

# PERFECCIÓN, VIRTUD Y TEOFANÍA EN EL *DE VITA MOYSIS* DE GREGORIO DE NISA

---

## PERFECTION, VIRTUE AND THEOPHANY IN *DE VITA MOYSIS* BY GREGORY OF NISA

Jacob Buganza Torio\*

**RESUMEN** Este trabajo recupera el argumento central del *De vita Moysis*, de san Gregorio de Nisa desde la perspectiva de la filosofía moral. En primer lugar, el artículo vincula los conceptos *virtud moral*, *perfección* y *bien* desde una visión metafísica platónico-cristiana. En segundo lugar, el autor relaciona los conceptos metafísicos anteriores con la antropología filosófica del teólogo capadocio con el fin de enlazarlos, por último, con dos de las teofanías de Moisés y su carácter paradigmático.

**ABSTRACT** This work recovers the central argument of Saint Gregory of Nyssa's *De vita Moysis* from the perspective of moral philosophy. First of all, the article links the concepts of moral virtue, perfection and good from a platonic-christian metaphysical vision. Secondly, the author relates the previous metaphysical concepts with the philosophical anthropology of the cappadocian theologian in order to link, finally, with two of the theophanies of Moses and his paradigmatic character.

---

\* Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México.

## PALABRAS CLAVE

Gregorio de Nisa, virtud moral, bien, perfección, teofanía, soledad

## KEYWORDS

Gregory of Nyssa, moral virtue, good, perfection, theophany, loneliness

San Gregorio de Nisa, hermano carnal de san Basilio de Cesárea, continúa la obra de este último y, de cierta manera, es culminación del grupo de los Padres de la Iglesia, cuyos integrantes reciben el nombre de *capadocios*. Es habitual entre los intelectuales de la época tardo-antigua utilizar un lenguaje común, derivado específicamente de la filosofía en boga, a saber, el neoplatonismo, cuyos cultivadores son muchos, entre los que destacan, por la grandeza de sus construcciones teoréticas, Plotino, Proclo y Jámblico. Buena parte del discurso cristiano está construido con base en las categorías de la filosofía helénica y muchas de ellas provienen de la amplia y caudalosa tradición platónica que, en varios casos, aglutina a la peripatética y la estoica. Ya los grandes representantes de la filosofía religiosa de los primeros dos siglos de nuestra era han sembrado fecundas ideas y, ahora, después de labrado el pensamiento, da enormes frutos entre los filósofos cristianos, cuyas pugnas internas, representadas por los diversos movimientos heréticos y gnósticos, han consolidado la reflexión de la Iglesia. Uno de estos frutos del pensamiento es justamente la reflexión teorética de san Gregorio Niseno.

Es cierto que Heinrich Dörrie ha cuestionado el carácter platónico del movimiento cristiano, incluso en los albores de nuestra era, por la razón de que hay elementos provenientes de la filosofía de Platón y, en general, del mundo helénico, que son incompatibles con el cristianismo.<sup>1</sup> También es cierto que tesis como la pitagórico-órfica metempsicosis, la estructura jerárquica de la divinidad,<sup>2</sup> la eternidad del mundo, entre otros, no son admitidas en el seno de la filosofía cristiana. Sin embargo, el credo cristiano y el desenvolvimiento de la teoría en cuanto filosofía, es decir, en cuanto especulación racional, aunque entreverada con la escritura, implican elementos que no son estrictamente endógenos al cristianismo. Por el contrario, hay elementos exógenos que es difícil negar. Y no es que los Padres de la Iglesia

<sup>1</sup> La síntesis de su postura al respecto está contenida en su *Platonica minora*, Munich, Wilhelm Fink, 1976, pp. 515-522.

<sup>2</sup> Sólo hasta cierto punto puede admitirse esta idea, pues son de dominio público las múltiples interpretaciones cristianas sobre Dios, en tiempos justamente de los Padres de la Iglesia, que derivaron en las herejías del monarquianismo, el marcionismo, el adopcionismo y el arrianismo.

—y en nuestro caso los capadocios— discriminen —como se haría hoy en día— la filosofía estrictamente de Platón de sus diversos cultivadores, para quienes se ha creado la nomenclatura *platonismo medio* y *neoplatonismo*. No obstante, el lenguaje culto de la época se encuentra configurado por estas especulaciones y categorías filosóficas, y los Padres —entre los que se cuentan los capadocios— se sirven de ellas y hasta recomiendan algunas de sus enseñanzas como preparación o propedéutica. En ese sentido, de acuerdo con la tesis de Claudio Moreschini, los capadocios —como muchos Padres— emplearon la filosofía griega para configurar una doctrina cristiana:

Es verosímil, además, que los cristianos leyeran no sólo a Platón [sobre todo algunos de sus diálogos], sino también a los neoplatónicos contemporáneos y la tradición platónica precedente. No se puede excluir que conocían también algún libro de Plotino que, en algunas ediciones, circulaban junto a los textos de Porfirio que los comentaban. En substancia, el cuadro general de la filosofía platónica es el dotado por Porfirio, mientras que Jámblico parece no haber tenido casi ningún influjo sobre ellos. Tampoco los capadocios podían no tener en cuenta la especulación de la escuela de Alejandría, donde el platonismo ya había sido elaborado de modo profundo. Hay, por ende, muchas *voces* platónicas.<sup>3</sup>

Ahora bien, en el campo de la especulación volcada a lo práctico, es decir, en lo que suele englobarse bajo la reflexión *moral*, puede afirmarse que también hay elementos de continuidad entre la tradición helénica y la cristiana. Estos elementos no constituyen una mera calca, puesto que la filosofía cristiana introdujo elementos novedosos. Moreschini insiste en que la ascesis tanto de san Gregorio de Nacianzo, como la de san Gregorio de Nisa “no contrastaba, substancialmente, con un cierto tipo de platonismo, puesto que la valoración negativa del cuerpo y los bienes externos estaba ya esbozada, en el fondo, en el *Fedón*”.<sup>4</sup> De entre las obras que el nisenio ha legado a la posteridad y que permiten visualizar la continuidad entre la ética y la ascesis helénica y cristiana, resalta el *De vita Moysis*, texto que destaca sobre otros, como explica Mateo-Seco:

En *La vida de Moisés*, la enseñanza espiritual de Gregorio manifiesta su total desarrollo, como si los temas que ha venido esbozando en escritos anteriores encontrasen aquí su formulación acabada. El pensamiento central es la consideración de la virtud como un progreso al infinito. Gregorio había tratado ya este asunto anteriormente. Lo había desarrollado con cierta extensión por primera vez en sus *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* y más adelante en el

<sup>3</sup> Claudio Moreschini, *I Padri Cappadoci*, Roma, Città Nuova, 2008, p. 163.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 162.

pequeño escrito *Sobre la perfección cristiana*. En *La vida de Moisés*, este asunto constituye la columna vertebral del libro, la enseñanza espiritual de Gregorio manifiesta su total desarrollo, como si los temas que ha venido esbozando en escritos anteriores encontrasen aquí su formulación acabada.<sup>5</sup>

Lo que interesa en este trabajo es que a partir del *De vita Moysis* es posible observar una continuidad teórico-práctica entre los conceptos de *perfección y virtud*, para lo cual es preciso observarlos desde la perspectiva generalísima del Bien, el cual, para la tradición cristiana, al igual que para la neoplatónica, resulta ser Dios. Después, parece conveniente revisar cuál es la visión del hombre que sostiene la filosofía nisena, en la que se encuentra la división tripartita del alma, en racional, concupiscible e irascible, siendo la primera en la que se encuentra la estabilidad y firmeza necesarias para llevar una vida conforme a la virtud. Destaca que san Gregorio no propugne la eliminación de las otras dos partes más vinculadas a lo corpóreo, pues equivaldría a mutilar al hombre y obtener de él una visión que no le corresponde. Resulta definitivo que el ser humano —como Moisés lo ha hecho— cultive la vía de la virtud, que es la condición que le permite elevarse a la contemplación de Dios, en cuanto es posible. Por ello, nos parece, hay una centralidad en la vida moral que san Gregorio subraya con ahínco y que resulta de mucho provecho destacar.

### **Virtud, perfección y la naturaleza del Bien**

Utilizando el símil de la carrera de caballos, en la que el espectador está a la expectativa de que su favorito cruce la meta en primer lugar, así se estima a sí mismo san Gregorio mientras visualiza al destinatario de su escrito (presumiblemente un monje más joven que él) en τὸ τῆς ἀρετῆς στάδιον: el contendiente está en la carrera por alcanzar la victoria, por lo cual el niseno le alienta a que siga adelante y lo exhorta para que aumente su esfuerzo. No se trata de un aliento irreflexivo, sino que, así como el padre estimula al hijo para que continúe por la senda victoriosa (ἡίκη),<sup>6</sup> de la misma manera san Gregorio motiva al presumible monje. Ahora bien, el premio al que aspira el corredor de esta metáfora proviene de arriba, como recuerda san Gregorio a propósito de las palabras del apóstol: “olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, al premio que Dios

<sup>5</sup> Lucas Mateo-Seco, “Introducción”, *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993, p. 20.

<sup>6</sup> Cfr.: San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 1-2. Para este trabajo, hemos seguido la excelente traducción de Mateo-Seco; para el texto griego hemos retomado y, en algunos casos, confrontado con la versión castellana, la edición de Simonetti.

me llama desde lo alto en Cristo Jesús” (*Flp* 3:13-13). Así pues, la vida, entendida como una carrera cuya meta se sitúa en Dios, recibe exhortaciones y motivaciones para promover este movimiento y acelerarlo. Dicho movimiento se denomina *vida perfecta* (τέλειος βίος). El *De vita Moysis* explora el itinerario del hombre que busca la perfección para alcanzar el premio de Jesucristo: así como otrora hiciera Filón alejandrino —máximo exponente de la filosofía mosaica, en su obra homónima—, la labor emprendida por san Gregorio interpreta el itinerario de Moisés a la luz de la Escritura, lo cual implica, para los cristianos y a diferencia de lo que ocurre con Filón, los libros neotestamentarios, auténtica llave para penetrar en los sentidos más enigmáticos que contiene. El monje destinatario del tratado ha de tomar como ejemplo lo que el propio san Gregorio hace en relación con él, a saber, que ha obedecido a su pedido. Esto hace resaltar la virtud de la σωφοσύνη, sobre todo, considerando que la obediencia a la que el destinatario se ha sometido es voluntaria (ἐκούσιος).

Ahora bien, las Escrituras, que es donde la Palabra de Dios está condensada, son las que muestran la manera en que puede llevarse a cabo la τέλειος βίος. ¿Cómo definir la perfección? ¿Cómo comprender la virtud, que parece ser precisamente el camino a la perfección? Gregorio confiesa —como hiciera Platón, también a propósito de los mismos temas— su incapacidad para definir con precisión qué es la perfección y la virtud. Sin embargo, aun cuando no sea posible alcanzar la precisión anhelada, es posible decir algo sobre esos argumentos. De ahí que aclare en qué consiste la perfección con estas palabras: “En todas las cosas pertenecientes al orden sensible, la perfección está circunscrita por algunos límites, como sucede con la cantidad continua o discontinua”.<sup>7</sup> En el mundo sensible todo ente tiene inicio y fin, de manera que la perfección se ciñe a ellos, que son los extremos o límites. Puesto que la cantidad es el elemento común a lo sensible, se sigue que la perfección se puede encerrar en la cantidad misma. “En cambio, con respecto a la virtud, hemos aprendido del apóstol que el único límite de la perfección consiste en no tener límite”.<sup>8</sup>

La tesis del niseño justamente se encuentra indicada en estas líneas iniciales, pues conducen hacia la doctrina de la ἐπέκτασις,<sup>9</sup> como se verá más abajo. Resulta sintomático que su postura sea la de san Pablo: ha sido

<sup>7</sup> *Ibidem*, I, 5: “Ἡ τελειότης ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἀπάντων ὅσα τῇ αἰσθήσει μετρεῖται πέρασι τισιν ὀρισμένοις διαλαμβάνεται, οἷον ἐπὶ τοῦ ποσοῦ, τοῦ τε συνεχοῦς καὶ τοῦ διωρισμένου”.

<sup>8</sup> *Idem*: “Ἐπὶ δὲ τῆς ἀρετῆς ἓνα παρὰ τοῦ Ἀποστόλου τελειότητος ὄρον ἐμάθομεν, τὸ μὴ ἔχειν αὐτὴν ὄρον”.

<sup>9</sup> *Cfr.* Colin Macleod, “The Preface to Gregory of Nyssa’s ‘Life of Moses’”, *The Journal of Theological Studies*, Oxford University Press, Oxford, vol. 33, núm. 1, 1982, pp. 183-191.

precisamente el oriundo de Tarso quien más se ha acercado a Cristo, por lo cual se reviste como modelo para todo auténtico cristiano. Las palabras que le dispensa a san Pablo no dejan lugar a dudas: “Aquel divino Apóstol, grande y elevado de pensamiento, corriendo siempre por el camino de la virtud, jamás cesó de tender hacia adelante, pues le parecía peligroso detenerse en la carrera”.<sup>10</sup>

Los elementos centrales de la postura de san Gregorio se encuentran compendiados en este último pasaje. En primer término, el apóstol Pablo resulta ser el modelo de cristiano: lo es en cuanto se ha dirigido a la divinización, por lo cual la expresión “ὁ θεῖος Ἀπόστολος” no se presta a dudas. San Pablo ha logrado ser caracterizado como “θεῖος”, esto es, “divino”, porque “siempre” ha seguido la senda de la virtud, sin dejarla de lado; siempre se ha dirigido hacia adelante sin detenerse, lo cual señala que el camino de la virtud resulta ser infinito, a diferencia de las perfecciones del mundo sensible, que son finitas. La razón de esto último se encuentra en la naturaleza misma del bien, por lo cual el texto se prolonga diciendo: “Porque todo bien, por propia naturaleza, carece de límites, y sólo es limitado por la presencia de su contrario, como la vida es limitada por la muerte y la luz por la tiniebla; en general, todo aquello que es bien tiene su término en aquello que es considerado lo opuesto del bien. Así como el final de la vida es el comienzo de la muerte, así también el pararse en la carrera hacia la virtud es el principio de la carrera hacia el vicio”.<sup>11</sup>

El bien es ilimitado: no sólo el Bien en cuanto tal, del que habla enseguida, sino cualquier tipo de bien, en cuanto es reflejo de Aquél. En términos generales, el bien sólo posee como límite lo que se le opone, a saber, lo que es, en relación con él, el mal. De ahí los ejemplos del nisenio para explicitarlo: la muerte limita la vida y la oscuridad la luz.<sup>12</sup> Lo que interesa a nuestro autor es destacar que al ser contrarios no se complementan entre sí, de manera que la vía de la virtud no es la vía del vicio: así como la vida no es

<sup>10</sup> San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 5: “ὁ γὰρ πολλὸς ἐκεῖνος καὶ ὑψηλὸς τὴν διάνοιαν ὁ θεῖος Ἀπόστολος αἰεὶ διὰ τῆς ἀρετῆς τρέχων οὐδέποτε τοῖς ἐμπροσθεν ἐπεκτεῖ νοόμενος ἔληξεν· οὐδὲ γὰρ ἀσφαλῆς αὐτῷ ἦν ἡ τοῦ δρόμου στάσις”.

<sup>11</sup> *Idem*, “ὅτι πᾶν ἀγαθὸν τῆ ἑαυτοῦ φύσει ὄρον οὐκ ἔχει, τῆ δὲ τοῦ ἐναντίου παραθέσει ὀρίζεται, ὡς ἡ ζωὴ τῷ θανάτῳ καὶ τὸ φῶς τῷ σκότῳ· καὶ πᾶν ὄλος ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ τοῖς ἀγαθοῖς ἐκ τοῦ ἐναντίου νοούμενα λήγει· ὡς περ οὖν τὸ τῆς ζωῆς τέλος ἀρχὴ θανάτου ἐστίν, οὕτως καὶ τοῦ κατ’ ἀρετὴν δρόμου ἢ στάσις ἀρχὴ τοῦ κατὰ κακίαν γίνεται δρόμου”.

<sup>12</sup> Por supuesto, hay otra manera de entender este paso, a saber, como de la luz a la oscuridad o tiniebla, específicamente, en la teofanía, como se verá más adelante. *Cfr.* Hui Xia, “From light to darkness: the progress of the spiritual journey according to Gregory of Nyssa’s *De vita Moysis*”, en Johan Leemans y Matthieu Cassin (eds.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies*, Leiden, Brill, 2014, pp. 540-551.

lla muerte y, en términos absolutos, aquélla concluye con ésta; de la misma manera, la virtud cesa cuando ingresa el vicio. Del texto, extrae san Gregorio: “Por esta causa, no nos engañaba nuestro razonamiento al decir que, en lo que mira a la virtud, es imposible una definición de la perfección, ya que se ha demostrado que todo lo que se encuentra enmarcado en unos límites no es virtud. Y puesto que he dicho que, para aquellos que van en pos de la virtud es imposible alcanzar la perfección, aclararé mi pensamiento con respecto a esta cuestión”.<sup>13</sup>

El argumento puede ser reelaborado así: la virtud es ilimitada, y si la perfección consiste en la ejecución de la virtud, se sigue que la perfección es ilimitada. Lo que es ilimitado no puede definirse con propiedad; en consecuencia, la perfección es indefinible estrictamente. En consonancia con esta ganancia teórica, el siguiente párrafo tiene una importancia mayúscula: “El Bien en sentido primero y propio, aquello cuya esencia es la Bondad, eso mismo es la Divinidad. Ésta es llamada con propiedad —y es realmente— todo aquello que implica su esencia”.<sup>14</sup> En suma, Dios es el Bien, como ha subrayado la tradición platónica desde antaño, y neoplatónica, en tiempos de los capadocios.

Con los pasajes anteriores expuestos, y buscando armonizarlos todavía más, puede decirse que la concepción del Bien como carente de límite (οὐκ ἔχει), esto es, como lo ilimitado, ya ha sido acentuada por la tradición platónica y, sobre todo, por la neoplatónica. Bien se sabe que, entre los ascensos que Platón propone para alcanzar el principio de todas las cosas, destaca la vía del Bien. Los genuinos filósofos son aquellos que están enamorados del espectáculo de la verdad,<sup>15</sup> y a ella, en consecuencia, se dirigen con todas sus

<sup>13</sup> San Gregorio de Nisa, I, 6: “Οὐκοῦν οὐ διεψεύσθη ὁ λόγος ἡμῖν, ἀμήχανον ἐπὶ τῆς ἀρετῆς εἶναι τὴν τῆς τελειότητος περιληψὶν λέγων· ἐδείχθη γὰρ ὅτι τὸ διαλαμβανόμενον πέρασιν ἀρετῆς οὐκ ἔστιν. Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῖς μετιοῦσι τὸν κατ’ ἀρετὴν βίον ἀδύνατον εἶπεν εἶναι τὸ ἐπιβῆναι τῆς τελειότητος, οὕτως ὁ λόγος καὶ περὶ τούτου σαφηνισθήσεται”.

<sup>14</sup> *Ibidem*, I, 7: “Τὸ πρότως καὶ κυρίως ἀγαθόν, οὗ ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστίν, αὐτὸ τὸ Θεῖον, ὃ τίποτε τῇ φύσει νοεῖται, τοῦτο καὶ ἔστι καὶ ὀνομάζεται”.

<sup>15</sup> *Cfr. Rep.* 275e. Hay un pasaje muy importante en *De vita Moysis*, en el que su autor afirma sin dilación que la verdad y el ser son lo mismo, de manera que Dios al ser el Ser es asimismo la Verdad. El texto dice: “A mi parecer, ésta es la definición de la verdad: no errar en el conocimiento del ser. El error es una ilusión que se produce en el pensamiento en torno a lo que no es, como si lo que no existe tuviese consistencia, mientras que la verdad es un conocimiento firme de lo que verdaderamente existe. Y de esta forma uno, tras haber pasado mucho tiempo en soledad embebido en altas meditaciones, conocerá con esfuerzo qué es lo verdaderamente existente —aquello que tiene el ser por su propia naturaleza—, y qué es lo no existente, es decir, aquello que tiene ser sólo en apariencia, al tener una naturaleza que no subsiste por sí misma”, II, 23. El espectáculo de la verdad de Platón puede verse concretado, de nueva cuenta, por esta filosófica descripción del nisenio: “Lo que siempre es de igual forma, aquello que ni crece ni disminuye, aquello que no se mueve a ningún cambio, ni hacia mejor

fuerzas. El camino que conduce a la contemplación de la verdad puede caracterizarse como un camino virtuoso, en el sentido de que la virtud transporta al espectáculo de la verdad ya mencionado. Desde la perspectiva de la vía del Bien, la ciencia que se adquiere es tildada como la mayor y caracterizada como “ciencia de la idea del Bien”.<sup>16</sup> La *República* destaca que los bienes caducos, con los placeres sensibles y, en este sentido, limitados, en cuanto particulares, no agotan al Bien. Es aquí donde se inserta aquella metáfora del sol, en cuanto hijo del Bien; a saber, que el sol hace visibles las cosas que pueden caer bajo los sentidos, de manera análoga a como el Bien hace que las cosas inteligibles sean concebidas. Lo que hace que la inteligencia sea tal, es decir, capaz de concebir los inteligibles, es la idea de Bien. Esta Idea de Bien carece de algún límite; por el contrario, “el Bien, por ello, no es el Ser, pues está todavía más allá de éste, superándolo en dignidad y potencia”.<sup>17</sup>

La concepción positiva de lo “ilimitado” no es propiamente de Platón, pero en él se basan algunos seguidores de su doctrina que ya ven con ojos óptimos el carácter “ilimitado” del Bien, el cual es equivalente al Uno, tal como proponen las escuelas neoplatónicas, quienes son las más prestigiosas en tiempos de san Gregorio niseno. En efecto, no resulta de maravillar que sea en la fecunda tradición platónica que Plotino haya subrayado el carácter positivo de la “infinitud”, lo cual corresponde exclusivamente al Principio.

Es bien cierto que ya algunos autores de la filosofía religiosa, como Filón de Alejandría, destacaron este carácter positivo; pero fue Plotino quien marcó el paso de una concepción negativa a una positiva en el pensamiento griego, pues, para ellos, la infinitud era sinónimo de imperfección. Pero ya Platón, con la caracterización de la Idea de Bien, de alguna manera visualizaba la infinitud del Bien desde otra perspectiva. Para Plotino, el Uno-Bien, que es el Principio de todo lo que existe, es infinito no por carente, es decir, no porque le falte alguna perfección, como podría ser la extensión, sino porque tiene una potencia ilimitada: porque no hay medida alguna que permita mensurar al Bien; al contrario, el Bien está por encima de toda medida y, en consecuencia, por encima del Ser, como ha dicho Platón. En este marco, hay que recordar aquellas palabras que plasma Plotino en las *Enéadas*: “Y también hay que concebirlo como infinito no por lo irrecorrible de la magnitud o del número, sino por lo inabarcable de su potencia. Porque si lo concibes o como Inteligencia o como Dios, es más que

---

ni hacia peor [él es, en efecto, ajeno a lo peor y no hay nada mejor que él]; aquello que no tiene necesidad de nada ajeno, aquello que es lo único deseable, aquello que es participado por todos y que no queda disminuido con esa participación: eso es lo que verdaderamente existe y cuya contemplación es el conocimiento de la verdad”. *Ibidem*, II, 25.

<sup>16</sup> Cfr. *Rep.*, 505a.

<sup>17</sup> Cfr. *Rep.*, 509b.

eso; y si de nuevo lo aunares en tu mente, aun así, es más uno que cuanto podrías imaginar para hacerlo más uno de lo que piensas. Es que es el Uno autosubsistente sin accesorio alguno”.<sup>18</sup>

En términos que corresponden a la filosofía cristiana, san Gregorio remarca, como se ha visto, la infinitud del Bien: “La infinitud de Dios está vigorosamente subrayada y constantemente presente en el pensamiento nisenso. En efecto, la infinitud de Dios ha sido utilizada por Basilio, Gregorio de Nacianzo y por el mismo Gregorio de Nisa [...] Gregorio pone en evidencia, como característica de su quehacer doctrinal, la estrecha unión que siempre sabe establecer entre el dogma, la filosofía, la doctrina mística y el pensamiento teológico.”<sup>19</sup>

Lo único que se opone al Bien es su contrario, a saber, el mal, que no tiene estatuto ontológico substancial. Ahora bien, en el caso de la virtud, es claro que no es equivalente al Bien, aunque hacia este último conduzca. Sin embargo, guarda cierta analogía con él. En efecto, el entramado es expuesto por nuestro autor en los siguientes términos precisos: “Puesto que ya se ha demostrado que la virtud no tiene más límite que el vicio, y se ha demostrado también que en la Divinidad no cabe lo que le es contrario, se concluye consecuentemente que la naturaleza divina es infinita e ilimitada. Por tanto, quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta”.<sup>20</sup> Más allá de la crítica justificada que podría hacerse a la tesis de que Dios es la virtud perfecta, puesto que la noción de virtud encierra *a fortiori* la posibilidad de su contrario, la postura del filósofo capadocio resalta los vínculos entre la virtud y Dios, y en este sentido entre el hombre que se perfecciona a sí en vistas a alcanzar a la Divinidad.

Si Dios es el Bien, y la virtud apunta precisamente al bien, y el bien es tal a causa del Bien, se sigue que el virtuoso es tal en cuanto busca a Dios. El siguiente pasaje lo recalca todavía más, pero destacando la infinitud de la búsqueda: “En efecto, la participación en el Bien por naturaleza es completamente deseable para quienes lo conocen, y, además, el Bien es ilimitado; se sigue, pues, necesariamente que el deseo de quien busca participar en él es coextensivo con aquello que es ilimitado, y no se detiene jamás”.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> *Enéadas*, VI, 9, 6, 10-16.

<sup>19</sup> L. Mateo-Seco, *op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>20</sup> San Gregorio de Nisa, I, 7: “Ἐπει οὖν οὐδεὶς ἄρετῆς ὅρος πλὴν κακίας ἐδείχθη, ἀπαρὰ δεκτον δὲ τοῦ ἐναντίου τὸ Θεῖον, ἀόριστος ἄρα καὶ ἀπερὰ τωτος ἡ θεία φύσις καταλαμβάνεται· ἀλλὰ μὴν ὁ τὴν ἀληθῆ μετῶν ἀρετῆν οὐδὲν ἕτερον ἢ Θεοῦ μετέχει, διότι αὐτός ἐστιν ἡ παντελής ἀρετή”.

<sup>21</sup> *Idem*, “Ἐπει οὖν τὸ τῆ φύσει καλὸν εἰς μετουσίαν ἐπιθυμητὸν πάντως ἐστὶ τοῖς γινώσκουσι, τοῦτο δὲ ὄρον οὐκ ἔχει, ἀναγκαίως καὶ ἡ τοῦ μετέχοντος ἐπιθυμία τῷ ἀόριστῳ συμπαρατείνουσα στάσιν οὐκ ἔχει”. *Cfr.* Everett Ferguson, “God’s infinity and man’s mutability. Perpetual progress according to Gregory of Nyssa”, *The Greek Orthodox Theological*

Al tener en mente lo anterior, el argumento puede reelaborarse así: si la virtud estriba en la búsqueda del bien, y el bien es tal en razón del Bien, y el Bien es Dios; si, además, Dios es infinito, en consecuencia, la virtud estriba en buscar a Dios y, por ende, su distensión es infinita. Para apoyar esta tesis, puede decirse que, si la perfección consiste en alcanzar a Dios por medio de la virtud, y si la Perfección, que es Dios mismo, es infinita, se sigue que la búsqueda de Dios no tiene término; por ende, siempre es posible continuar progresando en la virtud.

Esta conclusión, que podría tildarse de pesimista, es reconocida por san Gregorio, quien, en vez de recomendar no cultivar la carrera de la virtud, recuerda las palabras que plasma san Mateo: “Sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial” (5, 48), interpretando que es mejor buscar los verdaderos bienes que no hacerlo, aun cuando su consecución perfecta o definitiva sea imposible. Sin embargo, en cuanto sea posible, la exhortación consiste en buscar la perfección, de manera que, como concluye nuestro autor, recordando que el pensamiento puede conducir por otras vías con la expresión *τάχα*, remata: “Quizás la perfección de la naturaleza humana consista en estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien”.<sup>22</sup> Pero este *τάχα* resulta ser la apuesta de san Gregorio en su inspiración paulina. Por otra parte, la apuesta está signada por las propias palabras de la Escritura; en este caso, en boca del profeta Isaías, quien exhorta a mirar como ejemplo a Abraham y Sara (*cf.* *Is* 51, 2); la naturaleza humana es la misma, aunque se distinga entre masculino y femenino, y dado que la igualdad natural señala que el hombre se puede decantar por la virtud o el vicio, Dios otorga ejemplos de virtud tanto para varones, como para mujeres.

Puesto que el destinatario del texto parece ser un monje varón, el paradigma, en cuanto faro definitivo, es Abraham: “Quizás la historia de estos hombres ilustres haya sido puesta por escrito detalladamente para esto: para que la vida de quienes vienen detrás se dirija hacia el bien imitando las cosas que han sido llevadas a cabo anteriormente con rectitud”.<sup>23</sup> De nuevo aparece el adverbio *τάχα*, como dando a entender que se puede errar. Pero en realidad, se apuesta con razones por la tesis de que no sólo Abraham, sino también Moisés, es farol para dirigir la vida en el camino de la virtud y que, por ello, la Escritura lo propone en cuanto faro,<sup>24</sup> y lo es porque es capaz

*Review*, Holy Cross School of Theology, Hellenic College, Brookline, vol. 18, núms. 1 y 2, 1973, pp. 59-78.

<sup>22</sup> San Gregorio de Nisa, I, 10: “*τάχα γὰρ τὸ οὕτως ἔχειν, ὡς αἰεὶ ἐθέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλεόν ἔχειν, ἢ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης ἐστὶ*”.

<sup>23</sup> *Ibidem*, I, 13: “*Τάχα γὰρ καὶ τούτου χάριν ἢ τῶν ὑψηλῶν ἐκείνων πολιτεία δι’ ἀκριβείας ἰστόρηται, ὡς ἂν διὰ τῆς τῶν προκατορθωκότων μιμήσεως ὁ ἐφεξῆς βίος πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀπευθύνοιτο*”.

<sup>24</sup> *Cfr. ibidem*, II, 84.

de motivar la μιμήσις en los demás. San Gregorio es consciente de que cualquiera puede objetar cómo es que se puede imitar a alguien cuya vida es muy distinta a la propia. Pero la virtud no se da por ser caldeo o no, o por vivir en Egipto o en Babilonia. La virtud, que conduce a la bienaventuranza, no se circunscribe a estas características: aspira a algo más, y a esto es a lo que apunta sobre todo la segunda parte del *De vita Moysis*. En efecto, el mismo san Gregorio, siguiendo la impronta filoniana, distingue su discurso en la parte histórica, esto es, narrativa, de los principales momentos de la vida de Moisés, y en la parte alegórica o dianoética, en cuanto apunta al sentido espiritual, que compagina con la parte narrativa, con vistas a “obtener una enseñanza sobre la virtud”.<sup>25</sup>

### La concepción del hombre y la importancia de la educación moral

En cuanto a la concepción del hombre, ya desde la segunda parte del *De vita Moysis*, que es la “teorética” o “contemplativa”, se puede interpretar que, más allá del nacimiento carnal de Moisés, que se da en tiempos de la ordenanza faraónica de asesinar a todos los varones, lo que interpreta san Gregorio es que el faraón quiere que sobreviva el aspecto hílico, material, pasional del hombre. No desea que sobreviva, ya no sólo Moisés, en cuanto varón, sino la fuerza de la virtud, pues se rebela ante el tirano y hacia la parte pasional, dejando claro que la perspectiva antropológica del nisenso es que el hombre es cuerpo y alma, corporeidad e incorporeidad, pasión y virtud, y que no resulta de ningún provecho sacrificar ésta por aquélla. En este sentido, la naturaleza humana resulta de la unión de ambos elementos, por lo cual, al ser corpóreo, el hombre está sometido al cambio, como todo lo material extenso. Ahora bien, dado que el hombre es mutable, precisamente en mucho de su libertad es como “los padres” de uno mismo; en otros términos, el ser humano es capaz de recrearse a sí, por lo cual cada uno es lo que quiere ser: “mediante la libre elección, nos conformamos al modelo que escogemos: varón o hembra, virtud o vicio”.<sup>26</sup> ¿Quiénes engendran la virtud? En sentido alegórico, ¿quiénes son sus padres? Con una eficaz doctrina, san Gregorio asegura que los pensamientos (λογισμοί) son estos “padres”: son los pensamientos, son las ideas las que mantienen la firmeza ante los vaivenes de lo mutable;<sup>27</sup> además, son los pensamientos, que pueden ser rectos o no,

<sup>25</sup> *Ibidem*, I, 15: “εἰς ἀρετῆς ὑποθήκην ἀναζητήσομεν”.

<sup>26</sup> *Ibidem*, II, 3: “ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος, ἢ ἄρρεν ἢ θῆλυ, τῷ τῆς ἀρετῆς ἢ κακίας λόγῳ διαπλασόμενοι”.

<sup>27</sup> Para nuestro autor, fuera de Dios, que es Causa y Ser, como Él mismo revela, todo lo demás carece de consistencia ontológica, de manera que lo que es captado por los sentidos y las ideas mismas requieren del Ser para obtener su estabilidad. *Cf.*: San Gregorio de Nisa, II, 24.

los que conducen, en razón de su rectitud o no, a la virtud o al vicio: “Pero si uno se aparta de los que inducen al mal, dirige sus pensamientos hacia lo mejor y vuelve las espaldas —por así decirlo— al vicio, pone a su propia alma —que es como un espejo— frente a la esperanza de los bienes y así imprime en la pureza de la propia alma las imágenes y reflejos de la virtud que le es mostrada por Dios”.<sup>28</sup>

En síntesis, el hombre está compuesto de alma y cuerpo,<sup>29</sup> y la facultad del libre arbitrio, la προαίρεσις, es el pivote a partir del cual el ser humano se decanta por el bien o por el mal moral.<sup>30</sup> Puesto que el hecho de plegarse hacia el bien o hacia el mal depende de los pensamientos, es decir, que sean rectos o erróneos, y son ellos los que brindan firmeza a la corriente de la vida, para efectuar el bien y, por ende, progresar en la virtud, es preciso obtener pensamientos rectos. De ahí que la educación sea un eje central para la filosofía nisena: “Los sabios y providentes pensamientos, que son los padres de este hijo varón”;<sup>31</sup> esto es, de virtud, son los que proveen de cimientos sólidos para conducirse en la vida, siempre mutable. Al recordar la doctrina platónica,<sup>32</sup> la estabilidad se encuentra en el ámbito inteligible; por ende, para progresar en la virtud resulta necesario afianzarse en la fijeza de dicho ámbito. Sin embargo, aunque san Gregorio, al igual que su hermano san Basilio, mantiene una posición de apertura hacia la cultura pagana, en especial hacia la filosofía, es igualmente consciente de que no ha engendrado esta última una doctrina tan elevada como la cristiana. Aun cuando la nutrición que provee la filosofía es benéfica, no hay nada como la “leche materna” que emana del cristianismo. Por ello, la educación requiere que el estudiante recurra a las enseñanzas, preceptos y morales de la Iglesia para lograr un desenvolvimiento adecuado.

<sup>28</sup> San Gregorio de Nisa, II, 47: “Εἴπερ οὖν ἀλλοτριωθείη τις τῶν ἐπὶ κακῷ δελεαζόντων, πρὸς τὸ κρεῖττον τοῖς λογισμοῖς ἐπιτρέψας, καὶ οἰονεὶ κατὰ νότου τὴν κακίαν ποιήσειεν, ἀντιπρόσωπον τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, οἷόν τι κάτω πτρον, πρὸς τὴν ἐλπίδα τῶν ἀγαθῶν στήσας, ὡς τῆς προδεῖκ νυμένης αὐτῷ θεόθεν ἀρετῆς τὰς εἰκόνας τε καὶ τὰς ἐμφάσεις τῷ καθαρῷ τῆς ἰδίας ψυχῆς ἐντυπώσασθαι”.

<sup>29</sup> “El hombre, en efecto, en virtud de su constitución ontológica pertenece contemporáneamente a dos mundos: al mundo inteligible por su alma, *que resulta de naturaleza y estirpe semejante a las potencias celestes*, y al mundo sensible por su cuerpo”. Enrico Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milán, Vita e Pensiero, 1993, p. 30.

<sup>30</sup> Hay muchos pasajes que abordan la temática aquí planteada, pero destacan: San Gregorio de Nisa, II, 74, 80, 88.

<sup>31</sup> *Ibidem*, II, 7: “Οἱ δὲ σόφρωνές τε καὶ προνοητικοὶ λογισμοί, οἱ τῆς ἀνδρείας γονῆς πατέρες”.

<sup>32</sup> E. Peroli, *op. cit.*, p. 26.

Las enseñanzas de la Iglesia permiten dirimir entre los contendientes que pretenden convencer a la propia alma: el paganismo y el cristianismo, pues mientras el primero conduce a la idolatría, el segundo lo hace a la piedad.<sup>33</sup> Pero no sólo entre paganismo y cristianismo; dentro del último también hay que estar en guardia frente a las herejías, utilizando como guía la verdad.<sup>34</sup> Dichas indicaciones se proponen para afirmar que el hombre ha de buscar igualdad en el sentir y el pensar, de manera que el propio deseo sea apacentado por la facultad de la razón, a saber, por el querer, que es racional.<sup>35</sup> Esto no significa que san Gregorio menosprecie la filosofía por carecer de un origen tan sublime como sí lo posee la doctrina cristiana; al contrario, se muestra abierto, como san Basilio, a las enseñanzas filosóficas. Es la manera simbólica como interpreta que Moisés despose a una mujer extranjera: la unión con la filosofía pagana engendra algo no despreciable: “en efecto, la filosofía moral y la filosofía de la naturaleza pueden llegar a ser esposa, amiga y compañera para una vida más elevada, a condición de que los frutos que proceden de ellas no conserven nada de la suciedad extranjera”.<sup>36</sup> La purificación que corresponde a la filosofía efectuar consiste en la eliminación de lo terrenal, para que quede lo más granado, lo más inteligible; esto es, lo más espiritual. Los ejemplos de los que se sirve el niseño son claros: la filosofía sostiene la inmortalidad del alma, lo cual es verdad, pero yerra al sostener la metempsicosis; sostiene que Dios existe, pero es material; que hay Demiurgo, pero requiere que preexista la materia.

Ahora bien, el hombre tiene el deber de tender hacia lo más sublime, y esta conducción se efectúa por medio de la inteligencia. Los bienes de la sensibilidad por su propia naturaleza son caducos e insuficientes, en cuanto son como bienes de barro, es decir, constituidos por los elementos de la

<sup>33</sup> Cfr. San Gregorio de Nisa, II, 15.

<sup>34</sup> Cfr. *ibidem*, II, 16.

<sup>35</sup> Cfr. *ibidem*, II, 18.

<sup>36</sup> *Ibidem*, II, 37: “Καὶ γὰρ ἡ ἠθικὴ τε καὶ φυσικὴ φιλοσοφία γένοιτο ἂν ποτε τῷ ὑψηλοτέρῳ βίῳ σύζυγός τε καὶ φίλη καὶ κοινωνὸς τῆς ζωῆς, μόνον εἰ τὰ ἐκ ταύτης κυήματα μηδὲν ἐπάγοιτο τοῦ ἀλλοφύλου μιάσματος”. Léase el siguiente apunte de Simo-netti: “L’atteggiamento dei cristiani anche colti verso la filosofia greca fu caratterizzato sempre da incertezze e ambiguità, pur là dove l’apertura era più sensibile. A prescindere infatti da chi, come Taziano o Tertulliano, la giudica del tutto negativamente [salvo poi a servirsene in abbondanza], anche chi —come Giustino, Clemente, Origene— è meglio disposto nei suoi confronti non dimette mai un atteggiamento di diffidenza: infatti, se da una parte la filosofia pagana veniva considerata utile per l’approfondimento razionale delle verità della fede e per la stessa comprensione delle sacre Scritture, dall’altra essa presentava molte dottrine inconciliabili col dogma cristiano [...] Anche Gregorio, la cui apertura alla filosofia greca è particolarmente significativa, non abbandona questa tradizionale ambiguità: qui egli dà un giudizio molto negativo, come in Eun. I 344 sgg. [...]; ma poco oltre (II 37 sgg.) il suo atteggiamento è molto più aperto”. *Vid.* San Gregorio de Nisa, p. 276.

naturaleza física, como el agua y la tierra. Una vez consumidos, se requieren nuevos bienes de este tipo para satisfacer la parte sensitiva del hombre: “En efecto, quien ha dado satisfacción a su pasión en cualquiera de las cosas por las que se ha afanado, nuevamente se encontrará vacío respecto a aquello mismo, si es lanzado por la pasión hacia alguna otra cosa. Y si se sintiese satisfecho por esta cosa, se encontrará de nuevo vacío y con capacidad de desear alguna otra cosa. Y esto no cesará en absoluto de actuar en nosotros, hasta que nos sustraigamos a la vida material.”<sup>37</sup>

Ello destaca la manera como el propio nisenio describe al apetito sensible, que recuerda el ciclo al cual es necesario escapar, so pena de quedar atrapado en él. En efecto, el apetito concupiscible tiende hacia un bien sensible, el cual, satisfecho, de nueva cuenta deja en el vacío al apetito que, otra vez, tiende al bien sensible, de manera que produce hasta hartazgo su actualización continua, como con aquel que tiene sed y, aunque se sacie de agua, requiere satisfacerse otra vez.

Por lo anterior, no maravilla que nuestro autor conozca y secunde la doctrina del alma, de origen platónico, según la cual ésta se divide en las partes racional (λογιστικὸν), concupiscible (ἐπιθυμητικὸν) e irascible (θυμοειδές). La parte racional es la que se encuentra por encima, como rectora del alma, de suerte que las otras dos están por debajo y apuntalan a la primera. La mente de san Gregorio estima que las otras dos partes apuntalan a la racional, la cual gobierna. Por su parte, el apetito irascible impulsa al “valor” (ἀνδρεία), mientras que el apetito concupiscible conduce a la participación del “bien” (ἀγαθός); ambos elementos, impulso y participación, son equilibrados por la razón.<sup>38</sup> En un apunte de antropología moral muy clarividente, escribe el nisenio: “Mientras el alma se halla estabilizada en esta disposición, estando asegurada por pensamientos virtuosos como si fuesen clavijas, se da una cooperación para el bien de todas las facultades entre sí: la parte razonable da seguridad por sí misma a las partes que le están sometidas y a su vez recibe el mismo beneficio por parte de ellas”.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> San Gregorio de Nisa, II, 61: “Ὁ γὰρ πληρώσας ἑαυτοῦ τὴν ἐπιθυμίαν ἐν τινὶ ὧν ἐσπούδασεν, εἰ πρὸς ἕτερόν τι τῆ ἐπιθυμία ῥέμειε, κενὸς πρὸς ἐκεῖνο πάλιν εὐρίσκεται· κἂν γένηται τούτῳ πλήρης, τῷ ἑτέρῳ πάλιν κενός τε καὶ εὐρύχωρος γίνεται. Καὶ τοῦτο οὐ παύεται διὰ παντὸς ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖν μενον, ἕως ἄν τις ὑπεξέλθοι τοῦ ὑλώδους βίου”. El modo de vida del virtuoso no es necesariamente grato a los sentidos, pero está lleno de esperanza. *Cfr. ibidem*, II, 193.

<sup>38</sup> *Cfr. ibidem*, II, 96. La razón última para someter la concupiscencia es la Pasión de Cristo. *Cfr. ibidem*, II, 273-277.

<sup>39</sup> *Ibidem*, II, 97: “Ἔως ἄν οὖν ἡ ψυχὴ τῷ σχήματι τούτῳ κατησφαλισμένη τύχη, καθάπερ τισὶ γόμοφοι τοῖς κατ’ ἀρετὴν νοήμασι τὸ βέβαιον ἔχουσα, ἐν πάσι δι’ ἀλλήλων γίνεται ἢ πρὸς τὸ καλὸν συνεργία, παρέχοντος ἡδὴ δι’ ἑαυτοῦ τοῖς ὑποβεβηκόσι τοῦ λογισμοῦ τὴν ἀσφάλειαν καὶ ἐν τῷ μέρει παρ’ ἐκείνων τὴν ἴσην χάριν ἀντιλαμβάνοντος”. Es bajo esta perspectiva que hay que interpretar el bautismal pasaje de II, 125.

En ese espléndido párrafo, el filósofo capadocio hace ver que el genuino equilibrio de la virtud no pasa por la anulación de los apetitos sensible e irascible, sino por su armonización con el objetivo de apuntalar el bien superior del hombre, que es de carácter inteligible y es, en consecuencia, captado sólo por la razón. Cuando se tergiversa el orden natural, que señala el gobierno de la razón, es cuando brota el desequilibrio moral del hombre y, en consecuencia, el vicio se instala en la naturaleza humana.

### Soledad, virtud y teofanía

Una vez visualizada la continuidad indefinida que hay entre virtud y perfección —la cual se debe a la infinitud del Bien— y que es en la razón, y en los pensamientos donde puede hallarse la estabilidad y firmeza que se requiere para mantenerse en la virtud, es posible entender cómo la vía de la virtud que se plasma en Moisés es ilustrativa para la vida de todo cristiano. La irrupción de la primera teofanía a Moisés<sup>40</sup> se da en un momento de soledad: su protagonista está en paz y reposo: “Dios mismo es la verdad que se manifestó entonces a Moisés a través de aquella inefable iluminación”.<sup>41</sup> La zarza encendida, donde se le manifiesta Dios a Moisés mientras apacienta a sus ovejas, le ilumina y despierta los sentidos de la vista y el oído; ambos se agudizan, pues ve lo que antes no visualizaba, escucha nuevos mensajes y, por ende, aprende doctrinas muy puras.<sup>42</sup> Pero resulta importante la manera como san Gregorio enfoca la teofanía, a saber, en las condiciones previas de Moisés, que ya ha optado por las doctrinas de la *traditio* y por equilibrar su sentir con su pensar, que es la guía segura para la vida. La razón es la que ilumina a las demás facultades para regirse por lo objetivo. Además, en el momento narrado, Moisés se encuentra solo, y es ahí donde halla a Dios gracias a que Él se manifiesta. Pero hay algo más, el camino de la virtud. Este sendero es el que permite al hombre dirigirse hacia el conocimiento, es condición necesaria alcanzarlo, por lo que dice: “síguese que este camino de la virtud nos conduce al conocimiento de aquella luz, que se ha abajado hasta la naturaleza humana”.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> De acuerdo con san Gregorio, hay tres teofanías en la vida de Moisés, a saber: la zarza ardiente, el monte Sinaí y la hendidura de la peña. Nos interesan, para este trabajo, las dos primeras, aunque la última aparece hacia el final del documento.

<sup>41</sup> San Gregorio de Nisa, II, 19: “Θεὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἀλήθεια ἢ ἐμφανισθεῖσα τότε διὰ τῆς ἀρρήτου ἐκεῖνης φωταγωγίας τῷ Μωϋσεῖ”. A propósito, *cfr.* Philip Kariatlis, “Dazzling Darkness: The Mystical of Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa”, *Phronema*, vol. 27, núm. 2, 2012, pp. 99-123.

<sup>42</sup> *Cfr.* San Gregorio de Nisa, I, 20.

<sup>43</sup> *Ibidem*, II, 20: “ἀκολούθως ἡ τοιαύτη τῆς ἀρετῆς ἀγωγή προσάγει ἡμᾶς τῇ γνώσει τοῦ φωτὸς ἐκεῖνου ὃ μέχρι τῆς ἀνθρωπίνης κάτεισι φύσεως”.

La opción por la doctrina verdadera, por concentrar el pensamiento en ella, es la marca del sendero que señala cómo ha de comportarse el hombre para ser digno de recibir el conocimiento de Cristo, representado, en este caso, como luz. Ahora bien, Moisés alcanza la zarza al despojarse de su envoltorio terrenal y concentra su inteligencia en la luz que brota de la planta, la cual ilumina sus facultades superiores. Al captar esta luz, que es la Verdad, Moisés se capacita para ayudar a los otros (históricamente, a los hebreos bajo el dominio egipcio); es decir, libera a los que están sometidos a la tiranía, no sólo *de facto*, sino de las “malas artes”.<sup>44</sup> Moisés recibe la doctrina con la cual ha de combatir al faraón y sus secuaces, la cual se representa mediante el báculo que se transforma en serpiente para devorar a las culebras egipcias. Pero para lograr todo esto ya ha cultivado el camino de la virtud por sí mismo, de manera que se ha preparado para alcanzar las más altas cumbres de la contemplación.

San Gregorio tiene una concepción sobre la virtud en el *De vita Moysis* muy cercana a la visión filosófica tradicional, sobre todo, de cuño aristotélico, a saber, la visión de la virtud como μεσότης. Dicha concepción caracteriza a la virtud como término medio, asegurando que es el camino “real” o “estrecho” entre dos abismos, puesto que resulta peligroso inclinarse ya sea a un lado o al otro. Efectivamente, “todo vicio nace o por defecto o por exceso en el obrar respecto a la virtud. Así en relación con el valor, la cobardía es una falta de virtud y la temeridad un exceso: lo que está libre de estos extremos se encuentra situado en medio de los vicios que se encuentran a sus flancos. Eso precisamente es la virtud”.<sup>45</sup>

La virtud es mediadora en cuanto permite templar los dos excesos, que se vuelven extremos, como en el caso del libertino, que se entrega al placer, y el del encratita, que proscribiera incluso el matrimonio. La virtud conveniente que resplandece por su sabiduría y media entre el libertino y el encratita es la σωφροσύνη.

Ahora bien, hay que destacar que la vida de la virtud es una suerte de lucha constante en la cual, ante el primer brote del vicio, es preciso hacerlo desaparecer: así, san Gregorio, al igual que Orígenes, interpreta la narración histórica de la última de las plagas contra los egipcios.<sup>46</sup> Estos primeros brotes del mal moral se refieren a las pasiones, no en cuanto malas en sí, sino en cuanto conducentes a las acciones que sí son calificadas como vicios.

<sup>44</sup> Cfr. *ibidem*, II, 26.

<sup>45</sup> *Ibidem*, II, 288: “διότι πέφυκε πᾶσα κακία ἢ κατ’ ἄλλειψιν ἢ καθ’ ὑπέρπρωτον ἀρετῆς ἐνεργεῖσθαι, οἷον ἐπὶ τῆς ἀνδρείας ἄλλειψις τίς ἐστιν ἀρετῆς ἢ δειλία, ὑπέρπρωτος δὲ τὸ θράσος· τὸ δὲ ἑκατέρου τούτων καθαρεῦον ἐν μέσῳ τε τῶν παρακειμένων κακιῶν θεωρεῖται καὶ ἀρετὴ ἐστὶ”.

<sup>46</sup> Cfr. *ibidem*, II, 92.

De este modo, el deseo engendra el adulterio y la cólera, el homicidio. Por tanto, resulta necesario, en orden al bien, desterrar lo más pronto posible las pasiones que después causan las acciones malas moralmente, de suerte que el vicio sea expatriado del alma del hombre, análogamente a como aquel que golpea la cabeza de la serpiente elimina súbitamente hasta la cola.<sup>47</sup> La vida en la virtud parece amarga al inicio, y es lo que interpreta san Gregorio a propósito de las aguas del Mara: les parecen amargas a los israelitas, pero una vez que Moisés arroja la vara (la Cruz, según su simbolismo) aquellas se vuelven dulces, como dulces son los premios que la virtud engendra.<sup>48</sup>

Aunque la doctrina cristiana —que es la que compendia de manera excepcional la vía virtuosa que ha de seguir el hombre en vistas a alcanzar la Divinidad— sea aceptada por el creyente, no deja de ser objeto de la fuerza del “enemigo” (ya sea Satanás, el demonio que conduce al vicio o el Faraón, en el caso de la narración mosaica) que impele con gran energía, y por lo cual la lucha espiritual se libra en términos gravosos. Daniélou expresa no de forma gratuita que “la realidad de la tentación ocupa un lugar considerable en las obras de Gregorio, pero especialmente en la *Vida de Moisés*”.<sup>49</sup>

En efecto, los ataques de la tentación hacen presa al hombre, sobre todo, al inicio de su conversión, gracias a la Palabra.<sup>50</sup> Pero ella también se presenta en las distintas etapas de la *via virtutis* que interpreta el capadocio, como cuando, ya puesto en marcha el seguidor de la virtud en su seguimiento del modelo, en este caso de Moisés, es atacado por las tentaciones, represadas por los egipcios que persiguen al pueblo de Israel.<sup>51</sup> También en otras etapas de la ascensión hacia Dios está presente la tentación, como un cebo para las pasiones, de suerte que los placeres arrastran impuramente al hombre de nuevo hacia abajo con tal de atarlo a la materialidad que desprecia lo espiritual.<sup>52</sup>

La vía de la virtud es necesaria para emprender la ascensión a las cumbres especulativas. El monte Sinaí compendia en sí un inabarcable conjunto de símbolos, entre los que destacan los místéricos para la tradición mosaica. Ya la indicación de purificarse, de abstenerse de los placeres carnales, como la unión conyugal, por un periodo de tres días, para efectuar el ascenso, es síntoma de la iniciación en el misterio que transmite este evento bíblico. Las tinieblas envuelven al Sinaí y, aun cuando Moisés ha sido objeto de la

<sup>47</sup> Cfr. *Ibidem*, II, 94.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibidem*, II, 132.

<sup>49</sup> Jean Daniélou, “Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse”, *Bibliothèque de l'École des chartes*, Aubier, París, vol. 106, núm. 1, 1944, p. 87.

<sup>50</sup> Cfr. San Gregorio de Nisa, II, 56.

<sup>51</sup> Cfr. *ibidem*, II, 117 y 122.

<sup>52</sup> Cfr. *ibidem*, II, 297.

teofanía divina en el evento de la zarza ardiente, no deja de ser presa del miedo y su cuerpo, y al temblar, lo pone de manifiesto.<sup>53</sup> Pero no sólo la tiniebla impacta directamente a la vista y genera miedo, sino también al oído, pues un ruido insoportable hace presa de los tímpanos a los presentes. No deja de ser aterradora la circunstancia de ascenso por el Sinaí para el grupo que se ha purificado. Este ruido terrible se expresa, explica san Gregorio, como “mandatos divinos” (θεῖα διατάγματα).<sup>54</sup> Ésta es la razón por la cual la multitud (λαός) pide a Moisés actuar como intermediario, como “mediador de la ley [μεσιτευθῆναι τὸν νόμον]”.<sup>55</sup> Moisés precisamente deja de experimentar el temor, traducido en cierto modo como pesadez, una vez que acepta el encargo y se encamina solo en el trayecto del Sinaí (nuevamente se dirige en soledad, como en el caso de la primera teofanía). Es aquí donde el niseno redacta este bello y sobrecargado texto, por la multiplicidad de sentidos que conlleva: “En efecto, habiendo entrado en el santuario de la mistagogía divina, allí, sin ser visto, entra en contacto con el invisible; pienso que enseñando con esto que quien quiera aproximarse a Dios debe apartarse de todo lo visible y como quien está sobre la cima de un monte, levantando su mente hacia lo invisible e incomprensible, creer que la divinidad está allí donde no alcanza la inteligencia”.<sup>56</sup>

El santuario referido (ἄδυτον) es lo interior, lo más íntimo, lo más nuclear de la mistagogía de Dios. La expresión “sin ser visto”, como la traduce Mateo-Seco, resulta equivalente a la de Simonetti, a saber, *diventato egli stesso invisibile*, pues, como ha enseñado la tradición platónica, de la que esta expresión cristiana que escribe san Gregorio es cima de la especulación, es preciso elevarse de lo sensible para alcanzar lo inteligible; es necesario pasar de lo audible para adquirir la doctrina que supera a la palabra. Pero la expresión final, propia de la teología negativa, como ha destacado también Daniélou, es propia de la tradición platónica, que coloca al Bien por encima

<sup>53</sup> Cfr. *ibidem*, I, 43.

<sup>54</sup> *Ibidem*, I, 44.

<sup>55</sup> *Ibidem*, I, 45. En la edición de Simonetti hay una variante importante, pues en vez de decir μεσιτευθῆναι τὸν νόμον, está escrito “μεσιτευθῆναι τὸν λόγον”, lo cual significa “mediador de la palabra”; de hecho, el patrólogo romano traduce “la parola di Dio attraverso di lui”. Todo indica que corresponde más el término “ley” por dos razones: a) inmediatamente se hace referencia a los ordenamientos divinos (“θεῖον εἶναι παράγγελμα”) y b) en cuanto a la parte anterior, se hace referencia a los “mandatos” (διατάγματα) de Dios.

<sup>56</sup> *Ibidem*, I, 46: “Πρὸς γὰρ τὸ ἄδυτον τῆς θείας μυσταγωγίας παραδύεις, ἐκεῖ τῷ ἀοράτῳ συνῆν μὴ ὀρώμενος, διδάσκων, οἶμαι, δι’ ὧν ἐποίησεν, ὅτι δεῖ τὸν μέλλοντα συνεῖναι τῷ Θεῷ ἐξελθεῖν πᾶν τὸ φαινόμενον καὶ ἐπὶ τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν, οἷον ἐπὶ τινὰ ὄρους κορυφῆν, ἀνατείναντα ἐκεῖ πιστεῦειν εἶναι τὸ θεῖον ἐν ᾧ οὐκ ἐφικνεῖται ἡ κατανόησις”.

del Ser, en el sentido de que ni siquiera la palabra, que expresa al ser, mucho menos el discurso, accede a la Divinidad directamente.

Una vez en tal cima, Moisés recibe los “mandamientos divinos” (θεῖα προστάγματα), cuya finalidad consiste en enseñar sobre la virtud, “ἀρετῆς διδασκαλία”, mostrando con ello que lo fundamental es lo central de la revelación, la cual opera en el orden de la moralidad. Es cierto que la moralidad no se transforma sino por medio del conocimiento, pero el fruto último del conocimiento es la transformación de la vida moral.

El conocimiento y la acción están trabadas íntimamente, por ello, dice san Gregorio, el punto capital de la enseñanza de la virtud es la εὐσέβεια, la piedad, “y tener una concepción acertada en torno a la naturaleza divina [καὶ τὸ τὰς πρεπούσας ὑπολήψεις περὶ τῆς θείας φύσεως ἔχειν]”.<sup>57</sup> Esta concepción es interpretada, en el más puro estilo platónico, como la naturaleza que supera todo concepto y representación, pues se encuentra por encima de cualquier categorización y, por ende, más allá del Ser. Se trata de una naturaleza que trasciende todo aquello que puede ser clasificado de alguna manera, cualquiera que sea. Además, los mandamientos de Dios incluyen cuestiones que se refieren a las costumbres (ἥθος), ya sea en una versión más general o una más particular. Ejemplo de ley general es comportarse con amor hacia el prójimo, en el sentido ya asentado de ἀγάπη; ejemplo de ley particular es honrar a los padres.<sup>58</sup>

El filósofo capadocio caracteriza el encuentro con Dios como θεογνωσία: el conocimiento inefable de lo Divino, cuyo carácter místico es significado por este término. En efecto, quien avanza siguiendo la senda de la virtud, quien purifica su mente, quien bebe del agua viva que antes era amarga, quien pelea con los extranjeros, cuya victoria es causada por las manos en alto del Legislador, es quien llega a la “contemplación de la naturaleza que todo lo trasciende”.<sup>59</sup> Tal y como se ha dicho, esta contemplación supera el ámbito de lo sensible: no pertenece a lo que se ve ni se oye, pero también supera los conceptos; se trata del ámbito de la teología: a diferencia de la primera teofanía, que utiliza la luz de la zarza, la segunda manifestación de Dios se da en la tiniebla.<sup>60</sup> Es tiniebla en cuanto el conocimiento sobre Dios es de

<sup>57</sup> *Ibidem*, I, 47.

<sup>58</sup> Aunque no es de nuestro interés por el momento, nos parece que el niseño también tiene en mente la supererogación, pues llega a afirmar que, más allá de la ley o deber, hay acciones que “adornan” (como los flecos) la vida y la vuelven más hermosa. *Cfr. ibidem*, II, 194.

<sup>59</sup> *Ibidem*, II, 153: “τότε προσάγεται τῇ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως θεωρίᾳ”.

<sup>60</sup> *Cfr.* Martin Laird, “Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration”, *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, vol. 79, núm. 4, 1999, pp. 592-616; Nathan Eubank, “Ineffably effable: The pinnacle of mystical ascent in Gregory of Nyssa’s *De vita Moysis*”, *International Journal of Systematic Theology*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, vol. 16, núm. 1, 2014, pp. 25-41.

carácter invisible y supera infinitamente cualquier representación e incluso concepción de la inteligencia.<sup>61</sup>

Dios se encuentra más allá de los sentidos y la inteligencia; por ello, esta segunda teofanía destaca la tiniebla (luminosa) de su ser. El pasaje siguiente pone a flote esta doctrina que, aunque negativa, no deja de decir algo sobre Dios:

En consecuencia, abandonando todo lo que es visible, no sólo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver, marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra, con el trabajo intenso de la inteligencia, en lo invisible e incomprensible, y allí ve a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprensibilidad como por una tiniebla. Por esta razón dijo el elevado Juan, que estuvo en la tiniebla luminosa: *A Dios nunca le vio nadie*, definiendo con esta negación que el conocimiento de la esencia divina es inaccesible no sólo a los hombres, sino también a toda naturaleza intelectual.<sup>62</sup>

Entonces, el conocimiento sobre Dios sobrepasa cualquier medida, cualquier diferenciación, y esto es lo que señala la explicación de san Gregorio. Al encontrarse con Dios, la narración mosaica resalta que la naturaleza divina se encuentra más allá de cualquier tipo de comprensión, de manera que cualquier esfuerzo por comprenderle directamente está destinado al fracaso, pues sólo puede dar una imagen idólica de Él.

Lo anterior tiene como eje nuclear la propuesta de la *ἐπέκτασις*, esto es, del *progreso infinito*: dicha doctrina permite redondear la antropología moral con la metafísica del filósofo capadocio. Aunque el hombre que se eleva por la vía de la virtud hasta Dios de algún modo lo alcanza, no logra apresararlo del todo en razón de su carácter infinito. Pero Dios, en cuanto se

<sup>61</sup> Cfr: Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, París, vol. 21, núm. 1, 1988, p. 76.

<sup>62</sup> San Gregorio de Nisa, II, 163: “Καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἡ αἴσθησις, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν, αἰεὶ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἵεται, ἕως ἂν διαδύῃ τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθεάτον τε καὶ ἀκατάληπτον κάκει τὸν Θεὸν ἴδῃ. Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἰδήσις τοῦ ζητουμένου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷον τινι γνόφῳ τῇ ἀκαταληγῆι πανταχόθεν διειλημμένον. Διὸ φησι καὶ ὁ ὑψηλὸς Ἰωάννης, ὁ ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ τούτῳ γενόμενος, ὅτι Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ πάσῃ νοητῇ φύσει τῆς θείας οὐσίας τὴν γνῶσιν ἀνέφικτον εἶναι τῇ ἀποφάσει ταύτῃ διοριζόμενος”.

presenta como Bien, produce tal fuerza de atracción que el alma se eleva hacia Él en su búsqueda.<sup>63</sup>

La fuerza de atracción del Bien causa que el alma además de no cejar en el cultivo de la virtud, aumente, y este aumento se dirige infinitamente, de tal manera que lo que Moisés muestra es que el camino de ascenso no se detiene jamás, sino que siempre hay un escalón más alto que conquistar.<sup>64</sup> El lenguaje y la filosofía platónicas no están ausentes de esas elucubraciones; para ello, el místico-filósofo escribe de forma patente:

Este sentimiento me parece el propio de un alma poseída por la pasión del amor hacia la Belleza esencial: la esperanza no cesa de atraer desde la belleza que se ha visto hacia la que está más allá, encendiendo siempre en lo que ya se ha conseguido el deseo hacia lo que aún está por conseguir. De donde se sigue que el amante apasionado de la Belleza, recibiendo siempre las cosas visibles como imagen de lo que desea, anhela saciarse con el modelo originario de esa imagen.<sup>65</sup>

La pasión erótica es la que mejor describe esta elevación infinita del hombre hacia Dios, en cuanto es arrebatado por la Belleza subsistente y, debido a las plenitudes que promete, se distiende hacia Ella vehementemente. Es la búsqueda no sólo del reflejo del Bien-Belleza, sino su posesión definitiva, que tiene precisamente carácter de infinitud. El carácter infinito del deseo del hombre sólo puede tener correlato con la infinitud de Dios.<sup>66</sup> Se trata de la carrera del inicio de la obra de san Gregorio, cuya meta, en cuanto tal, es inabarcable en razón de que no posee límite alguno: “Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la saciedad del deseo”.<sup>67</sup>

El deseo no se apaga nunca, sino que se distiende indefinidamente: el Bien, la Belleza, Dios, que es el Ser, es inabarcable en todo sentido, pero es el único que puede de alguna manera llenar al alma humana, cuyo carácter infinito, reflejo de la Infinitud entitativa de Dios, sólo puede tener como correlato al Creador.

<sup>63</sup> Cfr. *ibidem*, II, 224-225.

<sup>64</sup> Cfr. *ibidem*, II, 227.

<sup>65</sup> *Ibidem*, II, 231: “Δοκεῖ δέ μοι τὸ τοιοῦτο παθεῖν ἐρωτικῆ τινι διαθέσει πρὸς τὸ τῆ φύσει καλὸν τῆς ψυχῆς διατεθείσης, ἣν αἰεὶ ἢ ἐλπίς ἀπὸ τοῦ ὀφθέντος καλοῦ πρὸς τὸ ὑπερκειμένον ἐπεσπάσατο, διὰ τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου πρὸς τὸ κεκρυμμένον αἰεὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἐκκαίουσα, ὅθεν ὁ σφοδρὸς ἐραστής τοῦ κάλλους, τὸ αἰεὶ φαινόμενον ὡς εἰκόνα τοῦ ποθομένου δεχόμενος, αὐτοῦ τοῦ χαρακτῆρος τοῦ ἀρχετύπου ἐμφορηθῆναι ἐπιποθεῖ”.

<sup>66</sup> Cfr. Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 11.

<sup>67</sup> San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 239: “Καὶ τοῦτὸ ἐστὶν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν Θεὸν τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὐρεῖν”.

En definitiva, el Creador es la meta de la carrera, pero, por su propia naturaleza, resulta inalcanzable; por ende, el progreso en la virtud tiene carácter infinito. Pero esta carrera o movimiento (κίνησις), por paradójico que parezca, es equivalente a la quietud (στάσις): “El pensamiento niseno es un canto al constante progreso y, por tanto, al rejuvenecimiento perpetuo. El concepto que Gregorio tiene de la *perfección de la naturaleza humana* es muy diferente de la concepción griega, según la cual todo movimiento implica imperfección y, por lo tanto, concebía la perfección del hombre como quietud”.<sup>68</sup>

La paradoja se resuelve diciendo que la estabilidad en la virtud significa direccionarse hacia lo alto: establecerse en la virtud es lo mismo que mantenerse firme en el bien, consistencia que san Gregorio asigna a Cristo, piedra estable de la virtud.<sup>69</sup> Quien alcanza esta firmeza es recompensado por Cristo, que le otorga, escatológicamente,<sup>70</sup> el premio a sus esfuerzos. Recompensado por Cristo significa que Él es el galardón mismo, pues es fuente de todo bien, siendo precisamente el Bien en su sentido más omniabarcante. Moisés, de nuevo, es ejemplo o paradigma, en cuanto ha adquirido la felicidad (μακάριος) siguiendo los caminos de Dios, que el niseno interpreta en clave cristológica.<sup>71</sup>

La virtud es la que conduce a Cristo; en este sentido, la espiritualidad requiere la constancia para permanecer en ella. La forma en que san Gregorio asume la virtud puede ser caracterizada, como hace Daniélou, como sobria o austera,<sup>72</sup> por lo que el aspecto moral es central y el ejercicio de las virtudes sólidas es lo que persiste a lo largo de la vida espiritual.

## Conclusión

La muerte de Moisés es enigmática. Sube al monte Nebo donde contempla la tierra prometida para el pueblo de Israel y, sin dejar rastro alguno, deja la vida humana. Ningún monumento funerario quedaría para la posteridad. Pero san Gregorio destaca, a partir del último capítulo del *Deuteronomio*, que, aun cuando Moisés era de edad muy avanzada, a saber, ciento veinte

<sup>68</sup> L. Mateo-Seco, *op. cit.*, p. 29.

<sup>69</sup> *Cfr.* San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 244.

<sup>70</sup> Últimamente, se insiste en la dimensión de la cristología escatológica en Gregorio de Nisa. *Cfr.* Miguel Brugarolas, “Christological eschatology”, en M. Brugarolas, Giulio Maspero e Ilaria Vigorelli (eds.), *Gregory of Nyssa: In Canticum canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa, Scripta Theologica, Revista de Teología*, Universidad de Navarra, vol. 52, núm. 3, 2020, pp. 31-46.

<sup>71</sup> *Cfr.* San Gregorio de Nisa, II, 260.

<sup>72</sup> J. Daniélou, *op. cit.*, p. 89.

años, no había perdido nada de su vigor ni de su color, como sucede con los ancianos. De esto extrae el pensador capadocio “sino que [Moisés] permaneció siempre idéntico a sí mismo y, de esta forma, conservó, aun en la mutabilidad de la naturaleza, la inmutabilidad en la belleza”.<sup>73</sup> A partir de esto, nos parece que Moisés, aunque desaparece de la faz de la tierra, continúa vigente, pues su vida es bella por su integridad moral; por ello, resalta como inmutable, es decir, en cuanto paradigma moral, como *de facto* el niseño pone de realce en su *Vida*.

El progreso en la vida virtuosa es una tarea inabarcable, inagotable; es una labor que persiste a lo largo de la existencia, que va más allá de la vida terrenal. San Gregorio niseño es, entre los padres de la Iglesia, quien mejor ha expresado esta tesis, que no es extraña al pensamiento cristiano, pues de alguna manera también ha hablado en términos parecidos. Por ejemplo, san Cipriano de Cartago: “Por tanto, todo lo que se realiza antes del final es un paso con el que se asciende hacia el techo de nuestra salvación, pero no el término con el que se alcanza la última cima”.<sup>74</sup> El progreso en la vida mejor, que es la vida virtuosa, es continuo y debe ser firme. Por ello, la muerte de Moisés no es en realidad muerte como tal, sino que pervive más allá del límite: es una muerte viviente que ningún sepulcro puede contener, puesto que persiste en su ser hasta ahora.<sup>75</sup> El fin de la vida virtuosa es ser amigo de Dios, en cuanto el hombre se vincula al Creador de manera indefinida, por lo que dice, en un lenguaje prístino: “El fin de la vida superior es ser llamado servidor de Dios, y, junto con esto, el no estar sepultado bajo un sepulcro, esto es, el llevar una vida desnuda y libre de cargas malvadas”.<sup>76</sup> La vida virtuosa lleva consigo su propio beneficio, aunque no se haga por el beneficio como si se tratara de una consecuencia, sino porque resulta ser lo más justo, lo más conveniente, y no hay nada que cumpla tan cabalmente este llamado que el ser amigo de Dios.

<sup>73</sup> San Gregorio de Nisa, I, 76: “Ἀλλ’ ἦν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχων καὶ κατὰ ταῦτόν ἐν τῷ τρεπτῷ τῆς φύσεως διασώσας τὸ ἐν τῷ καλῷ ἀμετάπτωτον”.

<sup>74</sup> San Cipriano, *La unidad de la Iglesia. El Padrenuestro a Donato* (trad. de Joaquín Pascual Torró), Madrid, Ciudad Nueva, 2001, p. 21.

<sup>75</sup> *Cfr.* San Gregorio de Nisa, I, 314.

<sup>76</sup> *Ibidem*, I, 317: “Οὕτω καὶ τῆς ὑψηλῆς πολιτείας τέλος τὸ κληθῆναι οἰκέτην Θεοῦ, ὃ συνθεωρεῖται τὸ μὴ ὑποχωσθῆναι τῷ τύμβῳ, τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ γυμνήν τε καὶ ἀπέριπτον τῶν πονηρῶν ἐφορκίων τὴν ζωὴν γενέσθαι”.