

EL HOMBRE Y SU LUGAR EN EL MUNDO EN LA OBRA DE SAN GREGORIO DE NISA

Como sabemos, este III Encuentro ha sido convocado en el marco de la recordación de la Constitución *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, a los treinta años de su promulgación, y por eso se nos ha sugerido centrar nuestros temas en la relación hombre - mundo en el pensamiento de los Padres.

No es difícil encontrar muchos puntos de coincidencia entre el documento conciliar y el pensamiento de los Padres - o al menos de muchos de ellos, especialmente los que tuvieron que luchar contra los diversos sistemas gnósticos - ya que uno y otros se caracterizan por una concepción positiva del mundo, como creado por Dios y amado por Él ; un mundo que puede presentar peligros, pero que no es malo en sí mismo y es el lugar de salvación para el hombre.

Así la Parte I de *Gaudium et spes* es una *reflexión sobre el hombre en el mundo*, y en su capítulo 1 muestra la *dignidad* del hombre en cuanto persona humana y por ser *imagen* de Dios ; en el capítulo 2 señala que el hombre es un *ser en sociedad*, no solitario, sino que ha de realizarse en una comunidad humana; en el capítulo 3 examina el *valor de la actividad humana* por la que el hombre se realiza en el mundo y analiza también el sentido de esa actividad en función de la escatología: lo que el hombre haga para que el mundo sea más vivible tiene también un valor para el destino final de la persona y del mundo, que llega a su término en la Parusía, cuando todo será asumido en el Señor y en el Reino final.

Este trabajo se propone rastrear estos temas en el pensamiento de Gregorio de Nisa. Centraremos nuestro examen en el tratado *De hominis opificio (perì kataskeuès anthrôpou)* que en opinión de muchos puede considerarse el primer tratado de antropología cristiana¹, y buscaremos allí qué nos dice el Niseno acerca del origen del

1. Para Jean Daniélou el DHO es "el primer tratado consagrado por un pensador al problema antropológico". W. JAEGER, escribiendo varios años después en su libro

hombre, su constitución, su condición de imagen divina, su relación con el mundo que lo rodea, su situación actual y su destino trascendente.

Escrito en los primeros meses del año 379, el comienzo del período de intensa actividad literaria de Gregorio, que entonces tiene unos 49 años, ha vuelto del exilio y ha retomado definitivamente la posesión del obispado de Nisa, ofrece este tratado como regalo de Pascua a su hermano menor Pedro, también obispo de otra diócesis cercana, y en un *Prólogo* breve, pero sumamente retórico, expone su tema y el motivo que lo ha llevado a escribirlo y anticipa ya algunos rasgos de la valoración que hará del hombre.

Basilio había muerto el 2 de enero de ese año, y habían quedado inconclusas sus homilías *In Hexaemeron* comentando el relato bíblico de la creación, que habían llegado solamente hasta el quinto día. Faltaba pues tratar el sexto día, o sea *la creación del hombre*. Así escribe Gregorio en este *Prólogo*:

“El tema del tratado parecerá audaz a la mayoría ; empero, no nos ha parecido fuera de lugar. Pues Basilio, nuestro común padre y maestro, aquel hombre verdaderamente *creado según Dios* y cuya alma había sido conformada a *imagen del Creador*, fue el único que comprendió de manera adecuada la creación de Dios, y a través de su propia reflexión hizo accesible a muchos la profundidad de *la ordenada disposición del universo* y facilitó el conocimiento del mundo que encuentra su cohesión en la verdad de la sabiduría divina, a aquellos que encontrándole son introducidos por él en la contemplación de estas cosas” (125 b)*

“Por nuestra parte [...] hemos concebido el proyecto de añadir lo que

“Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius” (Leiden, Brill, 1954) sostiene que el Niseno en este tratado es el verdadero fundador de la antropología cristiana *filosófica*. Pero no todos comparten este juicio, ya que algunos autores (vgr. W. TELFER, *“The Birth of Christian Anthropology”*, *JTS* 13 (1967) 347-354) argumentan que Gregorio, aunque haya hecho amplio uso de las concepciones que le ofrecía la filosofía helenística, en realidad no se proponía desarrollar una antropología *filosófica* concorde con la doctrina cristiana acerca del hombre, de modo tal que pudiese ser accesible también a los paganos cultos de su época, sino que su objetivo es puramente espiritual y dirigido a alimentar la reflexión de los que ya tienen fe (y por eso se basa en la Escritura) aunque ésta sea “la más filosófica” de sus obras.

* Las referencias corresponden al texto griego en Migne PG 44, 124-256, usado también como base de la traducción francesa de Jean Laplace SJ en “La création de l’homme”. Coll. Sources Chrétiennes” N° 6 (Paris, Ed. du Cerf, 1946) que salvo pequeños retoques seguimos en nuestras transcripciones.

faltaba a lo que aquel gran hombre había investigado [...] para que no parezca faltar en este caso la gloria que al maestro ha de venirle de sus discípulos. Pues si careciendo su *Hexaemeron* de la consideración acerca del hombre, ninguno de sus discípulos ardiera en deseos de poner algún esfuerzo para suplir lo que falta, vendría a tener razonable asidero el reproche, en menoscabo de la gloria de Basilio, como si no hubiese querido hacer nacer en sus discípulos cierto hábito de reflexión. Por tanto, en la medida de nuestras fuerzas, nos atrevemos a emprender la explicación de lo que falta" (125 c-d).

Y tras otras frases retóricas pasa a señalar la importancia del tema a tratar, o sea *el hombre y su posición protagónica en el cosmos*:

"No emprendemos aquí el estudio de un objeto minúsculo, de alguna maravilla de interés secundario en el mundo, sino de una realidad que supera en grandeza a todo lo que conocemos, puesto que, sola entre todos los seres, la humanidad es semejante a Dios" (128 a).

"Entre todo lo que concierne al hombre no debemos dejar de examinar nada de lo que la fe nos enseña acerca de su pasado, del destino de esperanza para él en el porvenir y de su condición presente" (128 a).

De modo que la fuente principal de su reflexión acerca del hombre será "lo que la fe nos enseña" - aunque también se ayudará con el aporte de "los filósofos del exterior" - y es lógico que sea así ya que su trabajo se encuadra en la consideración del "sexto día" del relato del Génesis acerca de la creación. Por lo cual bien puede calificarse al *De hominis opificio* como una antropología teológica, y correspondería al *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, escrito unos cuarenta años después y que se mueve en el plano estrictamente filosófico, sin apelar a la revelación prácticamente hasta el último capítulo, el mérito de ser el primer tratado de antropología filosófica escrito por un cristiano².

2. Esta obra del obispo de Emesa, que no apunta a la instrucción espiritual de los fieles sino al diálogo con los no-cristianos, desarrolla una antropología compatible con la concepción bíblica pero lo hace fundándose en las diversas doctrinas filosóficas y argumentando en el plano de la pura razón natural. Por eso, como lo ha señalado L.W.BARNARD en su artículo "*The Father of Christian Anthropology*" (ZNTW, 63 (1972) 254-270) "si excluimos los pocos pasajes específicamente cristianos en el DNH, lo que queda es un tratado grecorromano de antropología". No obs-

Pasando rápida revista a los primeros capítulos del tratado, que son los que nos ofrecen una descripción del hombre y de su lugar en la creación, vemos que el capítulo I diseña a grandes rasgos el escenario en que aparecerá el hombre “cuando fue completado el conjunto del mundo visible y cada ser en particular hubo ocupado el lugar que le correspondía” (128 c). Se trata de la clásica cosmología de inspiración estoico-aristotélica que presenta al universo integrado por los cuatro elementos y los principios de movimientos y reposo. Ya aquí aparecen las nociones de *akolouthía*, *methórios* y *syngéneia* que también serán claves en la antropología del Niseno. Y concluye con un párrafo muy retórico que describe la creación al final del quinto día, cuando sólo faltaba crear al hombre:

“Es así pues, como el conjunto de los seres alcanza su perfección. Así habla Moisés: el cielo, la tierra y toda sustancia situada entre ambos fueron constituidos, y cada cosa recibió la belleza que le corresponde: el cielo, el brillo de los astros; el mar y el aire, los animales que en ellos nadan o vuelan; la tierra, la diversidad de las plantas y de los rebaños; todos esos seres reciben juntos su vitalidad de la voluntad divina [...] La tierra que había hecho germinar las flores y los frutos estaba llena de esplendor; las praderas estaban cubiertas de todo lo que en ellas brota. Las rocas y las cimas de las montañas, las laderas de las colinas y las llanuras, todos los valles se coronaban de hierba nueva y de la magnífica variedad de los árboles: apenas brotaban éstos de la tierra cuando ya habían alcanzado su perfecta belleza. Naturalmente, todas las cosas se hallaban en la alegría; los animales de los campos traídos a la vida por orden de Dios brincaban en los bosquecillos reunidos por tropas y especies. Por todas partes, los ramajes umbríos resonaban con el canto armonioso de los pájaros. Podemos también imaginarnos el panorama que se ofrecía a las miradas sobre un mar aún apacible y tranquilo en la reunión de sus olas; los puertos y los abrigos que se habían formado espontáneamente a lo largo de las costas según el querer divino unían el mar al continente. Los movimientos apacibles de las olas respondían a la belleza de los prados, haciendo ondular ligeramente las crestas de las olas bajo soplos dulces y bienhechores. Y toda la

tante, reivindica el título de “padre de la antropología cristiana” para Atenágoras, por la doctrina expuesta en el *De resurrectione* que se le atribuye, atribución que ha sido cuestionada con muy buenos argumentos por R.M. Grant, quien ve en ese tratado la obra de un autor no anterior al siglo III por la madurez del pensamiento, el rigor de la exposición y por el hecho de que no aparezca citado por ningún autor anterior a Metodio de Olimpia ya en el siglo III.

creación, en su riqueza, en la tierra y en el mar, estaba pronta. Pero *aquel cuya posesión ella era aún no estaba allí*" (132 a-c).

Entonces habrá de comenzar el capítulo II preguntándose *por qué el hombre llega el último a la creación*:

"Esta cosa grande y preciosa que es el hombre no había encontrado aún un lugar en la creación. No era natural que el jefe hiciese su aparición antes que sus súbditos, sino que *solamente después de la preparación de su reino debía ser revelado el rey*, cuando el Creador del universo hubo, por decirlo así, preparado el trono de aquel que debía reinar. He aquí la tierra, las islas, el mar y sobre ellos la bóveda celeste como un techo. Riquezas de todas clases habían sido colocadas en esos palacios: por riquezas entiendo toda la creación, todo lo que la tierra produce y hace germinar, todo el mundo sensible, viviente y animado y también [...] todos esos bienes que Dios oculta en el seno de la tierra como en criptas regias. *Entonces hizo Dios aparecer el hombre en este mundo*, para ser a la vez *el contemplador y dueño de las maravillas del universo*: quiere que el gozo de ellas *le dé la inteligencia de Aquel que se las proporciona*, al par que la grandiosa belleza de lo que ve lo pone *sobre las huellas* del poderío inefable e incomprensible del Creador" (132 d - 133 a).

Acotemos que este llegar a Dios a través de la contemplación de las cosas creadas, señalado por Pablo en Rom 1,20, ya antes era argumento frecuente en el estoicismo medio (Panecio y sobre todo Posidonio) tal como aparece reflejado en Cicerón (*De nat. Deorum* II, 6, 17) y en Filón (*De monarchia*, 1) y también será frecuente en los Padres Apologistas.

Asimismo hemos de señalar en este párrafo del Niseno la consideración de todas esas bellezas naturales y esas creaturas - que no llegan a ser "imagen" de Dios como lo será el hombre - como otros tantos vestigios o "huellas" del Creador, como lo hallaremos tantas veces en San Agustín (especialmente en los *Sermones* y en las *Enarrationes in Psalmos*) y en el medioevo en el *Itinerarium mentis in Deum* bonaventuriano.

Concluye este capítulo con otra comparación, que tampoco es original de Gregorio pues la hallamos cuatro siglos antes en Filón (*De opificio mundi*, 78), que indudablemente Gregorio conocía, pues la semejanza textual es muy grande. Para responder a la pregunta que se había formulado en el título, ¿por qué el hombre llega el último a la creación?, dice ahora el Niseno:

“He aquí *por qué el hombre es traído el último a la creación*. No porque sea relegado con desprecio al último lugar, sino porque *convenía que desde su nacimiento fuese rey de su dominio*. Un buen dueño de casa sólo introduce a su invitado después que están hechos los preparativos para la comida, cuando ha arreglado todo como es debido y ha decorado suficientemente la casa, los asientos, la mesa ; entonces, cuando la cena está lista, hace entrar a su invitado. De la misma manera Aquel que, en su inmensa riqueza, es el anfitrión de nuestra naturaleza, decora previamente la morada con bellezas de todo género y prepara este gran festín de variados manjares ; recién entonces introduce al hombre no ya para confiarle la adquisición de los bienes que todavía no tendría, sino *el gozo de lo que a él se ofrece*”. (133 b).

Como vemos - y es oportuno señalarlo en función de la conmemoración de la *Gaudium et spes* que nos convoca - la valoración que el Niseno hace de todo el mundo creado y de su relación con el hombre no podría ser más positiva.

Y cierra el capítulo con unas líneas en las que asoma uno de los temas claves de su antropología: la condición de *methorios* del hombre, ser “fronterizo” entre los diversos órdenes, entre el mundo de los seres materiales y el de las sustancias espirituales, único en toda la creación que los reúne en sí y que pertenece a ambos por derecho propio: hombre de dos reinos.

“Por eso, al crearlo, pone (Dios) un doble fundamento *por la mezcla de lo divino y lo terrestre*, a fin de que, por uno y otro carácter, el hombre tenga naturalmente el doble gozo de Dios por la naturaleza divina y de los bienes terrenos por la sensación, que es del mismo orden que esos bienes” (136 a).

Por esta condición - que no comparte ni con las naturalezas angélicas - el hombre es *el único que compendia en sí toda la creación*³ y que puede ser *mediador* entre un orden y otro, y entre Dios y la creación entera.

3. Aquí Gregorio se aparta resueltamente de Filón y demás platónicos para quienes no es el hombre todo, sino sólo el alma la que es *methorios*, o aun para Filón lo es solamente el *Lógos* (*Her* 205) para separar más la creación del Creador. Sin embargo no por esto desconoce Gregorio la situación *in confinio* que es también la del alma humana en cuanto está “en el confín de las dos naturalezas, una de las cuales es incorpórea e inteligente, en la cual no cabe la muerte ; la otra es corpórea, material y privada de razón” según escribirá muchos años después en su *Comentario al Cantar*, *hom.* XI, 1009 a.

En el capítulo III vuelve a insistir, como ya lo expresa en el título, en que *“la naturaleza humana es lo que hay de más precioso en toda la creación visible”*. Por eso, a diferencia de lo que había hecho al crear todas las otras creaturas visibles,

“para la formación del hombre el Creador procede con deliberación y, según la descripción de la Escritura, ha establecido de antemano un plan para determinar ese ser futuro, su naturaleza, el *arquetipo* cuya semejanza llevará⁴, su fin, su género de actividad, el ejercicio de su poder. La Escritura examina todo eso cuidadosamente, de antemano, para mostrar que el hombre va a obtener una *dignidad* anterior a su nacimiento, ya que *ha obtenido el gobierno del mundo antes de venir al ser*” (133 c - d).

Y tras citar el texto de Gen 1, 26-27, “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, que él gobierne a los peces del mar, a las bestias de la tierra, a las aves del cielo, a los animales y a toda la tierra”, prosigue exclamando:

“¡Cosa asombrosa! El sol es creado sin que preceda deliberación alguna. Lo mismo ocurre con el cielo. Sin embargo, nada lo iguala en la creación. Para tales maravillas, una palabra basta para constituir las: [...] el mar, la tierra, los animales, las plantas, con una palabra vienen a la existencia. *Solamente para la creación del hombre* el autor del universo avanza con circunspección: prepara de antemano la materia que lo compondrá, *lo conforma a la belleza de un arquetipo* y finalmente, de acuerdo con el fin para el cual lo ha hecho, le compone una naturaleza concorde consigo mismo y en relación con las actividades humanas, de acuerdo al plan que Él se ha propuesto” (136 a).

En el capítulo IV, que lleva por título *“La constitución del hombre significa el poder de dominación que él tiene sobre todas las cosas”*, va a señalar cómo la estructura misma del hombre, sus facultades de inteligencia y libertad, lo configuran para ser el *rey* de este mundo, “a imagen de la naturaleza que todo lo gobierna”. Es un

4. Al hablar de un arquetipo conforme al cual creará Dios al hombre, indudablemente se refiere a la humanidad de Cristo, prevista por Dios desde toda la eternidad y conforme a la cual creará al hombre, que sería así hecho “a imagen de la imagen”, como ya lo había expresado San Ireneo, para quien Cristo era “el primer Adán” a cuya imagen es hecho el Adán bíblico.

capítulo que podríamos decir central para la concepción del hombre como *imago Dei*, y por eso, ya que es breve, conviene analizarlo casi íntegramente. Dice así:

“Los artistas aquí abajo dan a sus instrumentos una forma en relación con el uso que harán de ellos. Así el mejor de los artistas fabrica nuestra naturaleza como una creación *adaptada al ejercicio de la realeza*. Por la superioridad que le viene del alma, por la apariencia misma del cuerpo, dispone Él las cosas de tal manera que el hombre sea apto para el poder real (*basilikós*). Este carácter regio [...] el alma lo manifiesta espontáneamente por su independencia y autonomía (*ek toû adéspton einai kai autexóusion*) y por el hecho de que, en su conducta, ella es dueña de su propio querer (*autokhratorikós*). ¿De quién es propio esto, sino de un rey?” (136 b - c).

Como acabamos de leer, la misma constitución física del hombre, su postura erguida, vertical, sus facultades de inteligencia y libertad, lo hacen apto para la función para la que fue creado: ser *rey* de este mundo, como Dios lo es de todo el universo. Como tendremos ocasión de ver en lo que sigue, Gregorio también se diferencia aquí de la línea platónico-alejandrina en que, sin dejar de reconocer como uno de los rasgos de la semejanza con Dios la inteligencia, pone el acento más bien en la *libertad*. Y para ésta no emplea aquí el término *eleuthería*, usado habitualmente por muchos Padres, sino que prefiere hablar de *autexousía*, la condición de ser “dueño de sí”, “señor de sí mismo” y por ende *libre*, no sometido a otro señor, a nadie. Así como Dios es *autexousios*, el hombre también lo es. Y vuelve a insistir, desarrollando más algunos aspectos:

“Añadid a ello que su creación *a imagen de la naturaleza que todo lo gobierna* muestra precisamente que tiene desde el comienzo una naturaleza regia. Según la usanza común, los autores de los retratos de príncipes, además de la representación de sus rasgos fisonómicos, expresan la dignidad real mediante vestimentas de púrpura, y ante esa imagen se acostumbra a decir: ‘el rey’. Así la naturaleza humana, creada para dominar el mundo, a causa de su semejanza con el rey universal ha sido hecha como una imagen viviente que participa del arquetipo por la dignidad y por el nombre: no la rodea la púrpura, ni significan su dignidad un cetro o una diadema - el arquetipo no los tiene - sino que, en lugar de la púrpura, está revestida de la *virtud*, el más regio de todos los vestidos; en lugar de cetro, se apoya sobre la bienaventurada *inmortalidad*; en lugar de una diadema real, lleva la corona de la *justicia*, de suerte que todo en ella

manifieste la *dignidad real*, por su exacta semejanza con la belleza del arquetipo" (136 c - d).

Obviamente, en toda esta primera parte de su tratado Gregorio se está refiriendo a la naturaleza humana íntegra, al hombre tal como salió de manos del Creador antes de que la caída alterara u oscureciera algunos de esos rasgos y su relación con el mundo al que debía dominar.

Es interesante destacar - apartándonos por un momento del texto que venimos comentando - que precisamente esta condición de rey y señor, en la que fue creado, y su carácter de imagen de Dios, dotado como Él de *autexousía*, son los que inspiran a Gregorio, en la IV de sus homilías *In Ecclesiasten*, los párrafos que encierran la más vehemente condena de la esclavitud que se haya escrito en la antigüedad. Pues al comentar el pasaje de Eccl 2,7 en que Qohélet recuerda haber tenido grandes posesiones, esclavos y esclavas, ganados, etc., Gregorio comienza su ataque (334,4) diciendo que "la frase tiene para nosotros el valor de una confesión" pues enuncia un hecho verdaderamente monstruoso: *tòn ànthropon ónta, despóten heauton tòn homophylon oísthai*; vale decir, que alguien que no es más que un simple hombre reconozca creerse dueño de aquellos que le son semejantes, que comparten su misma naturaleza, que pertenecen a su misma especie.

Y sigue haciendo otras consideraciones que expresan un pensamiento muy afín al que encontramos en la *Gaudium et spes*: así p.ej. dirá que el hombre, la más alta de todas las creaturas visibles, podrá ciertamente *tener alguna autoridad sobre otros hombres*, en las condiciones establecidas por la organización social y de conformidad con sus leyes, pero jamás podrá ser el *propietario* de alguno de sus semejantes. Derechos de propiedad, sólo puede tenerlos sobre seres que le son inferiores: animales, árboles con sus frutos, tierras con sus cosechas [...] en fin, todo lo que haya sobre la faz de la tierra menos las creaturas humanas, que son sus semejantes y le son *homóphyloi*.

Tras este argumento, que podríamos decir fundado en la razón natural, pasa luego a otro más teológico y fundado en la Escritura:

"Condenas a la esclavitud al hombre que tiene una naturaleza *libre y dueña de sí (eleuthéra he physis kai autexoúsios)* y te permites dar una ley que se opone a Dios, contradiciendo la ley natural. A este mismo hombre que fue creador para ser el señor de toda la tierra, al que el Creador constituyó como señor de toda la creación visible, lo

sometes al yugo de la servidumbre haciendo así resistencia y oposición al orden divino [...] ¿Es que has olvidado los límites de tu poder, que sólo se extendía a los seres irracionales ? ¿Cómo es posible que, yendo mucho más allá, te exaltes frente a esa misma naturaleza que es *libre* (*eleuthéras physeos*) poniendo en el número de los cuadrúpedos, o aun de aquellos que no tienen pies, al que es de tu misma especie (*tò homóphylon*) ?" (335, 5-17)**.

Va a recordar también que siendo el hombre creado por Dios *a su imagen* y destinatario del dominio de la tierra y de todo lo que ésta contiene, es absurdo pretender que se lo pueda comprar o vender por un precio:

"¿Qué has podido encontrar, en el mundo entero, que pueda ser puesto en parangón con el valor de una naturaleza semejante ? ¿Qué precio le has fijado a la razón ? ¿Cuántos denarios has gastado por la imagen de Dios ? ¿Por cuántas monedas has comprado esta naturaleza hecha por Dios mismo ?" (336, 7-11).

Y ahora, el maestro de retórica que es Gregorio remata su argumentación "a toda orquesta":

"Dime, si puedes, ¿quién es el que puede vender o quién es el que puede comprar a aquel que está hecho a imagen de Dios y dotado por Dios del poder de regir todo lo que hay sobre la tierra ?" (336, 14).

Y parece aventurar una primera afirmación: "Sólo Dios puede hacer eso". Pero inmediatamente se retracta, como habiendo hecho una afirmación excesiva, aun tratándose de Dios y de su poder:

"Más aún, se diría que *ni Dios mismo puede hacerlo*. Pues 'sus dones son sin arrepentimiento' (Rom 11,29), y por tanto *no reducirá a servidumbre a aquella naturaleza que Él ha confirmado en su libertad incluso cuando nos hemos sometido a la servidumbre del pecado*. Así, si Dios mismo no ha reducido a servidumbre a aquel que es libre (*ho theòs ou douloì tò eleútheron*) ¿quién se atreverá a extender su dominio propio aún más allá del de Dios ?" (336, 15-20).

** En este caso seguimos el texto de la reciente edición crítica (*Gregorii Nysseni Opera*, Vol. V. Münster, 1962) y la traducción es nuestra.

Aquí volvemos a encontrarnos con lo que habíamos señalado al considerar el capítulo V del *De hominis opificio* y que constituye una de las tesis más características del pensamiento de Gregorio: ve en la *libertad*, más todavía que en la inteligencia, el rasgo principal de la semejanza del hombre con Dios: el hombre es *autexoúsios* como Dios es *autexoúsios* y esta *autexousía*, vale decir esta condición de ser dueño de sí, de sus acciones, de sus quererres, es lo propio de la condición *regia* que el hombre tiene. Ya tendremos ocasión, en lo que nos falta aún por ver, de apreciar la enorme importancia que esta concepción tiene en toda la antropología del Niseno e incluso en su escatología, concretamente en lo que alguna vez hemos llamado su concepción *dinámica* de la bienaventuranza.

Continuando con nuestro examen del *De hominis opificio* pasamos rápido por el capítulo VII, titulado *Por qué el hombre está sin armas y sin protección alguna*, donde Gregorio no hace otra cosa que desarrollar un tema ya muy tratado en el estoicismo medio - y que por eso lo encontramos también en Cicerón (*De natura deorum* II, 63ss): a primera vista, el hombre parece el más desprotegido de los seres, ya que no tiene una piel que lo abrigue y lo defienda, ni tiene la fuerza del buey, ni la velocidad del caballo, ni los elementos ofensivos y defensivos: cuernos, dientes, garras, que tienen otros animales. Pero por su inteligencia es capaz de poner a su servicio la fuerza del buey, la velocidad del caballo que lo transporta, la lana de las ovejas para abrigarse, la rapidez de la paloma mensajera para comunicarse. Es un capítulo bastante largo, pero que no hace otra cosa que repetir los lugares comunes propios del tema.

Más originalidad encontramos en el capítulo VIII, mucho más breve, pues si bien comienza con una afirmación que también podemos hallarla en *De natura deorum* II, 55 en cuanto "la estatura del hombre es erguida, tendida hacia el cielo y mirando a lo alto", enseguida va a añadir que "esa actitud lo hace *apto para el mando* y significa su poder regio".

Siguen luego una serie de consideraciones - similares a las que podemos hallar en otras obras de Cicerón (*De Legibus* I, 9 y I, 21), y aun antes en Platón, en Aristóteles y en las *Metamorfosis* de Ovidio - en cuanto a las implicancias del hecho de que el hombre es "el único entre todos los seres terrestres que está hecho así, mientras el cuerpo de los otros animales está inclinado hacia el suelo", y es el único que anda en dos pies, por lo cual los miembros anteriores se han convertido en manos. Y aquí sí aparece una teoría original de

Gregorio y que le ha ganado un justo título de precursor de algunos hallazgos de la moderna antropología. Pues dedica un párrafo especial a *las manos y su relación con el lenguaje*:

“En particular las manos son, para las necesidades del lenguaje, de un particular auxilio. Quien viera en el uso de las manos *lo propio de una naturaleza racional* no se equivocaría en modo alguno, no solamente por esta razón corrientemente admitida y fácil de entender, de que ellas nos permiten representar nuestras palabras mediante letras - en efecto, es uno de los signos de la presencia de la razón el expresarse mediante las letras y así en cierta manera conversar con las manos, dando persistencia a los sonidos mediante los caracteres escritos - sino además porque, por mi parte, *tengo en vista otra cosa cuando hablo de la utilidad de las manos para la formación de la palabra*” (14 b - c).

Qué es esto que tiene en vista se aclarará hacia el final de este extenso capítulo donde ha considerado los grados del ser en general, los diversos niveles de animación, las tres “almas” platónicas y el orden de creación de los seres. Y dedica un largo párrafo final, que vale la pena transcribir íntegramente, a exponer su original teoría:

“Puesto que el hombre era *un viviente apto para la palabra*, era preciso que el instrumento de su cuerpo estuviese construido *en relación con las necesidades del lenguaje*. Así como los músicos cultivan tal o cual género de música según la naturaleza de los instrumentos [...] así *la palabra debía tener órganos apropiados*, a fin de que, elaborada por las partes aptas para la voz, *pudiese dar un sonido que responda a las necesidades del discurso*”.

“Con este objeto las manos han sido articuladas al cuerpo. Sin duda se pueden enumerar por millares las necesidades de la vida en las que la fineza de estos instrumentos que sirven para todo ha sido útil al hombre, tanto en la paz como en la guerra. Empero es *ante todo para el lenguaje* que la naturaleza ha añadido las manos a nuestro cuerpo. Si el hombre estuviese desprovisto de ellas, las partes del rostro habrían sido formadas en él, como en los cuadrúpedos, para permitirle nutrirse: su rostro tendría una forma alargada, afinada en la región de las narices, con labios prominentes, callosos, duros y gruesos, a fin de arrancar la hierba ; tendría entre los dientes una lengua muy distinta a la que tiene, vale decir una lengua reciamente carnosa, resistente y ruda, con el objeto de triturar al mismo tiempo que los dientes los alimentos [...] Si el cuerpo no tuviera manos *¿cómo se formaría en él la voz articulada?* La

constitución de las partes que rodean la boca *no sería conforme a las necesidades del lenguaje*. El hombre, en este caso, hubiera debido balar, proferir gritos, ladrar, relinchar, mugir como los bueyes o rebuznar como los asnos, o hacer oír rugidos como las bestias salvajes. Pero porque *ha sido dada al hombre la mano, la boca puede sin dificultad ocuparse de servir a la palabra*. Por eso las manos constituyen efectivamente *la característica evidente de la naturaleza racional: el modelador de nuestra naturaleza nos hace por ellas fácil el lenguaje*" (148 c - 149 a).

Como acabamos de leer, la hipótesis de Gregorio consiste en que, gracias a que la postura vertical del hombre deja disponibles a las manos para poder llevar a la boca los alimentos, éste no necesita tener un hocico y una lengua más recia, como los animales que con su boca han de arrancar del suelo o de los árboles la hierba o los frutos que comen. Y por ello los músculos de su garganta y de su lengua tienen la flexibilidad necesaria como para permitirle modular un lenguaje articulado. Una observación similar haría el evolucionismo del siglo pasado, al señalar también que esa función que cumplen la manos al llevar el alimento a la boca permitió que fueran menos recios los músculos faciales, pero la consecuencia, en este caso, no se refiere a la posibilidad de articular un lenguaje sino a que así pudo ser mayor la capacidad de la caja craneana y albergar un cerebro de mayor volumen. Pero no es ésta la única coincidencia de Gregorio de Nisa con el evolucionismo, sino que toda su concepción de una creación que se va desplegando gradualmente, con orden y encadenamiento (*taxis kai akolouthia*), conforme a un plan divino fijado de antemano, en niveles ascendentes de complejidad y perfección, como preparando la materia de la cual "en el sexto día" debía ser hecho el hombre, culminación de todo ese proceso, ha hecho que varios autores, especialmente entre los de lengua inglesa⁵, vieran en el Niseno un precursor de un evolucionismo más bien al estilo de Teilhard de Chardin: como destinado a *reinar* sobre toda la creación visible, como ya vimos en los primeros capítulos, el

⁵ Así p.ej. los libros de E.C. MESSENGER, *Evolution and Theology. The problem of man's origin* (London, 1931 ; especialmente pp. 12-26 ; 121-144) y *Theology and Evolution* (London, 1950 ; pp. 12-14 y 87-101). Y entre ambos la crítica de W.J. MCGARRY, *Saint Gregory of Nyssa and Adam's body*, en *Thought*, X (1935) 81-84. Más recientemente J.P. SHELDON-WILLIAMS en su exposición sobre Gregorio de Nisa en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Ed. A.H. Armstrong, Cambridge Univ. Press 1967) también adhiere a este enfoque.

hombre hace su aparición “solamente después de la preparación de su reino” y todo ese largo desarrollo desde la aparición de la vida en el universo hasta las especies de animales superiores más próximas al hombre, no es otra cosa que una preparación remota y un despliegue gradual “de todos esos seres que reciben juntos (*háma*) su vitalidad de la voluntad divina” (132 a).

Pasando por alto los capítulos que siguen, que completan la descripción del hombre, sus facultades, sus sentidos, vamos a detenernos en unos párrafos finales del capítulo XII, donde se pone de manifiesto la decisiva influencia que, para bien o para mal, tiene la *libertad* en ese ser humano así constituido. Para ello comienza afirmando, con un vocabulario muy platónico, que

“la divinidad es el Bien supremo, y el más hermoso de todos, hacia el cual tienden todos los seres, poseídos por el deseo del Bien”.

“Por eso nuestro espíritu (*noûs*), siendo a imagen (*eikón*) del Bien más hermoso, en tanto que conserva, *en cuanto de él depende*, la semejanza (*homósis*) con su modelo, se mantiene él mismo en la belleza;

“pero si se aparta del bien, es despojado de la belleza en que estaba”.

“Y como decimos que el espíritu recibe su belleza de su semejanza con la belleza prototipo, como *un espejo* la recibe de la impresión de la forma que en él aparece, análogamente decimos que *la naturaleza, regida por el espíritu, se hace racional (logizómetha)*, y de esta belleza colocada junto a sí recibe ella misma su ornamento, como si hubiese sido *espejo de espejo*;

a su vez, ella gobierna y sostiene la parte material (*tò hylikón*) del compuesto que ella integra” (161 c - d).

Hasta aquí, cuando el espíritu - que está en el nivel más alto entre todo lo creado - haciendo buen uso de su libertad se mantiene orientado hacia el Bien supremo, que imprime en él su belleza, como en un espejo, y él a su vez informa con esta belleza a los estratos inferiores. Pero todo depende de esa *libertad* humana:

“*En tanto que esta dependencia se respeta* entre los seres, todos se hallan unidos, cada uno según su grado, a la belleza en sí, pues el elemento superior trasmite su belleza al que está colocado por debajo de él. Pero cuando en esta buena armonía se produce una ruptura, o cuando, a la inversa del orden (*antakolouthè*), el elemento superior sigue al inferior, entonces la materia, saliéndose de un orden natural, pone de manifiesto su deformidad, pues por sí misma

no tiene forma ni constitución ; y entonces su *amorphía* corrompe la belleza de la naturaleza, que a su vez recibía su belleza del espíritu" (161 d).

Vale decir, que si el espíritu del hombre, dotado de esa *autexousía* que lo hace dueño de sus acciones, en lugar de permanecer orientado hacia lo superior, hacia la suma belleza y bondad divina, y reflejar entonces esa perfección en los estratos inferiores que quedan así ennoblecidos y en cierta medida "deificados", decide, en un mal uso de su libertad, "volver la espalda a Dios" y orientarse hacia lo inferior, entonces ocurrirá precisamente el proceso contrario y será la deformidad de la materia la que invadirá los estratos superiores, incluido el espíritu, que en lugar de reflejar la imagen divina sólo ofrecerá ya la opacidad y la carencia de bien y de belleza.

"Así se hace la génesis en la dirección del mal, por la progresiva puesta a un lado del bien. [...] Esta caída no tiene otra causa que la inversión de la tendencia espontánea de la naturaleza, en seguimiento del deseo que no tiende al bien y a la belleza, sino hacia aquello que tiene necesidad de otro que lo embellezca. Pues forzosamente (*anánke*) la materia que mendiga su propia forma impone su deformidad y su fealdad a aquél que quiere parecersele" (164 a - b).

Y finalmente, tras aludir a todo el conjunto de la consideración sobre el hombre, sus sentidos, sus facultades y demás aspectos que ha venido tratando hasta aquí, concluye el capítulo diciendo que:

"Estas consideraciones nos han llevado a introducir en la continuación de esta exposición el principio aquí arriba enunciado, donde vemos que en el compuesto humano el espíritu está gobernado por Dios, y nuestra vida material por el espíritu, cuando ella guarda el orden de la naturaleza. Pero si se aparta de este orden, se vuelve extraña a la influencia del espíritu" (164 c - d).

De aquí en adelante, va a considerar ya no ese *ánthropos* tal como salió de las manos del Creador, sino este hombre actual cuya libertad muchas veces elige *mal*. Dejamos de lado la consideración del extenso capítulo XVI en el que, al considerar la presencia en el ser humano de algunos rasgos que parecen totalmente opuestos a la imagen divina (la sexualidad, la condición mortal), expone "a manera de hipótesis", "como un ejercicio", la doctrina que suele llamar-

se “de la doble creación”: un hombre tal como hubiera sido de no haber mediado en la presciencia divina el conocimiento de la futura caída (y que por lo tanto nunca existió de hecho) y éste que fue creado con las características que tiene porque así lo requería la caída prevista.

Hacia el final de ese capítulo, insistiendo en que al crear al hombre “a su imagen y semejanza” Dios lo ha hecho partícipe de sus bienes, vuelve a recordar que

“uno de esos bienes consiste en *hallarse libre de todo determinismo*, no estar sometido a ningún poder físico, sino *tener, en sus decisiones, una voluntad independiente*. Pues la virtud es libre y espontánea, y lo que se hace por constricción o violencia no es virtud” (184 b).

Sin embargo, alguna diferencia hay entre esta libertad o *autexousía* en Dios y la que se da en el hombre creado a su imagen:

“La imagen lleva en todo la impresión de la belleza prototipo ; pero si no tuviera ninguna diferencia con ella no sería ya en modo alguno un objeto *a semejanza* de otro, sino exactamente igual al modelo, del cual no lo diferenciaría absolutamente nada. ¿Qué diferencia hay pues entre la divinidad y aquél que es a su semejanza ? Exactamente ésta: la una es increada, el otro recibe la existencia por una creación” (184 c).

Y siguiendo una idea muy origeniana va a señalar el *cambio*, la *mutabilidad*, como lo que es característico de todo ser creado, que no tiene *permanencia* sino que ya en origen hay un tránsito del no-ser al ser:

“Universalmente se admite el carácter *inmutable* y siempre idéntico a sí mismo de la naturaleza increada, mientras que la naturaleza creada sólo puede tener consistencia *en el cambio*. El pasaje mismo del no-ser al ser es un *movimiento* y una modificación para aquel que la voluntad divina hace pasar a la existencia [...]. Así, en el razonamiento que nos ocupa, si consideramos la naturaleza divina y la humana, en el sustrato de cada una descubrimos la diferencia que consiste en que la una es *increada*, y la otra es *creada*. Por tanto, mientras la una es *idéntica y permanece siempre*, la otra, producida por una creación, *ha comenzado a existir por un cambio* y se halla naturalmente inclinada a modificarse así” (184 d).

Pasamos también por alto la consideración de las pasiones y cómo en el estado actual del hombre ellas muchas veces oscurecen la imagen divina, y el hombre atraído por los placeres sensibles lleva una vida más semejante a la de las bestias. Pero esa misma "disposición interior hacia lo que nos es agradable" hace que nunca se elija el mal por sí mismo, sino en cuanto que se nos presenta bajo apariencia de bien. "El mal no se presenta jamás en su desnudez" - dirá en el capítulo XX que considera "La vida en el paraíso y el árbol prohibido" - sino que "se nos presenta siempre bajo la forma de mezcla", "por una apariencia engañosa hace aparecer una imagen del bien" (200 a). Por esto cae el hombre en los vicios y conductas desordenadas.

Pero aquí nos vamos a encontrar - y con esta nota positiva terminamos - con una notable concepción de Gregorio en cuanto a que el mal no puede prevalecer y que el hombre finalmente *retoma el camino del bien* para el que había sido creado. Esta argumentación ocupa casi todo el capítulo XXI:

"El vicio no es tan fuerte que pueda prevalecer sobre el poder del bien, y la inconstancia de nuestra naturaleza no podría tener más fuerza o estabilidad que la sabiduría de Dios. Pues *el ser siempre móvil y cambiante* no puede superar en firmeza a Aquel que, establecido en el bien, es siempre idéntico a sí mismo. Mientras el querer divino, siempre y en todas partes, permanece inmutable, *nuestra naturaleza móvil no se detiene, ni siquiera en el mal*".

"Si es *hacia el bien* hacia donde el movimiento perpetuo arrastra a un ser, *jamás, a causa de la infinitud de su objeto, ese movimiento cesará de llevarlo más adelante, pues jamás alcanzará el límite de Aquel que busca* y cuya posesión le permitiría detenerse".

"Pero si tiende al término opuesto, *cuando ha completado la carrera del vicio y ha llegado a su fondo*, entonces el impulso que lo lleva, al no poder detenerse inmóvil allí, al final de todo ese recorrido en el vicio *necesariamente vuelve hacia el bien*. Pues el vicio *no puede ir hasta lo ilimitado*, sino que, contenido necesariamente entre límites, según toda lógica, *al llegar al límite pasa al bien*".

"Así, como he dicho, nuestra naturaleza, en su movimiento perpetuo, *vuelve a partir por el camino del bien*, pues el recuerdo de los errores pasados le ha enseñado a no dejarse tomar ya en las mismas faltas. Y nuestra carrera *recomenzará en el bien, porque la naturaleza del mal debe estar encerrada entre límites*" (201 b - c).

Hay que examinar despacio esta concepción tan singular, y al mismo tiempo tan optimista. A grandes rasgos, lo que el Niseno quiere decir es que, mientras en el camino del bien se puede avanzar indefinidamente, en un mayor acercamiento a Dios, un mejor conocimiento, un mayor amor, porque el objeto al cual se tiende es infinito y entonces por más que se progrese siempre quedará algo más por alcanzar, en cambio el camino contrario, el del vicio y de la corrupción, tiene un tope, pues cuando se ha llegado a lo que sería una corrupción total, donde ya no queda nada más por corromper - lo que Daniélou en un estudio sobre esto ha llamado "le comble du mal"⁶ - entonces, como en esa dirección ya no puede avanzar más (porque no hay cantidades "bajo cero" o números negativos) y como esa libertad humana que lo llevó hasta ahí sigue siendo esencialmente *mutable* y por ende no puede instalarse definitivamente en parte alguna, entonces, al no poder avanzar ya más en ese sentido y tampoco estabilizarse allí, por un movimiento que podríamos asimilar a una especie de hastío, disgusto o "náusea" en el sentido sartreano, invertirá la dirección de su movimiento y retomará el camino del bien, efectuando literalmente una *con-versión* hacia el bien. Y en ese camino del bien, como ya vimos, ahí el avance no tiene límites pues la meta es la infinitud divina.

Lo cual lleva, como lógica consecuencia, a esa "concepción *dinámica* de la bienaventuranza" que sería propia de nuestro autor⁷ y a la cual se va a referir al comienzo de su *Vida de Moisés*, señalando también que aquí la perfección no significa algo *acabado*, que ha alcanzado un *télos*, como ocurre en las cosas que pertenecen al orden sensible, sino que, siendo la naturaleza divina ilimitada e infinita, el deseo del que busca participar de ella no conocerá reposo, será coextensivo al infinito. Y así se explica que en la vida bienaventurada la *libertad* humana, que al ser una libertad *creada* sigue siendo *mutable*, al no poder ya cambiar en el sentido del mal, no tiene otra posibilidad que un perpetuo cambiar "hacia lo mejor" (*pròs tò kreitton*), avanzando incesantemente hacia un mayor conocimiento de Dios, un mayor amor, una mayor unión, sin parar nunca en ese avance puesto que su objetivo es infinito. De manera que, contrariamente a lo que prevalecería

6. "Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse". Festgabe J. Lortz, II (Baden-Baden, 1958), pp. 27-45.

7. Cf. nuestro artículo "La concepción de la libertad en el *De Hominis Opificio* de Gregorio de Nyssa". *Stromata* XXIV (1968) 243-263.

siglos después en la teología occidental, aquí el grado de gracia o de santidad en que alguien muere no es el grado de gloria en que queda fijado por toda la eternidad, sino que es solamente el punto de partida de un crecimiento que irá progresando continuamente de bien en mejor en la marcha incesante hacia un conocimiento y un amor cada vez mayor de la inagotable infinitud divina. Como escribirá Gregorio hacia el final de su vida, en *Vida de Moisés* I, 8: “la perfección no está encerrada en límites, y el único límite de la virtud es lo ilimitado”, y esto mismo puede decirse de la bienaventuranza⁸.

Algo de esto se trasluce también en el párrafo final del capítulo que veníamos comentando, donde a partir de una comparación con lo que ocurre en los eclipses intenta balbucear algo de lo que será esa zona de plena luz donde ya no puede haber sombra alguna:

“Según los astrónomos, en este mundo todo lleno de luz la sombra está formada por la interposición del cuerpo de la tierra. Pero esa sombra, de conformidad con la forma esférica de la tierra, toma la forma de un cono. El sol, muchas veces mayor que la tierra, la rodea por todas partes con sus rayos y en lo que sería el límite del cono comienzan los puntos de contacto con la luz. Supongamos que se pueda atravesar el límite de la zona oscura: nos encontraremos en una luz jamás interrumpida por las tinieblas. De la misma manera, cuando habiendo franqueado el límite del vicio hayamos llegado a la cima de la sombra formada por el pecado, *de nuevo estableceremos nuestra vida en la luz, pues la naturaleza del bien, com-*

8. A propósito de esta concepción de la bienaventuranza habría empero entre los teólogos medievales alguna afirmación como ésta de Mateo de Aquasparta que, teniendo en cuenta que ni aun con el *lumen gloriae* la creatura es capaz de abarcar con su contemplación la infinitud divina, escribe: “porque como los bienaventurados, aunque vean a Dios, no pueden captarlo de manera exhaustiva, se ven poseídos de una veneración cada vez más grande por Dios, a quien ven que no pueden agotar” (*Quaest. Disp. de fide*, q. 6 ad 12; ed. Quaracchi, 1957, p. 161).

Y H. U. von BALTHASAR (*La foi du Christ*, “Foi Vivante”, 76. Aubier, 1968, p. 67), tratando del problema de si puede hablarse una *fe* y una *esperanza* en los bienaventurados (según el concepto bíblico de *fe* y la afirmación de 1Cor 13,13) escribe: “Si la théologie postérieure a laissé tomber le sens proprement biblique de l’attitude chrétienne fondamentale, jamais pourtant, surtout chez les mystiques, n’a cessé de s’imposer un concept dynamique de la vie éternelle, selon lequel, au sein de la vision, la créature ne cesse pas de découvrir en Dieu du nouveau, d’attendre toujours de lui, dans un abandon d’elle-même toujours nouveau”.

parada a la extensión del vicio, desborda infinitamente todos sus límites. Nuevamente conoceremos el paraíso, nuevamente conoceremos ese árbol que es el árbol de la vida. Nuevamente la belleza de la imagen y su primera dignidad” (201 d - 204 a).

Pero no se trata simplemente de una restitución al estado de inocencia originaria, a partir del cual podría quizá volver a darse el mal uso de la libertad que trajo como consecuencia la caída. No hay aquí una concepción cíclica, a la manera origeniana. Sino que concluye aclarando con toda precisión:

“Mas aquí no pretendo hablar de ninguno de esos bienes que Dios ha constituido como necesarios para la vida del hombre, sino de la esperanza de otro reino, cuya descripción sigue siendo imposible” (204 a).

María Mercedes Bergadá