



¿PROGRESO O INMUTABILIDAD EN LA VISIÓN BEATÍFICA? Apuntes de la Historia de la Teología

LUCAS FRANCISCO MATEO-SECO

SUMARIO: I. SAN GREGORIO DE NISA. *La epéctasis, o el progreso indefinido en la contemplación de Dios. Las citas de Fil 3, 12-14 en Gregorio de Nisa. ¿Es claro que se trata de progreso en la visión de Dios?* II. SAN AGUSTÍN. *Algunos pasajes del «De Trinitate». El hombre imagen de la Trinidad.* III. SAN JUAN DE LA CRUZ. *La «secreta escala de amor» y el «centro del alma». La cita de 1 Jn 3, 2 y las de 1 Cor 13, 12. Descansar es nunca estar ocioso.*

La forma en que se concibe la visión beatífica, es decir, la forma en que se entiende el núcleo esencial de la felicidad eterna del hombre, tiene profundas repercusiones tanto en la concepción del hombre mismo, como en la concepción de la suprema comunicación que la Trinidad Beatísima hace de Sí misma a la criatura racional¹. La cuestión es bien sencilla de planteamiento: ¿debe concebirse la visión beatífica como un constante e infinito progreso en el

1. Las presentes consideraciones fueron objeto de diálogo en el X Colloquio Internazionale celebrado en la Facultad de Teología de Lugano en junio de 1996. Al publicarlas, quiero mostrar mi agradecimiento a la Facultad de Teología de Lugano y, muy especialmente, a los Profesores Pagani y Hauke por su amable invitación a participar activamente en ese Colloquio. Quiero agradecer también a los asistentes por el vivaz cambio de impresiones con el que tanto me enriquecieron. Quiero manifestar un especial agradecimiento al profesor Manfred Hauke por haberme propuesto tratar precisamente este tema. Se trata de un tema que él conoce muy bien, en el que trabajó para su Habilitación y sobre el que ha publicado páginas importantes. Cf. M. HAUKE, *Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung? Zur Discussion um die visio beatifica*, «Forum Katholische Theologie» 7 (1991), 175-195.

conocimiento de Dios, o por el contrario como una visión inmutable del misterioso ser de Dios?

Desde el punto de vista antropológico, la pregunta puede plantearse así: El hombre es imagen de Dios, el cual es infinito. Imagen de un Ser infinito en acto, ¿es el hombre una capacidad infinita siempre en progreso hacia la unión y el conocimiento de Aquel que es de hecho infinito? Desde el punto de vista de la comunicación de Dios al hombre, la pregunta podría plantearse así: La manifestación que Dios hace de Sí mismo en el cielo, ¿ha de considerarse dada de una vez por todas, o como una comunicación constantemente creciente?

Reflexionaremos sobre esta cuestión en tres autores cuyos planteamientos y soluciones son diversos y, en cierto sentido, paradigmáticos: San Gregorio de Nisa, San Agustín y San Juan de la Cruz. Los tres son muy conocidos, y también son conocidos los pasajes importantes en los que tratan el asunto. Esto nos permite centrarnos en la lectura de los textos principales, aportando —como es natural— sólo pequeños matices a las lecturas que ya otros han realizado, y enriqueciendo esas lecturas al presentar unidas estas tres grandes figuras.

En el estado actual de la investigación, en líneas generales, parece claro que la posición de Gregorio de Nisa es favorable a un progreso al infinito en el conocimiento de Dios, mientras que San Agustín apuesta claramente por la estabilidad y la quietud². San Juan de la Cruz también ha meditado largamente este asunto, y ofrece una solución clásica y, a la vez, muy personal e interesante, en un intento por mostrar unidos movimiento y quietud.

I. SAN GREGORIO DE NISA

Los textos claves para analizar el pensamiento de Gregorio se encuentran en la *Vida de Moisés* y en las Homilías sobre el *Cantar*

2. Cf. p. e., la síntesis histórica que realiza P. DESEILLE, en *Épictase*, DSp V, 785-788.

de los *Cantares*³. Han sido leídos en multitud de ocasiones a la luz de cuanto ha escrito J. Daniélou en torno a la *epéctasis*, es decir, en torno a la consideración de la contemplación humana de Dios en sus cimas más altas como un éxtasis en constante superación de sí mismo. La palabra epéctasis se inspira precisamente en Fil 3, 13, donde San Pablo compara su vida interior a la del corredor, siempre en tensión hacia la meta, intentando superarse a sí mismo. En la perspectiva de Daniélou, Gregorio de Nisa supondría una radical novedad con respecto al pensamiento griego. En efecto, mientras que, para los griegos, la perfección humana sería sinónimo de quietud y de acabamiento, para Gregorio consistiría en el progreso y en la tensión sin fin hacia el bien.

Antes de volver nuevamente sobre estos pocos, pero célebres pasajes del Obispo de Nisa, quizás sea oportuno recordar un texto de la *Oratio Catechetica Magna*, perteneciente al capítulo 39, a cuya luz se puede matizar mejor cuanto dice Gregorio en torno a la epéctasis. Tras hablar del nuevo nacimiento que tiene lugar en el Bautismo, escribe Gregorio:

«Que aquí la mente del oyente se mantenga sobria y no se haga ella misma hija de una naturaleza inconsistente, puesto que le es posible hacer de la naturaleza inmutable y estable (Dios) el principio de su propia vida (...) Por tanto, ¿qué sería más provechoso: entrar en la vida inmutable o ser de nuevo zarandeado por la vida inestable y cambiante? Para todo el que tenga un mínimo de inteligencia es evidente que lo estable tiene mucho más valor que lo inestable, lo perfecto que lo imperfecto, lo que no necesita que lo que sí necesita, y más que el que va elevándose progresivamente, el que no tiene progreso que realizar, porque siempre permanece en la perfección del Bien»⁴.

3. S. GREGORIO DE NISA, *De vita Moysi*, II, 219-248; *Homilia VIII in Cantica*, PG 44, 940-941. Cf. también *De perfectione*, PG 46, 285. He editado y anotado las siguientes obras de Gregorio de Nisa en la editorial Ciudad Nueva: *Sobre la vocación cristiana: Qué significa el nombre de cristiano*, *Sobre la perfección*, *Enseñanza sobre la vida cristiana*, Madrid 1992; *Sobre la vida de Moisés*, Madrid 1993; *Vida de Macrina*, *Elogio de Basilio*, Madrid 1995. Al citar esas obras, sigo esa traducción.

4. S. GREGORIO DE NISA, *Oratio Catechetica Magna*, 39 3 y 5. He seguido la traducción castellana de A. VELASCO, *Gregorio de Nisa: La gran catequesis*, Madrid 1990, 132-133.

Conviene observar la radical diferencia que Gregorio establece entre ser creado y Ser increado: el uno es mutable, el otro es una naturaleza inmutable. La vida de Dios es una vida inmutable. Más aún, hablando en términos absolutos, la perfección no consiste en el progreso constante, sino en la plenitud del Bien. A este respecto, la afirmación niseniana es clara: es mejor «el que no tiene progreso que realizar, porque siempre permanece en la perfección del Bien». Se ha hecho notar que es posible que esta frase esté aplicada específicamente a Cristo y pensada contra la tesis de Pablo de Samosata, según el cual Cristo, después de la Encarnación, habría sido deificado gradualmente⁵. Aún en este caso es clara la apuesta niseniana por la inmutabilidad, al afirmar en forma absoluta que lo estable tiene mucho más valor que lo inestable, que la plenitud en el Bien es más perfecta que el progreso en ese mismo Bien.

En el capítulo siguiente, Gregorio trata brevemente de la vida en el cielo. Sus afirmaciones son genéricas y muy escuetas: «Los bienes ofrecidos en las promesas a los que llevan vida intachable son de tal naturaleza que escapan a toda descripción. Efectivamente, ¿cómo describir *lo que ni ojo vio, ni oído oyó, ni subió al corazón del hombre?* (1 Cor, 2, 9)»⁶.

La estabilidad reviste, pues, para Gregorio la máxima importancia. La plenitud en el Bien es superior al progreso en el Bien. En esta perspectiva, este progreso aparece conectado no con la perfección que posee el hombre, sino, por así decirlo, con lo limitado de la perfección que posee. En efecto, el progreso es posible y se hace necesario precisamente porque el hombre aún no está asentado plenamente en el Bien.

La epéctasis, o el progreso indefinido en la contemplación de Dios

Se ha hecho notar que Escoto Erígena, apoyado en la incognoscibilidad de Dios, interpretaba la tiniebla dionisiana en el sentido

5. Así p. e., A. VELASCO, l. c., p. 133, nt. 29.

6. S. GREGORIO DE NISA, *Oratio Catechetica Magna*, 40, 7. Cf. A. VELASCO, *Gregorio de Nisa: La gran catequesis*, cit., 139.

de que Dios no se comunica a las criaturas más que por teofanías cada vez más perfectas, que permiten al espíritu acercarse a El sin cesar, pero sin alcanzarlo jamás. La eternidad sería, pues, un perpetuo *status viatoris*. Efectivamente, esta es la posición de Escoto Erígena y del mismo Guillermo de Saint-Thierry⁷. Las frases de Guillermo de Saint Thierry son de una gran belleza:

«... ideoque et qui desiderat semper amat desiderare, et qui amat semper desiderat amare, et desideranti et amanti quod desiderat et amat, sic facis abundare o Domine: ut nec anxietas desiderantem, nec fastidium affligat abundantem (...) Haec est affectio; haec est perfectio. Sic semper ire: hoc est pervenire»⁸.

Llegar consiste en caminar siempre. Guillermo de Saint Thierry cita a continuación Fil 3, 13, que es el texto clave para hablar de la epéctasis nisena. En la edición de Sources Chrésiennes, anota J. Hourlier: «Este texto sirve generalmente en Gregorio de Nisa para ilustrar el progreso sin fin en la beatitud (cfr *J. Daniélou, Platonisme et Théologie mystique*, París 1954, 291). Este es también el significado que se le da aquí. Pero conviene subrayar que, en sus escritos posteriores, Guillermo restringirá su aplicación a la perfección en esta vida (*Ep.*, 315, B-C; *Spec.* 367 B), probablemente por la influencia de San Agustín (*De Trinitate*, IX, 1, 1)»⁹.

En cualquier caso, a la luz del texto de la *Oratio Catechetica Magna* que hemos citado, no parece que pueda afirmarse que Gregorio concibe la vida en el cielo como un perpetuo *status viatoris*. haya o no haya progreso eterno en la contemplación de Dios, ese progreso no parece que pueda concebirse en la teología nisena como si la vida en el cielo fuese una transposición sin más del *status viatoris*, sino como un progreso indefinido de una contemplación ya alcanzada definitivamente.

7. Cf. ESCOTO ERIGENA, *De divisione naturae* 5, 26, PL 129, D; G. DE SAINT THIERRY, *De contemplando Deo*, 3, 8, PL 184, 371, C-D.

8. G. DE SAINT THIERRY, *De contemplando Deo*, 3, 8, PL 184, 371.

9. G. DE SAINT THIERRY, *La contemplation de Dieu*, J. Hourlier (ed.), París 1959, 83, nt. 1.

Las citas de Fil 3, 12-14 en Gregorio de Nisa

Guillermo de Saint Thierry ha ligado el crecimiento constante en la virtud con el texto de Fil 3, 12-14. Así lo hace también Gregorio de Nisa. Esto sucede con especial significatividad en *La vida de Moisés*.

Comienza citando este texto paulino ya en el prefacio que, a decir de Macleod, contiene la esencia de su enseñanza espiritual¹⁰. El prefacio se inicia con la comparación de la lucha por la virtud con una carrera de caballos, para describir después la ascensión de Moisés como una carrera que no tiene fin, como un movimiento que es, al mismo tiempo, perfecta quietud, pues lleva en sí mismo la perfecta estabilidad por estar precisamente en constante crecimiento. Gregorio deja claro que esta perpetua ascensión sería inconcebible sin que hubiese estabilidad. Es decir, la estabilidad pertenece al progreso en la velocidad de la carrera de tal forma que, sin esa estabilidad, ese progreso resultaría imposible. He aquí un elocuente párrafo de la segunda parte de *La vida de Moisés*:

«Los que suben una cuesta de arena, aunque den grandes pasos, se fatigan con poco resultado, pues sus pies se hunden siempre juntamente con la arena; se esfuerzan en el movimiento, pero de este movimiento no obtienen ningún avance. Pero si alguien (...) saca sus pies del cieno del abismo y los coloca sobre la piedra (la piedra es Cristo, virtud perfecta), tanto más veloz corre su carrera, sirviéndose de la estabilidad como de alas»¹¹.

Insistamos. Sea lo que sea de las afirmaciones nisenas en torno al progreso indefinido en la ascensión del alma hacia Dios, lo que está claro es que esta ascensión no puede considerarse como un perpetuo *status viatoris*, sino como la ascensión de aquél que se encuentra ya en posesión definitiva del Bien. Más aún, esta posesión definitiva es parte esencial de la rapidez en la ascensión que, en caso

10. C. W. MACLEOD, *The Preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses*, «The Journal of Theological Studies» 33 (1982) 183.

11. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, II, 244.

contrario, se vería entorpecida por asentar los pies en arena moviediza y no sobre roca¹².

¿Es claro que se trata de progreso en la visión de Dios?

En el prólogo de *La vida de Moisés*, Gregorio dice expresamente cuál es el tema que va a tratar. Y el tema no es en qué consiste la visión de Dios, sino en qué consiste la vida perfecta¹³. La respuesta es breve y clara: la perfección en la virtud está por encima de las palabras y es inalcanzable para la vida humana. Las razones que aduce Gregorio para defender lo inacabable del proceso de la perfección del hombre se apoyan en la naturaleza del Bien y en la capacidad de infinito del hombre. Se trata de razones que, en sí mismas, valen para cualquier situación en que se encuentre el hombre, también para el cielo. En efecto, el hombre siempre será limitado, y Dios siempre será infinito; por mucho que avance en el conocimiento de Dios, nunca lo abarcará plenamente. Desde este punto de vista es razonable aplicar la epéctasis también a la visión beatífica. Pero hay que tener presente que, en ese caso, es muy posible que se esté haciendo una aplicación razonable del pensamiento de Gregorio, pero sólo eso: una prolongación razonable, pues no se está exponiendo una cuestión que Gregorio se haya planteado conscientemente.

He aquí un texto clave:

«El Bien es ilimitado; síguese, pues, necesariamente que el deseo de quien busca participar en él es coextensivo con lo ilimitado y, por tanto, no se detiene jamás. En consecuencia, es imposible alcanzar la perfección,

12. A este respecto conviene anotar como observación paralela, pero que ayuda a comprender que Gregorio no entiende la epéctasis como un perpetuo *status viatoris*, la peculiaridad de la *apocatástasis* nisena. Esta apocatástasis es una vuelta al estado de la santidad original anterior al pecado, pero no puede concebirse como un punto más de un eterno movimiento cíclico. La apocatástasis es una restauración universal que es definitiva. Cf. J. DANIELOU, *Apocatastase*, en *L'être et le temps chez Grégoire de Nyse*, Leiden 1970, 225-226.

13. Cf. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, I, 3.

pues la perfección no está circunscrita por límite alguno: el único límite de la virtud es lo ilimitado. Y ¿cómo podrá alguien llegar al límite prefijado, si ese límite no existe?»¹⁴.

La argumentación se basa precisamente en la naturaleza del Bien y en la naturaleza limitada del hombre. Se nos presenta, pues, como universal, ya que se enraíza no en las circunstancias de espacio y tiempo, sino en lo más profundo de la naturaleza de Dios y de la naturaleza del hombre. Al menos, este es el argumento básico que utiliza Gregorio.

En su refutación de Eunomio, Gregorio ha subrayado la diferencia abismal que existe entre la naturaleza del ser creado y la del ser increado, entre el ser finito y el ser infinito ¿Quiere esto decir que nos encontramos ante una filosofía de la desesperanza, ya que el infinito será siempre inalcanzable para lo finito? ¿Debemos leer a Gregorio en la clave de Escoto Erígena? Gregorio concluye su *prefacio* de *La vida de Moisés* precisamente saliendo al paso de esta posible deformación de su pensamiento. Tras afirmar que la perfección es inalcanzable porque carece de límites, aduce la cita de Mt 5, 48: *Sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial*, y comenta: «Quienes tienen buen sentido estiman gran ganancia no carecer de una parte de los bienes verdaderos, aunque sea imposible alcanzarlos en forma completa»¹⁵. Y, tras advertir que se ha de poner todo empeño «en no carecer de la perfección posible», concluye con una frase de la máxima importancia para situar su pensamiento en la dimensión exacta: «Quizás la perfección de la naturaleza humana consista en estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien»¹⁶.

La teología y la filosofía de Gregorio no constituyen una afirmación de la desesperanza —como si el hombre nunca pudiese alcanzar la ansiada posesión en el Bien—, sino una afirmación de la infinitud de Dios y de la eterna juventud del alma. A este respecto es elocuente el elogio que hace de la mutabilidad humana al final

14. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, I, 7-8.

15. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, I, 9.

16. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, I, 10.

de su escrito *Sobre la perfección*: «La más hermosa consecuencia de esta capacidad de cambio estriba en la capacidad de crecer en el bien, en el progreso hacia lo mejor, cambiando siempre lo que ya está bien cambiado en algo aún más divino. Por lo tanto, como se desprende de este razonamiento, lo que parecía temible —me refiero al hecho de que nuestra naturaleza sea mudable—, nos proporciona alas con las que volar hacia cosas mayores. Sería un castigo para nosotros el que no pudiésemos cambiar hacia lo mejor»¹⁷.

He aquí un canto enamorado a la finitud humana y, en consecuencia, a su inherente capacidad de progreso. Pienso que este canto al infinito progresar del hombre en la contemplación del Infinito sería imposible, si en el pensamiento nisenso el no alcanzar nunca la perfección implicase al mismo tiempo no alcanzar nada de Dios, es decir, implicase lejanía o no posesión de Dios. Implicase, por tanto, una «filosofía de la desesperanza».

No es que Dios sea «lo inalcanzable», sino que, aún poseído, siempre sobrepasa al que ya lo posee. He aquí cómo lo explica Gregorio en la *Homilía IV sobre las Bienaventuranzas*, utilizando también Flp 3, 13:

«El gran apóstol Pablo, que había gustado los frutos inefables del paraíso, estaba lleno de lo que había gustado y siempre permanecía hambriento. El reconoce por una parte que su deseo está cumplido cuando dice: es Cristo quien vive en mí (Gal 2, 20) y, por otra parte, está siempre tenso hacia aquello que está por delante, cuando declara: *No es que yo haya conseguido lo que busco, ni que yo sea perfecto* (Flp 3, 13)»¹⁸.

Y es que, para Gregorio, la razón de fondo de que el caminar del alma hacia la virtud sea infinito se encuentra precisamente en la infinitud divina. Aquí Gregorio se encuentra próximo a Plotino, cuando afirma: «El amor carece de límite, porque el amado en sí mismo no tiene límite»¹⁹. Como escribe A. Spira, «las consecuencias de esta nueva concepción de la virtud son considerables. Pues,

17. S. GREGORIO DE NISA, *Sobre la perfección*, n. 88 (ed. cit., 83).

18. S. GREGORIO DE NISA, *Homilía IV sobre las Bienaventuranzas*, PG 44, 1248 A-B.

19. PLOTINO, *Enneada* VI, 7, 32.

al fundarse en un movimiento infinito hacia el infinito, Gregorio trasciende la lógica aristotélica, que rechaza todo progreso al infinito. Esta filosofía del infinito ha hecho de Gregorio el inspirador de la mística europea y, por esto mismo, uno de los padres del dinamismo progresista tan característico de nuestra civilización occidental»²⁰.

Siguiendo la *historia* de Moisés, Gregorio se detiene ampliamente en las tres *teofanías* que recibe Moisés: La de la zarza ardiendo (Ex 3, 1-15), la del monte Sinaí al recibir la Ley (Ex 19, 16-25), y la de la hendidura de la peña (Ex 34, 6-9). La tercera teofanía es tratada con mayor detenimiento, y su largo comentario constituye el punto culminante del libro. A pesar de las teofanías que ya ha experimentado hablando con Dios «cara a cara, como quien habla al amigo» (cfr Ex 33, 11), Moisés insiste en verle. Gregorio da una razón: «la naturaleza del Bien atrae hacia sí a quienes lo miran»²¹. En la medida en que el hombre, liberándose de la mentira, contempla el Bien, en esa medida siente surgir en su corazón la atracción del Bien como un nuevo deseo. Y mientras más alcanza lo deseado, más lo desea, pues, al conocerlo mejor, siente su atracción con más fuerza. Para Gregorio, el deseo de Dios lleva consigo la gozosa paradoja de que la satisfacción del deseo agranda la capacidad para un nuevo deseo, pues el alma «con las cosas ya conseguidas renueva siempre su tensión hacia el vuelo»²².

Puntualiza Gregorio que Dios concede a Moisés la satisfacción de su deseo de verle al mismo tiempo que se lo niega. Mejor dicho, se lo otorga al negárselo, pues Dios no habría otorgado a Moisés la satisfacción de su deseo, si le hubiese dado total satisfacción al mismo deseo, pues «en esto consiste ver verdaderamente a Dios: en que quien lo ve no cesa jamás en su deseo»²³.

Las frases de Gregorio alcanzan una fuerza poética inigualable a la hora de describir la situación espiritual de Moisés. Moisés «res-

20. A. SPIRA, *Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse*, en «Colloques internationaux du CNRS», París 1984, 289.

21. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, II, 225.

22. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, II, 226.

23. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, II, 233.

plandece por la gloria y, alzado por estas elevaciones, aún arde en deseos, y no se sacia de tener más, sino que aún tiene sed de aquello de que ha sido saciado completamente, y pide obtener suplicando a Dios, como si nunca lo hubiese obtenido, que se le revele, no en la forma en que él es capaz de participar en esto, sino tal cual El es»²⁴.

El texto de Exodo es de una gran belleza y da pie a Gregorio para un precioso comentario: «Luego dijo Yahvéh: hay un lugar junto a mí; tú te colocarás sobre la peña. Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que Yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas, pero mi rostro no se puede ver» (Ex 33, 21-23). Ver a Dios no es otra cosa que seguirle. «Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que El conduce, eso es ver a Dios. Su *paso* indica que guía a quien lo sigue»²⁵.

La enseñanza de la tercera teofanía, en el clímax del libro, se concreta en una exhortación al seguimiento de Dios y de Cristo. Esta es la esencia de la vida virtuosa: el seguimiento de Dios, es decir, el seguimiento de Cristo. También el Señor —escribe aquí el Niseno— se expresa en forma parecida a sus discípulos y «dirige la misma invitación a quien le suplicaba por la vida eterna: *Ven y sígueme* (Lc 18, 22)»²⁶.

E. Fergusson ha destacado con justicia que la importancia que Gregorio atribuye a Cristo y a su seguimiento en el comentario a esta teofanía muestra que él no considera esta teofanía como una mera repetición de las anteriores, sino que estima que difiere esencialmente de ellas²⁷. En efecto, se concentran aquí todas las líneas de fuerza del pensamiento místico de Gregorio, como si viese en esta teofanía el punto culminante del itinerario de Moisés hacia Dios.

24. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, II, 230.

25. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, II, 252

26. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, II, 251.

27. E. FERGUSSON, *Progress in perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysi*, «Studia Patristica» 14, Berlín 1976, 308-310.

Y en el punto culminante, seguimiento de Dios y seguimiento de Cristo se encuentran identificados.

Y ahora volvamos a la cuestión inicial. ¿Es claro que Gregorio se está refiriendo al progreso indefinido en la visión beatífica? La respuesta no puede menos de ser muy matizada. Hay muchas razones para ello. En primer lugar, el hecho de que incluso entre los estudiosos no exista unanimidad al hablar de ello. Baste pensar, p. e., en la diversa interpretación que hacen de este asunto F. Diekamp y H. Koch, como se reflejan en los escritos de M. Hauke y P. M. Blowers²⁸, entre otros. En segundo lugar, porque cuando Gregorio habla de la epéctasis da una razón fundamental que es universal y sería válida también a la hora de hablar del progreso en la visión beatífica, pero nunca tiene presente directamente esta circunstancia.

He tratado este asunto, sobre todo en mi traducción y anotaciones a dos obras de Gregorio: *La Vida de Moisés* y *Sobre la perfección cristiana*²⁹. Lo tuve presente cuando elegí como tema para el Congreso Patrístico de Oxford de 1995 el comentario nisenio a 1 Cor 13, 12, es decir, el comentario a la oposición que establece San Pablo entre conocer cara a cara y conocer como en un espejo, esperando encontrar algún párrafo en el que Gregorio precisase algo más qué entiende por ver a Dios *facie ad faciem*. Quedé sorprendido al comprobar que Gregorio no tomaba en toda su seriedad la afirmación de conocer *cara a cara*; ni siquiera aplicaba el conocer *cara a cara* a la visión intuitiva de Dios. Gregorio aplica el *facie ad faciem* a la intercesión del sumo sacerdote en los santuarios celestes, a la oración de Moisés en el monte Sinaí, precisamente cuando penetra en el santuario celestial y le pide a Dios verle cara a cara. Gregorio lo aplica también al conocimiento místico del alma, cuando el Verbo llama a la puerta y entra, o al conocimiento del Antiguo Testa-

28. Me refiero a lecturas tan diversas como las de F. Diekamp y H. Koch, o las de J. Daniélou y E. Mühlberg en torno a cómo concibe Gregorio la inefabilidad divina y la visión de Dios. Cf. M. HAUKE, *Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung?*, cit., 177-178; P. M. BLOWERS, *Maximus The Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of Perpetual Progress*, «Vigiliae Christianae», 46 (1992), 151-171.

29. Cf. *Sobre la vocación cristiana*, (*Sobre la perfección cristiana*) cit., 89; *Sobre la Vida de Moisés*, cit., 25-46.

mento interpretado analógicamente. Pero nunca se detiene en lo propiamente significado por San Pablo al llamar al conocimiento de Dios en el cielo conocimiento *facie ad faciem*³⁰.

Así —y con esto terminamos la consideración de la cuestión del perpetuo progreso en Gregorio—, sus líneas de pensamiento le llevaban a afirmar el progreso infinito y constante en el conocimiento humano de Dios en cualquier circunstancia, también en la vida bienaventurada. Sin embargo no lo ha afirmado concreta y explícitamente. Y no lo ha afirmado explícitamente, porque no se ha planteado a fondo lo que una visión facial conlleva de donación divina y de inmediatez de la comunicación de Dios al alma.

M. Harl ha analizado la cuestión del progreso perpetuo en relación con el tema de la *saciedad* (*chóros*) en Orígenes. Según se desprende de su estudio, en la mente de Orígenes, la razón de la caída de las almas se debería precisamente a una pérdida de fuerza en su tensión hacia Dios. Esa pérdida de fuerza se habría debido a cierta saciedad (*chóros*), proveniente de la fatiga en la contemplación que, debido a su duración, se habría tornado monótona. Es tema importante, y preocupa a todos los autores, también a Gregorio de Nisa, a San Agustín y a San Juan de la Cruz³¹. Preocupa la *saciedad* que podría producir una eternidad contemplando lo mismo. Por eso todos afirman explícitamente que en el cielo hay una felicidad sin cansancio y sin hartura, una felicidad que sacia sin cansar. Gregorio, como nota M. Harl, lo deja muy claro en su *Homilía IV sobre las Bienaventuranzas. Bienaventurados los que han hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados*. Esa saciedad —comenta— no provoca aversión, como la saciedad material, sino un mayor deseo. Se trata, pues, de una plenitud que no provoca hartura³².

Las afirmaciones de M. Harl tanto en lo que respecta a Orígenes como a Gregorio son exactas, pero es oportuno tener presente

30. L. F. MATEO-SECO, *1 Cor 13, 12 in Gregory of Nyssa's Theological Thinking* (en prensa) Oxford, septiembre de 1995.

31. Cf. M. HARL, *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété (chóros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, *Studia Patristica VIII*, Berlin 1966, 373-405.

32. *Ibid.*, 403-405.

que en ninguno de los textos claves en que Gregorio expresa su pensamiento en torno a la epéctasis aparece la preocupación por la «saciedad» que podría darse, si no hubiese crecimiento constante. La afirmación nicensa de una contemplación en constante progreso está basada sencillamente en la naturaleza infinita de Dios, en la ineludible limitación humana y en su posibilidad infinita de crecimiento. Esta es la cuestión que él tiene realmente presente al hablar de la epéctasis.

II. SAN AGUSTÍN

Con San Agustín entramos en un ambiente bien diverso. San Agustín tiene explícitamente planteada la cuestión de la visión facial de Dios y lo que ello comporta. Ver a Dios *facie ad faciem* significa una visión intuitiva de las tres divinas Personas; significa también el haber llegado al sábado eterno. Son innumerables las ocasiones en las que, al hablar de la visión de Dios, toma esta visión en el sentido más radical y definitivo. Así se demuestra en la cantidad de veces que trata el asunto de si en el cielo veremos a Dios con los ojos corporales y en las matizaciones que hace³³; así se muestra también en la fuerza y frecuencia con que cita dos textos que hablan de la visión facial de Dios: 1 Cor 13, 12 —*tunc autem facie ad faciem*—, y 1 Jn 3, 2: *videbimus eum sicuti est*. Se trata de unos textos que San Agustín cita muchas veces juntos, como si uno le evocase al otro. He aquí un pasaje del *De Civitate Dei* especialmente importante, porque se encuentra en un capítulo dedicado al cielo como fin de la Ciudad de Dios:

«Nosotros veremos como ven ellos (los ángeles), pero aún no vemos así. De aquí las palabras del Apóstol ya citadas: *Al presente no vemos sino en un espejo y en enigma, pero entonces cara a cara* (1 Cor 13, 12). Esa visión se nos reserva como premio de nuestra fe, y San Juan habla así de ella: *Cuando se manifieste, seremos semejantes a El, pues le veremos tal cual es* (1 Jn 3, 2). Por rostro de Dios debe entenderse su manifestación, no esa parte del cuerpo a la que nosotros damos tal nombre»³⁴.

33. Cf. p. e., S. AGUSTÍN, *De videndo Deo* (Epistola 147).

34. S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 22, 29, 1.

Tras esta consideración, San Agustín cita de nuevo 1 Cor 13, 12 para dejar claro que no son necesarios los ojos corporales para ver a Dios, y contesta a la pregunta de si en el cielo se verá a Dios con los ojos del cuerpo, tema al que responde con observaciones muy sugerentes, pero que nos distraerían de la cuestión que estamos analizando. Y prosigue: «Y aquello que dice el Apóstol: *Cara a cara*, no nos obliga a creer que veremos a Dios por esta parte del cuerpo donde están los ojos corporales, ya que veremos con el espíritu sin interrupción»³⁵.

Han aparecido aquí las líneas básicas de la posición agustiniana. La visión de Dios en el cielo es una auténtica visión facial. Se trata de una visión que no tendrá interrupción alguna en toda la eternidad³⁶. Es, por tanto, un gozo lleno de la estabilidad más plena. Y no hay la más mínima alusión al crecimiento en el conocimiento de Dios.

Algunos pasajes del «De Trinitate»

Las citas que hace San Agustín de estos dos textos bíblicos llegan casi al medio millar. He analizado las principales en un trabajo que actualmente se encuentra en prensa, a cuya documentación me remito³⁷. Baste decir que la exégesis de San Agustín es clara y constante, trazando una neta división entre *status viatoris* y *status termini*. Es constante la oposición entre *status viatoris* y *status termini*; es constante la afirmación de que la visión facial de Dios es auténtica intuición directa y sin intermediarios; es constante la afirmación de la perfecta estabilidad que comporta la visión. En cam-

35. S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 22, 29, 4.

36. Una de las razones que aduce San Agustín en estos párrafos para afirmar que veremos a Dios en el espíritu es que, si la visión tuviese lugar con los ojos del cuerpo, esos ojos no se podrían cerrar nunca con el fin de no perder la visión de Dios: «Durum est enim dicere quod sancti talia corpora tunc habebunt, ut non possint oculos claudere atque aperire cum volent. Durius autem, quod ibi Deum, quisquis oculos clauserit, non videbit» (S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 22, 29, 2).

37. L. F. MATEO-SECO, *1 Cor 13, 12 y 1 Jn 3, 2 en la exégesis de San Agustín*, (en prensa) «Revista Agustiniiana», 1996.

bio, nunca aparece la afirmación del crecimiento en la visión de Dios con los tintes con que aparecía en San Gregorio de Nisa. Y sin embargo, esa estabilidad —como nota M. Hauke—no comporta una posición estática, sino la actividad correspondiente a la vida en toda su plenitud³⁸.

He aquí un pasaje de una gran riqueza:

«Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces también os manifestaréis con El en la gloria (Col 3, 3-4). Antes de que esto se realice, vemos en un espejo y oscuramente, es decir, por semejanzas; pero entonces veremos cara a cara (1 Cor 13, 12). Esta contemplación se nos promete como término de nuestros trabajos y plenitud eterna de nuestro gozo. Somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; sabemos que cuando aparezca, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es (1 Jn, 3, 2). Contemplaremos, cuando vivamos en la eternidad, a aquel que dijo a su servidor Moisés: *Yo soy el que soy* (Ex 3, 14) (...) Cuando lleguemos a dicha contemplación, no anhelaremos otra cosa (...) Este gozo apagará nuestros deseos. Se nos mostrará el Padre, y esto basta (cf Jn 17, 3) (...) La contemplación (*contemplatio*) es premio de la fe, y es la fe la que purifica los corazones y hace alcanzar esta recompensa, conforme está escrito: *Purificando en la fe sus corazones* (Hech 15, 9). Otra prueba la tenemos en aquella sentencia: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5, 8) (...) Este será nuestro gozo pleno; no existe plenitud mayor: gozar del Dios Trinidad a cuya imagen estamos hechos. Por esta razón se habla, alguna vez, del Espíritu Santo como si bastase para nuestra bienaventuranza. Y es verdad que El es suficiente, porque es inseparable del Padre y del Hijo; como también es suficiente el Padre, pues no puede existir separado del Hijo y del Espíritu Santo; como asimismo es suficiente el Hijo, por estar inseparablemente unido al Padre y al Espíritu Santo»³⁹.

A pesar de que hemos acertado la cita, prescindiendo de gran parte de su belleza literaria y de su riqueza teológica con el fin de ceñirnos al tema propuesto, es evidente que nos encontramos en un panorama bien diverso de aquel en que se sitúan los textos de Gre-

38. «Auch für ihn ist die Gotteschau keine statische Angelegenheit, sondern Teilhabe am Leben Gottes, das höchste Ruhe und höchste Tätigkeit zugleich ist» (M. HAUKE, *Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung?*, cit., 179).

39. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1, 8, 16-19.

gorio de Nisa. Aquí está claro, antes que nada, que la visión facial es el término a todos los trabajos de la vida, un término que es consumación definitiva de la fe y es ya, en sí misma, eterna plenitud de gozo: *actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum*. Este término comporta una total satisfacción del deseo, pues la alegría será completa: *Illa laetitia nihil amplius requiretur; quia nec erit quod amplius requiratur*. Esto lleva consigo el que San Agustín rechace el entender la actividad propia de la vida eterna como un deseo que se sacia y que crece en la medida en que es saciado. Por decirlo brevemente, la vida celestial es posesión, y no búsqueda: *Neque enim quaeremus aliud, cum ad illius contemplationem pervenerimus*.

Esta visión tiene por objeto el Dios que se reveló a Moisés —la cita agustiniana de Ex 3, 14 es aquí verdaderamente elocuente—, es decir, la familiaridad con el Dios-Trinidad. Quizás sea esta la nota más característica de la doctrina agustiniana en torno a la visión beatífica: el poner en primer plano que esta visión es la amorosa conversación y familiaridad con cada una de las tres Personas divinas: *frui Trinitate Deo ad cuius imaginem facti sumus*. En esta perspectiva, es obvio que los aspectos de búsqueda eterna que tenía la concepción nisena de la contemplación de Dios, carecen de sentido. De ahí que San Agustín entienda la visión beatífica ya desde el primer momento como absoluta plenitud, pues el alma no puede recibir una mayor donación del Dios que se entrega al alma en su realidad tripersonal con la más absoluta inmediatez. Tras esta donación no cabe nada mayor, pues es el Infinito mismo el que se ha entregado con toda la radicalidad de que habla la Sagrada Escritura. Para solucionar el problema de la saciedad (*chóros*), a San Agustín le es suficiente con mostrar que es la misma plenitud del gozo la que impide que la satisfacción del deseo se convierta en saciedad. Y eso es lo que hace⁴⁰.

40. «Quia itaque sine aliquo fastidio et cum perpetua delectatione videbimus verum, et certissima evidentia contuebimur, amore ipsius veritatis accensi et inhaerentes ei dulci et casto amplexu eodemque incorporeo, tali etiam voce laudabimus eum, et dicemus Alleluia» (S. AGUSTÍN, *Sermo* 362, 29. Cf. *Enarratio in Psalmum* 86, 9; *Enarratio in Psalmum* 118, 11, 3).

El hombre imagen de la Trinidad

Como es sabido, gran parte de la enseñanza agustiniana en torno al misterio trinitario contenida en el de *De Trinitate* descansa en la consideración del alma como imagen de la Trinidad. También en el desarrollo de esta analogía se encuentran afirmaciones muy claras en torno a la distinción entre el *status viatoris* y el *status termini* en lo que respecta al crecimiento en la contemplación:

«Y si el último día de esta vida lo encuentra a uno en el progreso y en el crecimiento (del conocimiento y del amor a Dios), conservando viva la fe en el Mediador, será conducido a la presencia de aquel Dios que él honró, para recibir su perfección (...) Entonces la semejanza de Dios será perfecta en esta imagen, cuando tenga lugar la visión perfecta de Dios. De esta visión dice el apóstol Pablo: *Ahora veo en un espejo, como en enigmas; entonces cara a cara* (1 Cor 13, 12) (...) Dice Juan el Apóstol: *Carísimos, ahora somos hijos de Dios y aun no se mostró lo que hemos de ser; sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es* (1 Jn 3, 2). Según estas palabras, la semejanza perfecta tiene lugar en esta imagen de Dios, cuando posea la plenitud de visión»⁴¹.

Las palabras de San Agustín son de una claridad meridiana y no necesitan explicación ninguna. Sólo se prestan a la contemplación para captar su profundidad y la riqueza de implicaciones con que San Agustín las presenta. En el párrafo citado es claro que la oposición *status viatoris-status termini* aparece considerada desde la vertiente antropológica. La visión de Dios produce en lo más íntimo del hombre un cambio de la mayor trascendencia: lleva a su perfección la semejanza del hombre con Dios. A una visión perfecta corresponde una imagen perfecta. Y precisamente porque ambas son perfectas, no puede pensarse la vida del cielo como un progreso constante, como si hubiese que poner la perfección del hombre precisamente en el estar en proceso. Las frases agustinianas no dejan lugar a dudas: puesto que en el cielo hay auténtica visión, también se dará total perfección en la semejanza que el hombre tiene con Dios en cuanto imagen suya.

41. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 14, 17-18, 23-24.

III. SAN JUAN DE LA CRUZ

El pensamiento del cielo está constantemente presente en la mente de San Juan de la Cruz, embargado por la convicción de que la vida del cielo es toda la razón del existir humano⁴². El aspecto principal en que esta vida viene considerada es en su característica esencial de unión con Dios, de transformación en El. Este es el término del caminar humano que, como es bien sabido, propone San Juan con el símil de la ascensión al Monte Carmelo. Se trata de una ascensión que comienza el alma «con ansias, en amores inflamada», y que, por la propia dialéctica del amor, no tiene más fin que crecer cada vez más hasta llegar a la «igualdad de amor», pues la única medida de amar a Dios es amarle sin medida⁴³.

Esta ascensión es descrita principalmente con dos imágenes: la secreta escala de amor y el centro del alma. Se trata de dos imágenes usuales en los autores místicos⁴⁴, pero que en el universo de San Juan de la Cruz encuentran un ritmo y un significado personalísimo⁴⁵.

La «secreta escala de amor» y el «centro del alma»

Las páginas dedicadas a la «secreta escala de amor» en *Noche* forman un verdadero pequeño «tratado» de amor de Dios⁴⁶. La escala es, ante todo, verticalidad y continuidad. Se trata de una verticalidad cuyos primeros escalones están en la tierra y cuyo último escalón es la visión beatífica. Los grados de esta escala no sólo no son

42. Cf. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, II, París 1960, 11-34.

43. Cf. CRISOGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Avila, 1929, I, 6.

44. Cf. p. e., J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Brujas 1966, 51-54.

45. Cf. P. DE SURGY, *La source de l'échelle d'amour de saint Jean de la Croix*, «Revue d'Ascétique et Mystique», 27 (1951), 18-40.

46. 2N, 19-20 (Citamos en la forma habitual de los estudiosos de San Juan de la Cruz: S = *Subida al Monte Carmelo*; N = *Noche Oscura*; C = *Cántico Espiritual*; Ll = *Llama de Amor viva*).

discontínuos, sino que el superior contiene en sí al inferior y lo realiza eminentemente, manteniendo en sí de modo más perfecto cuanto de amor había en los grados inferiores. Y, a su vez, el grado más ínfimo de esta escala lleva en sus entrañas, en germen, la tensión hacia lo que será su total plenitud: la unión con Dios en el cielo. La continuidad entre los grados de la escala es tal, que a la suprema unión del alma con Dios en la tierra —novenno grado de amor—, sigue la «asimilación total del alma a Dios por razón de la clara visión»⁴⁷.

Pero la unión del hombre con Dios no es sólo ascensión. Es también descenso a lo más profundo del alma. La imagen de secreta escala de amor, que vertebrata algunas de las poesías más hermosas de San Juan de la Cruz, debe considerarse a la luz de cuanto el mismo Santo escribe en torno a la llama de amor viva hiriendo en el «centro del alma». En la mente de San Juan de la Cruz, la marcha hacia Dios no es sólo ascensión y salida de la propia casa «a oscuras y segura, por la secreta escala disfrazada», sino también profundización e interiorización. Las analogías con San Agustín son palpables.

Ambas metáforas son centrales en el pensamiento de San Juan de la Cruz. Si la «secreta escala» es el contenido de la *Noche oscura*, el «centro del alma» vertebrata el contenido de la *Llama de amor viva*, cuyos versos comienzan precisamente así: «¡Oh llama de Amor viva!,/qué tiernamente hieres/de mi alma en el más profundo centro!».

En el comentario a estos versos, San Juan de la Cruz puntualiza el sentido en que utiliza esta metáfora: el alma, por ser espíritu, no tiene centro, pero llamamos centro más profundo a aquello a lo más que puede llegar su ser y su virtud, su fuerza y su movimiento. Así, cuando el alma llegue a su fin y no tenga inclinación para más movimiento, estará en su centro⁴⁸. Y prosigue: Dios es el centro del alma. De manera que, para que el alma esté en su centro, bastará que tenga un grado de amor, porque por uno sólo se une con El *por gracia*. Y si llegase hasta el último grado, el amor de Dios llegará

47. 2N, 20, 5.

48. Cf. LIB 1, 10-11.

a herir hasta lo más profundo del alma, transformándola y esclareciéndola hasta tal punto que parecerá Dios⁴⁹.

A la metáfora de la «escala» corresponde en el alma un movimiento de ascensión, una salida de sí misma; a la metáfora de «centro» corresponde un movimiento de interiorización. El alma de poeta del Místico castellano sabe unir ambas metáforas precisamente considerándolas desde la naturaleza del amor. El término de la escalada es la total asimilación a Dios; ese es también el término de la metáfora del «centro»: la unión con Dios. Y es que «el amor es asimilado al fuego, que siempre sube hacia arriba con apetito de engolfarse en el centro de su esfera»⁵⁰.

Desde esta perspectiva, se da una perfecta continuidad entre la vida en gracia y la vida en el cielo, «porque es de saber que el mismo fuego de amor que después se une con el alma glorificándola, es el que antes la embiste purgándola; bien así como el mismo fuego que entra en el madero es el que primero le está embistiendo (...) enjugándole y desnudándole de sus feos accidentes, hasta disponerle con su calor, tanto, que se pueda entrar en él y transformarle en sí»⁵¹.

Pero desde otra perspectiva, el décimo grado de amor —que sigue a la clara visión— introduce una radical novedad con respecto al noveno grado de amor, que es el último que se puede alcanzar en la tierra. La visión facial es consumación del caminar del hombre. Para San Juan de la Cruz existe una clara distinción entre el *status viatoris* y el *status termini*. Así se manifiesta, p. e., en las citas que aduce de 1 Cor 13, 12, y en la única cita —pero de comentario denso— de 1 Jn 3, 2; así se manifiesta también en las vacilaciones que encontramos en su obra en torno a la afirmación de si es posible que tenga lugar en esta vida la visión facial de Dios⁵². En cual-

49. Cf. L1B 1, 12-14.

50. L1B 3, 10.

51. L1B 1, 19.

52. A este respecto, es llamativo el comentario a las estrofas finales de *Cántico* y *Llama*. Mientras en la redacción A de *Cántico*, San Juan de la Cruz parece favorable a que puede darse en esta vida la visión beatífica aunque sea fugazmente, en la redacción B, parece ser contrario. Compárese CA 35, 3 con CB 36, 2; CA 35, 5, con CB 36, 5; CA 35, 6 con CB 36, 6; CA 36, 2 con CB 37, 1; CA 37, 3 con

quier caso, es claro que San Juan de la Cruz tiene presente que la visión facial de Dios sólo puede tener lugar mediante el *lumen gloriae*⁵³.

La cita de 1 Jn 3, 2 y las de 1 Cor 13, 12

La cita de 1 Jn 3, 2 se encuentra precisamente en la descripción del décimo grado de amor, el último de la secreta escala. Se trata de un largo pasaje en que claramente está hablando de la vida del cielo:

«El décimo y último grado de amor de esta escala secreta de amor hace al alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma, que, habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne (...) Y, como decimos, esta visión es la causa de la similitud total del alma con Dios, porque así lo dice San Juan, diciendo: *Sabemos que seremos semejantes a El* (1 Jn 3, 2); no porque el alma se hará tan capaz como Dios, porque eso es imposible, sino porque todo lo que ella es se hará semejante a Dios; por lo cual se llamará y lo será, Dios por *participación*»⁵⁴.

¿Cómo concibe San Juan la similitud extrema de alma con Dios que se sigue de la clara visión? ¿Qué profundidad tiene la afirmación sanjuanista de que el alma es hecha Dios por participación por la clara visión? Encontramos respuesta a estas preguntas precisamente al hilo de las citas de 1 Cor 13, 12⁵⁵.

En clara sintonía con Santo Tomás de Aquino al que conoce bien y al que tiene presente en estas cuestiones, San Juan de la Cruz

CB 38, 3. Cf. P. BLANCHARD, *Expérience trinitaire et expérience mystique d'après Saint Jean de la Croix*, «L'Année Théologique», 1948, 301-302. En la redacción B, San Juan de la Cruz corrige algunas expresiones que dan a entender que le parece posible que, en algunos casos, se dé la visión intuitiva de Dios en esta vida, aplicando esas mismas expresiones a la visión de Dios en la otra vida. Cf. A. HUERGA, *Los ciclos del amor (Para una hermenéutica de San Juan de la Cruz)*, «Angelicum» 68 (1991) esp. 433-435.

53. Cf. p. e., LIA 3, 80; LIB *ibid*.

54. 2N, 20, 5.

55. Cf. 2S, 9, 4; CB 1, 11; CB 36, 5; CB 37, 1; CB 37, 2; CB 38, 3; CA 37, 3.

entiende en toda su fuerza el ver a Dios *facie ad faciem*. Se trata de una visión facial, cristocéntrica⁵⁶, y eclesial⁵⁷, que *transformará* al alma en Dios. El verbo transformar no está usado como una hipérbole. Se trata de una *transformación* tan radical como radicales son las afirmaciones en torno a la visión intuitiva, «porque, así como según dice San Pablo, conocerá el alma entonces como es conocida de Dios (1 Cor 13, 12), así entonces le amaré también como es amada de Dios, porque, así como entonces su entendimiento será entendimiento de Dios, su voluntad será voluntad de Dios, y así su amor será amor de Dios»⁵⁸.

Insistimos. Estas frases no están utilizadas por San Juan como hipérbolos, sino como lo poco que nuestra lengua puede decir de la altura y profundidad de la transformación del alma en Dios. Esto quiere decir que el Santo considera el amor del alma en el cielo como un amor en cierto modo infinito. Esto sólo es posible si el amor del alma es, en cierto sentido, el mismo amor eterno e infinito de Dios, es decir, sólo si el amor del alma se ha identificado con el amor de Dios. En consecuencia, el amor del alma será en cierto modo un amor infinito como es infinito el amor que Dios tiene al alma: «porque así como ha de conocer a Dios como de El es conocida, como dice San Pablo (1 Cor 13, 12), así entonces le amaré como es amada de El, pues un amor es el de entrambos»⁵⁹. También para el entender del alma en el cielo se utiliza el adjetivo infinito: el alma es conocida con profundidad total por Dios; el alma conocerá a Dios en forma parecida.

Descansar es nunca estar ocioso

He aquí la clave de la vida del cielo: «le amaré también como es amada de Dios», porque «un amor es el de entrambos». Diciendo-

56. El alma desea «ser desatada y verse con Cristo (cf Fil 1, 23), por verle allá cara a cara (cf 1 Cor 13, 12)» (CB 37, 1); «... en la gloria, viendo a Dios cara a cara (cf 1 Cor 13, 12), unida el alma con esta sabiduría divina, que es el Hijo de Dios, conocerá el alma los subidos misterios de Dios y hombre, que están muy subidos en sabiduría, escondidos en Dios» (CB 37, 2).

57. «... la cual (la Iglesia) participará la misma hermosura del Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara (cf 1 Cor 13, 12)» (CB 36, 5).

58. CB 38, 3.

59. CA 37, 3.

lo derechamente, esto sólo es posible en el Espíritu Santo, es decir, esta identidad de amor sólo es posible, si el alma, transformada en Dios, participa de la vida trinitaria y del amor que arde en el seno de la Trinidad. En esta participación, por así decirlo, el Espíritu Santo, atravesando el alma como el rayo de sol atraviesa la vidriera, hace al alma amar a Dios con un amor en cierto modo infinito. He aquí un hermoso pasaje del final de la estrofa tercera de *Llama*, más elocuente que todos los comentarios:

«Y porque en esta dádiva que hace el alma a Dios le da al Espíritu Santo como cosa suya con entrega voluntaria, para que en El se ame como El merece, tiene el alma inestimable deleite y fruición, porque ve que da ella a Dios cosa suya propia que cuadra a Dios según su infinito ser (...) Y Dios se paga con aquella dádiva del alma (que con menos no se pagaría), y la toma Dios con agradecimiento, como cosa que de suyo le da el alma, y en esa misma dádiva ama El de nuevo al alma, y en esa reentrega de Dios al alma ama el alma también como de nuevo (...) Lo cual en la otra vida es sin intermisión en la fruición perfecta...»⁶⁰.

El cielo es, pues, concebido como vitalidad plena en el amor, como un eterno juego de entregas y reentregas de amor entre Dios y el alma. Hay cierto parecido con el pensamiento nisenio en torno al deseo: el amor acrecienta el deseo, y el deseo acrecienta el amor en un *crescendo* constante incluso en el cielo. Hay un gran parecido; pero también hay una gran divergencia. En el cielo no hay búsqueda, sino posesión plena; no hay perpetuo progreso, sino —por así decirlo— plena recirculación en el amor entre Dios Trino y el alma, precisamente porque ese amor se da en el Espíritu Santo: «aquí ama el alma a Dios no por sí, sino por El mismo; lo cual es admirable primor, porque ama por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman, como el mismo Hijo lo dice por San Juan, diciendo: *La dilección con que me amaste esté en ellos y yo en ellos* (Jn 17, 26)»⁶¹.

No es este el momento de detenernos a puntualizar los aspectos de esta estrechísima unión del alma con cada una de las Personas divinas que tiene lugar en razón de la clara visión, que eleva al alma

60. LIB 3, 79.

61. LIB 3, 82.

hasta transformarla en Dios⁶². Baste recordar que, para San Juan de la Cruz, la vida del cielo es, en su núcleo esencial, el que llega a plenitud nuestra filiación divina en Cristo⁶³; o dicho de otra forma, la vida del cielo no es otra cosa que el que llega a plenitud la inhabitación de la Trinidad Beatísima en el alma⁶⁴. A la luz de esta consideración, es claro que su enseñanza sobre la vida eterna no puede insertarse en la corriente de quienes consideran esa vida como un perpetuo progreso, porque el Infinito ya se ha dado totalmente al alma hasta hacerla inhabitar en Sí mismo⁶⁵. Esta íntima inhabitación es, al mismo tiempo, perfecta quietud y plenitud de vida, «porque el amor nunca está ocioso»⁶⁶. Por esa razón, tampoco la idea de quietud refleja suficientemente la concepción sanjuanística de la vida del alma en el cielo. La mejor forma de describir su concepción de la vida en el cielo es la de una total transformación del hombre en el Dios Trinidad en un eterno flujo y reflujo de entregas y re-entregas de conocimiento y de amor.

* * *

Henos al final de nuestro breve recorrido por el pensamiento de estos tres grandes teólogos que son, al mismo tiempo, tres grandes maestros de la vida espiritual. Les hemos interrogado sobre una cuestión de gran importancia teológica y antropológica: la posibilidad de que la contemplación de Dios sea un constante progreso eterno.

62. Se trata de un tema que toca el núcleo doctrinal del sistema sanjuanista y sobre el que existe una enorme bibliografía. Cf., entre otros, los siguientes estudios: J. DE JESÚS MARÍA, *Le amarà tanto como es amada: Estudio positivo sobre la igualdad de amor del alma con Dios en las obras de San Juan de la Cruz*, «Ephemerides Carmeliticae» 6 (1955), 3-103. M. A. DÍEZ, *La re-entrega de amor así en la tierra como en el cielo. Influjo de un opúsculo pseudotomista en San Juan de la Cruz*, «Ephemerides Carmeliticae» 13 (1962) 299-352.

63. Cf. 2S 5, 4; CB 36, 5; CA 35, 5; CB 39, 5; LIB 1, 27; LIB 3, 78

64. Cf. CB 39, 4-6; LIB 2, 1;

65. «El (Cristo) dijo que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo, y harían morada en él (Jn 14, 23), lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios...» (LIB prólogo, 2; cf también LIB 1, 15 y 16; 2, 1).

66. LIB 1, 8.

Gregorio de Nisa parecía responder con una afirmación decidida en torno al perpetuo progreso. La razón era obvia: Dios es infinito y, al mismo tiempo, el hombre tiene una capacidad infinita de crecimiento, pues está hecho a imagen de aquel que es infinito; por lo tanto, puede acercarse al bien constantemente. A nuestro parecer, la afirmación nisena no justifica el que se piense que Gregorio concibe la eternidad del hombre como un eterno estado de caminante. El pensamiento niseno no es un pensamiento cíclico —similar a un eterno retorno—, ni siquiera en aquellos textos que parecen apostar por la existencia de una apocatástasis. Tampoco es claro que el Niseno tenga un pensamiento claramente estructurado en torno a una visión intuitiva de Dios por parte del hombre. Preocupado por defender la infabilidad divina frente a Eunomio, no se detuvo en esta cuestión. Quizás por ello consideró en una forma tan unilateral la marcha del hombre hacia Dios. Y al considerarla tan unilateralmente, puso la estabilidad de la vida eterna precisamente en el perpetuo aceleramiento del progreso del hombre en la contemplación de Dios.

Con San Agustín, que le es tan cercano en el tiempo, entramos en un ambiente bien diverso. San Agustín sí se plantea explícitamente la visión facial de Dios y lo que ella comporta no sólo por parte del hombre sino, sobre todo, por parte de Dios: esta visión no puede ser más que resultado de la donación que Dios, en su Trinidad, hace de Sí mismo al hombre. Desde este punto de vista, no cabe concebir la vida eterna como un perpetuo progreso, pues la visión facial implica ya una donación total de Dios, en cierto modo infinita. En consecuencia, San Agustín coloca la estabilidad de la vida eterna, precisamente en la misma visión y en el mismo amor, es decir, en el mismo Dios, cuya visión siempre sacia sin producir hartura.

En la misma sintonía encontramos a San Juan de la Cruz, que contempla el cielo también desde la perspectiva de la donación de Sí mismo que Dios, en la plenitud de su vida tripersonal, hace al alma. En el cielo llega a su plenitud definitiva la filiación del hombre en Cristo por medio del Espíritu, o lo que es lo mismo, en el cielo llega a plenitud la inhabitación de la Trinidad en el centro del alma. Por esta razón, en el universo sanjuanista, la vida del hombre

en el cielo es contemplada particularmente en su dimensión de transformación y unión del hombre con Dios.

A esta luz es claro que quienes alcancen el cielo «transformados en Dios, vivirán vida de Dios y no suya; aunque sí suya, porque la vida de Dios será vida suya. Y entonces dirán de veras: *Vivimos nosotros, y no nosotros, porque vive Dios en nosotros* (cf Gal 2, 20)»⁶⁷. La unión entre Dios y el alma es total. Ya no cabe crecimiento; sólo cabe arder suavemente junto al Amado⁶⁸. La estabilidad de la vida eterna viene precisamente de esa plenitud de vida, pues es participación perfecta de la vida íntima de Dios. A nuestro parecer, esta es la respuesta más completa a la cuestión de cómo se unen, sin contradecirse, vida eterna y descanso eterno, saciando totalmente el deseo del hombre, sin producir fastidio ni hartura: ambos extremos se unen precisamente en la participación de la vida trinitaria. Así, aunque se pueda decir del hombre que tiene una capacidad ilimitada de progreso en el conocimiento y en el amor, también hay que decir que la donación de Sí mismo que Dios hace al hombre en el cielo es un Don infinito, pues se le entrega totalmente en su ser de Padre, Hijo y Espíritu en una comunicación inmediata, directa y vital.

Lucas F. Mateo-Seco
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

67. CA 11, 8.

68. CB 39, 14.