todo lo que ve en la "cámara del Rey " sobresalía y destacaba la **gracia del amor** y había comprendido, que el amor es más grande y lo único, que nunca deja de ser". De esta manera, queda explícitada la relación entre el amor y la perfección, en cuanto constituyen "gracia" para los creyentes.

Gregorio, por su parte, abandona la interpretación histórica salvífica origeneana, al comentar el hecho, que "el Rey descansa en su lecho", unificando los alcances eclesiales e individuales por medio de la imagen del jinete y el caballo hacia una proyección más universal. Lo cual lleva al Niseno a destacar la omnipresencia de la gracia **en o encima** del creyente, ya que "la **gracia es la misma**",²¹ sea que esta viene desde arriba-Dios está encima- sea que penetra en el interior -Dios en el hombre-, gracias a Cristo, quien inhabita al hombre.

Orígenes prosigue su interpretación y vuelve a identificar la fragancia de la "doctrina espiritual" con la **gracia del Espíritu Santo**, en cuanto "sentido espiritual". Resalta la dinámica

²¹GNO VI, III 84,18

del ser humano, abierta a la gracia en cuanto amor, tanto en su dimensión colectiva como individual, anticipada por la llegada del Esposo en el Espíritu Santo. Esto permite a la esposa reconocer, que "su propia fragancia" queda, compenetrada por no sólo la del Esposo, sino superada. Así lo explicita el Alejandrino por medio de la descripción detenida de la superioridad de Cristo en cuanto manantial, pan y vida, que, a la vez, es compenetración en cada uno de los sentidos del alma como objeto total. La múltiple presencia, surgida así, es la del único y mismo Verbo de Dios. De tal modo, ni un sólo sentido del alma queda privado de **Su gracia**. La acentuación de grados, a su vez, simboliza "ciertos progresos" en el amor por medio del "sacramento de la vida". Pero es evidente, que "una sólo", la perfecta, puede percibir esta "fragancia del nardo", porque está compenetrada del olor divino en cuanto "gracia".

Gregorio alude a esta interpretación origeniana en aquel pasaje, donde describe la "gracia del manzano", que se distribuye adecuadamente en los tres sentidos y hace ver a la esposa su diferencia con el esposo, su Señor, porque Aquel llega a ser para nosotros "gracia de los ojos, que se hace luz". Pero la interpretación "del oro" y sus "imitaciones" resalta una estructura distinta, propiamente gregoriana, en cuanto se articula en las relaciones totales, concentradas en la virtud. El Niseno, de modo inverso a Orígenes, comprende el significado de las "imitaciones de oro y plata" a la luz de la analogía del ser como este "algo" de la Belleza arquetípica y el Sumo Bien, reflejados en las virtudes cual en un espejo y por su intermedio se hace asequible la presencia del Esposo a la esposa. En este contexto, tan diferente al origeniano, Gregorio individualiza la esposa en la persona de Pablo, quien se comprende como "perfume de Cristo". Como tal, el "gran Pablo" hace oler por medio de su persona **aquella inasequible gracia por excelencia**²², que es Cristo, "al ponerse a disposición de los demás". Se trata, sin embargo, de una fragancia, que puede ser de vida o de muerte para quienes la reciben.

Cuando Orígenes pasa a aclarar el sentido de la frase "Racimo de alheña es mi amado para mí" y se detiene en el fruto de la vid, insiste en que no pueden darse repentinamente racimos maduros y dulces, si antes no se produzca para ellos el delicado aroma de la flor. Así, pues, la gracia de su propia fragancia se introduce en los comienzos del alma, de modo que ésta pueda soportar la crudeza de las tribulaciones y pruebas, que por causa del Verbo de Dios se suscitan contra los creyentes. Y así finalmente les ofrece la dulzura de su madurez, hasta que los lleve al lagar, donde se derrama la sangre de la uva. En efecto, es perfecta solamente el alma que tiene su sentido de olfato, tan puro y limpio, que pueda percibir la fragancia del nardo, que "procede del Verbo de Dios", y dejarse penetrar de la gracia del olor divino. Mediante tal

²²GNO VI, III 91,9

interpretación, Orígenes insiste en el momento fundacional del origen, compenetrado de la gracia, permitiendo al hombre la capacidad de soportar las adversidades futuras

Gregorio, acogiendo y sintetizando este trasfondo eucarístico de la interpretación origeneana, se detiene, por su parte, en la idea de la maduración a la luz del Lc 2,52; texto que Orígenes aplicó a las "alma en progreso", para dejar constancia de que "el niño Jesús, que nace en nosotros y que en aquellos, que lo acogen, progresa de modo distinto en sabiduría, edad y **gracia**²³, no es en todos el mismo, pues se comporta en cada cual según la medida, con que la capta el que lo acoge. Lo cierto e indudable, para Gregorio, es la fruición de la **gracia esperada** para aquellos, que con paciencia aguardan lo esperado: "la flor garantiza lo que será la gracia, que ha de venir". Aquí Gregorio pone de relieve una asimilación dinámica del amor, a partir del momento fundacional como proyección hacia el futuro desde la certeza del presente, en una articulación inversa a la de Orígenes.

Una vez realizado este camino, tanto Orígenes como Gregorio oscilan en su argumentación por rumbos semejantes sin recurrir al término **χαρις**, hasta desembocar de lleno en el tema del amor, después de "haber sido introducida en la casa del vino". Allí, pues, la esposa pide que en este espacio se culmine el amor, cuya preeminencia se ha ido gestando en ella inadvertidamente hacia una plenitud cada vez mayor. Resalta Orígenes, que en "el amor a Dios" no hay límite ni medida, tan sólo "que le des todo cuanto tienes". Efectivamente, en Cristo Jesús hay que amar a Dios con todo el corazón, con todo el alma y con todas las fuerzas: por eso, en este amor no hay medida ninguna, mientras para el amor al prójimo el Alejandrino establece un extenso juego de reglas y medidas. Orígenes, sin duda, conserva aquí su estilo reflexivo y austero, cuando recuerda "la gracia del amor" entre los carismas, sobresaliente, por cierto, pero, sin embargo, semejante al de los demás "carismas".

Gregorio, por su parte, más que el contenido ofrecido por Orígenes sintetiza su propio camino recorrido, cuando elabora su interpretación insistiendo en que el alma desea entrar en la "bodega del vino" a causa de la intensidad de su sed, al interior del "misterio y sacramento del vino". Después de la entrada, se precipita hacia lo más alto y pide que sea sujeta por el amor, ya que para ella es "Dios el amor" y solicita, además, que su amor se ordene. Gregorio sintetiza, tanto el extenso comentario origeneano como su propia comprensión, cuando afirma: "después que fui amada al inicio, a causa de mis desobediencia fui repudiada da entre los amigos, ahora de nuevo soy trasdada a la gracia originaria y en virtud del amor me uno

²³GNO VI, III, 96,9

nuevamente al Esposo". Entonces, ella insiste: "conseguíme **la calidad de tal gracia**"²⁴, que es bien ordenada e inmutable". Lo cual no le resulta posible al alma, por propia cuenta, sino únicamente le puede ser regalada. A ello obedece su ruego: que se le conserve su inclinación hacia lo mejor... ". Cuando Gregorio reflexiona respecto a si ella ha de estar sujeta por la caridad o si la caridad ha de estar ordenada al interior de la morada del vino, hacia lo más grande que vislumbra en la kenosis- el vestido rojo del Esposo-, "el misterio del vino" invierte el orden de las cosas y ella quiere someterse al amor.

En síntesis, es valioso el que Gregorio, más allá de Orígenes, recurra al término "gracia" para enunciar la presencia englobante, la envoltura del amor de Dios, que se comunica al creyente, pero cuyos indicios se encuentran también "fuera de la Iglesia". Cabe apreciar las estructuras diversas de argumentación de Orígenes respecto a las de Gregorio: unas, que se abren desde lo parcial a la totalidad; otras, que desde la totalidad, se individualizan. También se hace notar un paso significativo entre el nivel más cognoscitivo e interpretativo, que predomina en el Alejandrino, y la práctica de la virtud, que da realce a toda la visión antropológica teológica del Niseno. Ello implica que el ser humano no sólo propende hacia el amor por su capacidad connatural de amor, sino se transforma definitivamente en "amante suyo", como dirá Agustín y resalta la significación como núcleo del Mediador en toda su profundidad, pues El es el amor propiamente tal y la complementación por la acción del Espíritu Santo, en cuanto ha sido "derramado en nuestros corazones".

4. El "cervatillo gracioso"

El nexo intrínseco de la gracia con Cristo, que surge sobre el trasfondo de la "preeminencia del amor", se explicita, luego, por medio de una significativa relación del creyente con el Espíritu Santo en cuanto "amor derramado en nuestro corazones. De hecho, el ser humano, abierto a la realidad de Dios, pero ya "adentrado" en sus "misterios", continúa perfeccionándose en el conocimiento y el sentimiento, "comparando lo espiritual con lo espiritual". Pero llama la atención cómo Orígenes tiende a sacar a la luz, enfáticamente, a esta dimensión pneumática, mientras que Gregorio la silencia, desplazando los acentos de la interpretación orígeneana y tan sólo rescatando la mencionada relación con el Espíritu Santo en otro contexto²⁵.

²⁴GNO VI, IV 123,8-9

²⁵GNO VI, I, 40,9 VII 219,5; 219,7; Cf. IV, 105,8; IX 268, 17,18; 270,5

En la interpretación de **Cant 2,9-10** las argumentaciones de ambos autores giran en torno a dos imágenes visibles, el ciervo, y la garcela, cuya realidad invisible cabe dilucidar. Según Orígenes²⁶, para "cuantos han recibido por medio del Espíritu Santo una gracia espiritual más abundante en el don de ciencia", la razón de todo esto resulta clara y evidente. Gregorio²⁷, por su parte, simplifica notoriamente el sentido señalado por Orígenes.

Sucede así que, cuando ambos autores se esfuerzan por comprender el sentido de la identificación del "amado" con el "cervatillo" y la "garcela", Orígenes pone el acento en que la intelección más profunda del nexo, entre el sentido visible, literal y el invisible oculto, es resultado de una gracia más abundante, concedida por el Espíritu Santo. Con esto el Alejandrino vuelve, de nuevo, a la identificación de la gracia con el sentido espiritual. Gregorio, al contrario, despliega el sentido anagógico a base de los elementos, que toma directamente de Orígenes, sin mencionar ni la gracia ni al Espíritu Santo.

Orígenes, en la medida en que avanza con la interpretación, logra, sin duda, poner de relieve la relación de la gracia con el "cervatillo" en cuanto lo identifica con el Espíritu Santo, quien ofrece sus dones espirituales a los que han nacidos perfectos por el Evangelio. Esa designación, "cervatillo amigo", resalta la peculiar relación del Espíritu Santo con Cristo en los renacidos, que luego participan en la visión que facilita Cristo como la "garcela", en tanto se han asemejado al "cervatillo", que supera el mal por la perfección de sus obras; en tanto que "están de parto, hasta que Cristo se haya formado en ellos." A éstos, la voz del Señor los hace perfectos por la ley y los profetas en el conocimiento y en el sentimiento.

Gregorio unifica aquí los dos aspectos, propios de la "garcela" y del "cervatillo", poniendo el acento en la superación del mal en cuanto el "cervatillo" viene saltando sobre los montes, saltos que preparan la manifestación de la gracia, a la cual Gregorio se refiere, a continuación.

Orígenes es aquí muy escueto en su referencia a las implicaciones histórico salvíficas al no mencionar la gracia. Gregorio, por el contrario, asegura la presencia concreta de ella, idéntica a la persona de Cristo, encarnado y ya efectiva, o sea, que su calidad de "esperada" constituye la base de su llegada "ya" realizada.

²⁶ GCS 6, 206,24-216,14; 216,15-223,6

²⁷ GNO VI, V 141- 150.

Resulta significativo, por fin, que la interpretación de Orígenes desem-boca en la dimensión eclesial: presenta, pues, a la Iglesia como la "cámara de tesoros"; Gregorio, a su vez, concentra toda su atención en el amado, Cristo y su encarnación. El, pues, "mira hacia el interior de la casa". De esta manera, el Niseno no ve necesario hacer alusión a la gracia, ya que ésta es el mismo Cristo, de tal modo, que "ella le desea más aun".

Resumiendo: es notoria la tendencia de Orígenes de comprender la gracia en su dimensión pneumática, a partir del "cervatillo gracioso", lo que significa, por cierto, una estrecha interrelación con la persona de Cristo, pero distinta a la que resalta Gregorio. Este matiz básico definitivo se refleja en una mayor concentración en el movimiento histórico temporal, tal como se puede apreciarlo en "El Comentario" de Gregorio. La interrelación del termino "gracia" con el Espíritu Santo arroja a la luz una significativa complementación de la acción del Espíritu con respecto a la de Cristo, en cuanto introducción de la verdad completa de los que ha sido regenerados por el Evangelio y se encuentran en camino hacia la meta plena y definitiva.

5. La restauración de la gracia originaria

El hombre, sin duda, puede alcanzar la meta prometida para su plena autorealización por la gracia. Pero, que la obtención de tal meta sea la plenitud gozosa de los anhelos más profundos del ser humano, se patentiza recién, por el hecho, que tales anhelos han sido dados al hombre gratuitamente por Dios en el origen. Por ende, tanto Orígenes como Gregorio insisten en la vuelta a este origen, más allá de su estado inicial y por una renovación incesante "de gloria en gloria".

De tal modo lo permite apreciar tanto el comentario de Orígenes como el de Gregorio al texto de **Can 2, 10-14** : una vuelta al estado originario, que, a su vez, se trasciende en la plenitud del fin escatológico, sin embargo, Pero mientras, que Orígenes²⁸ desenvuelve paso por paso las implicaciones teológicas de esta vuelta y diversas etapas a través de una exégesis minuciosa, y Gregorio²⁹, en cambio, resalta la gran "secuencia" de los hechos, cuyo amplio margen constituye la "**gracia de la primavera**", que se despliega en los diversos aspecto del misterio de la persona de Cristo.

Inicia así el Alejandrino su argumentación, tras subrayar la importancia de la "gran estatura" del Verbo de Dios, que incita al alma a que salga definitivamente fuera de su casa; es

²⁸GCS 6, 223,7-235,10

²⁹GNO, V 150-141

decir, de los "sentidos corporales", tal cual lo posibilita "la participación en la muerte de Cristo", para unirse a El en un único espíritu. Se dirige a "aquella que había concebido amor al Verbo de Dios y desea llegar a el en raudo vuelo". Por lo mismo, el Espíritu la santifica y la colma con sus dones, que son los frutos y las virtudes. Pues, "gracias a la venida y presencia de Cristo, ha brotado de ella el germen de la comprensión espiritual".

Estos inicios, previos al de "la poda" en cuanto "participación en la muerte", demuestra que "en cada alma existe una capacidad de poder y una libertad de voluntad con las cuales le es posible obrar todo lo que es bueno". Este bien de naturaleza quedó arruinado con ocasión del pecado y dio en la cobardía y en la disolución. Cuando es reparado por medio de la **gracia**, reconstituido por medio de la doctrina del Verbo de Dios", entonces, vuelve a exhalar indudablemente aquella fragancia que Dios Creador había puesto primeramente en ella, pero que la culpa del pecado le había arrebatado. Los inicios, y por así decirlo, la "fragancia del progreso", "pueden ser suministrados por las potestades celestiales o incluso por medio de los hombres. Pero las flores y frutos perfectos deben esperarse de El".

Gregorio, por su parte, recoge los elementos propios de la interpretación origeneana tal como el "paraíso", la caída y la restauración de la naturaleza humana, pero los integra, de modo original, en la única visión de la historia de salvación, con sus respectivas etapas, que tienen su centro en el Evangelio, que es Cristo³⁰.

Orígenes recurre, luego, a otra forma de entender lo anterior como una profecía hecha a la Iglesia para el tiempo de la resurrección. Cuando ahí los hombres llegarán a ser como los ángeles", ellos son las vides y viñas en cierne, que reparten a cada alma su fragancia y la **gracia**, que estas mismas almas habían recibido del Creador al principio que, tras haberla perdido, recuperan ahora. Así, pues, Orígenes va más lejos, al presentar una interpretación alternativa, que se refiere a la Iglesia, y que encuentra su plenitud en la resurrección final, merced a que en los miembros de ella la gracia originaria ha sido restaurada.

Orígenes pasa finalmente al "tiempo de la poda" propiamente tal, el final del mundo, después de la resurrección y explica la "invitación del Esposo a vivir en un lugar secreto". Esta invitación no le llega al alma, cuando ésta está bajo las pasiones y **no hay gracia**. Resulta llamativo como Orígenes, en su descripción del tiempo de la tentación, concibe al alma recogida sobre sí misma y ni siquiera capaz para percibir algo de "gracia".

³⁰GNO VI,168,2.

Para Gregorio la ausencia de la gracia es tan obvia, que ni la menciona explícitamente. El Niseno une ambas perspectivas, y con visible cuidado precisa el estado del pecado en la idolatría, por lo cual atestigua que la naturaleza humana, de por sí móvil, se inmoviliza a causa del arquetipo, el ídolo inmovil. Luego, identifica el "sol de justicia" con Cristo, en coherencia con la "gracia de la primavera" englobante.

Orígenes hace notar, luego, que cuando el alma está sosegada el Esposo le dirige la palabra y la invita a contemplar la "gloria del Señor, lleno de **gracia** y verdad". Es precisamente la muerte, que lleva a este "antemuro", esta "condición del mundo futuro", Cristo mismo, el seno del Padre, donde Cristo revela al hombre, quien es el Padre. Aquí El invita a que haga escuchar su voz y se muestre la cara, que es hermosa, porque el gozo de la sabiduría la ha tornada bella.

El Niseno invierte decididamente la proyección escatológica de Orígenes al "tiempo intermedio", el de la encarnación, comprendiendo la roca como el único refugio del hombre, expuesto a las tentaciones del mundo en cuanto **gracia del evangelio**³¹. Desde allí continúa su ascenso por medio de la transformación: "el alma se hace cada vez más grande al participar en la naturaleza superior, el Bien siempre mayor.

Si bien Orígenes se detiene en la "dulce voz de la Iglesia", que cree en la fe verdadera, Gregorio invierte tal hecho al comprender dicha voz como la de Cristo, pues concuerda la petición de la esposa con la palabra de Simenon, que ve lo que otros deseaban ver y "reconoce su dulce voz aquel que ha recibido la **gracia del evangelio** y dice "Tú tienes palabras de vida eterna"³².

En síntesis, y en definitiva, resalta que para Orígenes la gracia todavía tiende a ser "algo", una calidad divina dada y recibida por el hombre de parte de Dios, a partir de la unión con el Verbo y su doctrina, mientras que para Gregorio la gracia es simplemente la persona de Cristo en el despliegue de las diversas etapas de su economía.

A modo de conclusión

Finaliza este breve esbozo, que ha pretendido mostrar cuál es el uso y significado, que, tanto Orígenes como Gregorio, otorgan al término **χαρις** dentro de la solución, que ellos ofrecen a la paradoja del ser humano. Este, en consecuencia, necesita de la gracia de Dios para

³¹Cf. GNO VI, 161,16

³²GNO VI, 164,14-15

autorealizarse, pero sólo puede recibirla gratis. Cabe resaltar, de modo sucinto, tanto las coincidencias como divergencias, en lo que se refiere a la inspiración y articulación profunda del pensamiento antropológico teológico de ambos autores en torno a dicha solución.

De hecho, Orígenes piensa, manteniéndose siempre en camino hacia una totalidad superior, subyacente a toda su argumentación. Gregorio, por el contrario, se encuentra partiendo de tal totalidad, en cuanto meta anticipada por la unión con Cristo; unión, por cierto, anunciada a modo de una "captatio benevolencia", pero que, según mi opinión, refleja la índole propia del pensamiento teológico gregoriano; este permite que el ser humano se trascienda a sí mismo desde tal totalidad, sin pararse ni siquiera en la vida eterna. Decisivo resulta ser, para la solución de la paradoja en ambos autores, sin embargo, el hecho que "media la provocación del deseo amoroso".

Así, tanto para Orígenes como para Gregorio, lo primero y lo último de todo es que Dios quiere comunicarse a sí mismo, prodigar su amor, que es El mismo, tal como el Alejandrino lo sintetiza con la insistencia sobre la preeminencia de la "gracia del amor"; Gregorio, por su parte, atestigua una envoltura global de la "gracia", que, en todas partes, es "la misma". Lo demás existe para que pueda existir esto, que es lo único: el milagro eterno del amor infinito.

Según ambos, Dios ha creado a un ser al que pueda amar de esta manera : al hombre. Le crea de modo que el hombre pueda dar cabida a este amor, que es Dios mismo; que lo pueda y lo tenga que recibir a un tiempo, como lo que es: el milagro eternamente asombroso, el regalo inesperado, indebido. Pero lo que "indebido" significa, lo sabemos, en último término, si sabemos qué es amor personal. Lo que el amor es, no lo entendemos después de saber lo que es "indebido". Dios, pues, en este segundo aspecto tiene que crear al hombre no sólo de manera que el amor se prodigue libre y gratuitamente, sino también, de modo que el hombre como interlocutor real, como ser capaz de aceptarlo o de rechazarlo, lo pueda experimentar y aceptar como acaecer y milagro indebido a él, hombre real.

Capacidad ésta, a la cual Orígenes presta, sin duda, máxima atención por medio de categorías precisas, casi a modo "kantiano", en tanto Gregorio muestra mayor sensibilidad para el clima envolvente, que se crea en el diálogo en interrelación con la belleza, el bien y la verdad; estos "vestigios del ser", que revelan una manera más bien "trascendental" de pensar³³. Sucede así, no sólo porque, como pecador, el hombre no lo merece, sino por poderlo recibir también

³³A.CAPBOSCQ L., El Bien siempre amador 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,43) Santiago de Chile 1992

como indebido, aun cuando ya feliz de tan sumergido en este amor, pudiera olvidar que fue pecador. Esto significa, a modo tanto "rhaneriano" como "balthasariano":

I. El hombre debe tener la capacidad de recibir este amor, que es Dios mismo. Tiene que poseer una congeniabilidad para tal amor. Es necesario que pueda recibirla gracia, la visión de Dios- como quien posee ámbito y amplitud, intelección y tendencia **hacia** y **para** él. Tiene, pues que poseer una "potencia" real para este amor. Y tenerla siempre, como insiste Orígenes. Pues este amor le habla y le invita siempre. Según esto, tal "potencia" es lo más íntimo y lo más auténtico suyo, es centro y razón radical de lo que él es. Tiene, pues, que seguir siendo siempre él mismo, que fue creado: la ardiente aspiración hacia Dios mismo en la inmediatez de su propia vida trinitaria.

De ahí, entonces, el alcance profundo de la nítida distinción de Orígenes entre el orden creación y redencional, entre substancia y gracia, dado en el principio por la creación y restablecido, en definitiva, al final de los tiempos en la escatología. Gregorio, por su parte, no presta mayor atención a la distinción de la realidad de la gracia con respecto del orden natural, ya que muestra su compenetración, más bien "perijorética", sin separación ni confusión. A ello se debe esta frecuente referencia a polaridades, que existen una en la otra, a modo del fenómeno del amor humano o de la intencionalidad filosófica.

2. El hombre real, en su calidad de interlocutor de Dios, ha de recibir este amor como lo que necesariamente es: un don libre. Por tanto, hay que caracterizar de no obligatoria, esta ordenación permanente de la gracia y de la vida eterna al Dios trinitario. No, porque Dios mismo aparezca como improporcionado, sino porque sólo la tendencia y ordenación al amor de Dios, salva el carácter de la gracia, siendo El mismo, y en el momento en que, lleno de gracia, se hace consciente, presentándose sobrenatural; es decir, no obligatorio al hombre real. Orígenes, sin duda, se esfuerza más que Gregorio, por explicitar este "hacerse consciente", tal como la connotación casi exclusivo cognoscitiva de la gracia,- en cuanto "gracia de la doctrina", de la "perfección" hasta del "amor"- lo atestigua. El Niseno, por el contrario, subordina el conocimiento a la fe, por lo cual la gracia se entreteje preferentemente con la totalidad del ser humano, más receptivo para Gregorio que para Orígenes.

De todos modos, el hombre debe "conocerse a sí mismo", no sólo porque ha sido creado libremente por Dios, sino por existir y, a pesar de existir, porque debe realizar el amor divino como regalo y milagro inesperado. Pero si él fuese en cierto modo tan sólo esta ordenación; si tal ordenación fuese sencillamente su naturaleza; de si esta ordenación no fuese

separable en alguna manera de algo, que también el hombre es y que puede entender realidad suya, entonces, ciertamente tendría siempre la posibilidad, por ser libre, de obrar contra esta naturaleza suya. Pero no podría recibirlo como amor donado, no obligatorio a él, interlocutor realmente existente de Dios.

De ahí que Orígenes se muestre muy atento a un "más", con que se articula la realidad de la gracia, respetuoso de lo naturalmente dado o históricamente recién iniciado; articulación que se proyecta hasta en los superlativos, no directamente interrelacionados con el término "gracia" propiamente tal³⁴. Para Gregorio todo resulta evidente a partir de la "presencia", por cuyo intermedio Dios se ha adentrado en la realidad del hombre, haciéndose experimentable por "la gracia". De tal modo, el ser humano, se siente "atraído hacia ella de acuerdo a la analogía de la fe", la quisiera "ver" y ascender a ella por la participación en el Bien cada vez mayor.

3. Así, pues, el hombre al recibir este amor- en la palabra del Evangelio y por el Espíritu Santo- sabe que la apertura para el amor no le es debida a él, al hombre real. A partir de este saber distingue claramente dentro de lo que él siempre es -su esencia concreta inevitable - la capacidad real, indebida para recibir la gracia, y lo que queda como resto, al sustaer este centro íntimo de lo que encuentra en su esencia concreta, en su naturaleza.

Tal planteamiento vale, en especial, para Orígenes, a la luz de la relación de la gracia, que el Alejandrino establece con la persona del Mediador, el Cristo, unguido por el Espíritu, en cuanto "algo"-doctrina, hospitalidad, amor-, del Logos hecho carne, siendo El mismo la "sustancia de virtud", de perfección, de amor, que entra en los sentidos y sentimientos del ser humano, preferentemente como ayuda. Gregorio insiste en la persona íntegra de Cristo como "gracia", de tal modo, que ésta se verifica en la compenetración asimétrica de las relaciones totales entre Dios y el hombre, al estilo que constituye no sólo el ser íntimo del mismo Mediador, siendo éste verdadero Dios y verdadero hombre, sin confusión ni separación, sino también el de Dios en cuanto Trinidad.

4. Según tal perspectiva no pueden evitarse las cavilaciones de la teología especulativa respecto de la relación entre lo sobrenatural y la naturaleza. Hacer que la naturaleza, en vista a la gracia, permanezca naturaleza, y que el cristiano la entienda, sin embargo, como elemento interno de lo único querido por Dios, ya que él quiso al hombre amado

³⁴Cf. Preeminencia de Jesús: interrelación filosófica-teológica en la obra de Orígenes, TV 33(1993) 65-79

por él en su Hijo, he ahí una tarea de la vida cristiana, y por ello, un serio problema de la Teología

Ambos autores lo abordan este problema por medio de la estructura, -a la vez "crística" y "trinitaria" del ser-, tal como ésta se concreta en la dimensión colectiva del hombre individuo, en cuanto ser en el mundo. La paradoja humana se articula a partir de la unidad subyacente entre lo uno y lo múltiple, tanto a nivel comunitario como histórico, y es tomado en cuenta en la comprensión origeneana y niseneana de la gracia. Esta llega al punto culminante en la diferencia y coincidencia de la comprensión teológica en cuanto actualización dinámica efectiva..

Orígenes piensa, sin duda, a partir del hecho, que lo individual y múltiple, -el alma-, se encuentran en lo colectivo, lo uno, -la Iglesia-. Muestra, luego, por medio de un paralelismo llamativo, que la gracia se da tanto a nivel óntico como histórico, a modo más bien, "secuencial". Gregorio, por su parte, designa según mi opinión, el mismo nexo misterioso entre lo individual y lo colectivo, que existen uno en el otro, con el término **χαρις**; es, pues, la **μία χαρις** en cuanto totalidad, que, a su vez, posibilita, no sólo, las múltiples gracias en cuanto carismas, en un sentido origeniano, sino la concreción de esta **χαρις** en una persona individual en Cristo y con él. Sucede así a Pablo, quien "hace oler la gracia por excelencia", que es Cristo, gracias "a su disposición para con los demás". Lo decisivo, entonces, es el amor en cuanto constituye la medida de la gracia, su forma. Por ello, tanto para Gregorio como para Orígenes la gracia no es simplemente ayuda, ni un carisma, sino la misma realidad de Dios en el hombre, que le permite al ser humano elegir libremente para lo cual ha sido elegido.³⁵