

La idea unitaria del hombre en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa

The unitary idea of man in *De hominis opificio* of Gregory of Nyssa

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

Sumario:

1. La noción dinámica de imagen (*eikón*)
2. La condición original del hombre
3. La libertad, clave de la antropología nisena
4. La caída original y la estructura dramática de la existencia humana
5. La redención: el *reditus* al Creador
6. La visión científica del hombre
7. Conclusión

Resumen: El *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa es considerado el primer tratado de antropología cristiana, en el que se lleva a cabo una síntesis entre la antropología bíblica, la filosofía griega y la visión del hombre propia de las ciencias naturales. En esta síntesis, la idea de libertad de elección (*proairesis*) y libertad interior (*eleuthería*) emergen como claves interpretativas fundamentales de la antropología cristiana, tanto en su constitución ontológica como en su dimensión moral.

Palabras clave: libertad, microcosmos, alma, neoplatonismo, evolucionismo.

Abstract: The *De hominis opificio* Gregory of Nyssa is regarded the first treatise on Christian anthropology, wherein takes place a synthesis of biblical anthropology, Greek philosophy and the view of man's own natural sciences. In this summary, the conception of freedom of choice (*proairesis*) and internal freedom (*eleutheria*) emerge as essential interpretative keys of Christian anthropology, both in its ontological constitution and its moral dimension.

Keywords: Freedom, *microcosmos*, soul, Neoplatonism, evolutionism.

En las primeras páginas de *El lugar del hombre en el cosmos* Max Scheler describe su visión acerca de la antropología del momento con estas conocidas palabras:

«Si se pregunta a un europeo culto qué entiende por la palabra “hombre”, casi siempre empiezan a rivalizar en su mente tres círculos de ideas totalmente inconciliables entre sí. En primer lugar, el círculo de ideas de la tradición judeocristiana: Adán y Eva, la Creación, el Paraíso y la caída. En segundo lugar, el círculo de ideas de la Antigüedad clásica, en la que la autoconciencia del hombre se elevó por vez primera a un concepto de su puesto singular en la tesis de que el hombre es hombre porque posee *razón*, *lógos*, *phrónesis*, *ratio*, *mens*, donde *lógos* significa tanto lenguaje como capacidad de captar el *qué* de todas las cosas; estrechamente vinculada con esta intuición está la doctrina de que también a la totalidad del Universo le subyace una razón sobrehumana, de la que el hombre, y sólo él de entre todos los seres, participa. El tercer círculo de ideas es el círculo de las ideas, que también se ha hecho tradicional desde hace ya mucho tiempo, de la moderna ciencia natural y de la psicología genética, según las cuales el hombre es un muy tardío

producto de la evolución del planeta Tierra, un ser que sólo se diferenciaría de sus precursores en el reino animal por el grado de complejidad con que se combinan en él las energías y facultades, que en sí mismas ya están presentes en la naturaleza infrahumana. Estos tres círculos de ideas carecen de toda unidad entre sí. De este modo, tenemos una antropología científico-natural, otra filosófica y otra teológica indiferentes entre sí, *pero no tenemos una idea unitaria del hombre*».¹

Como corolario de su análisis añade:

«La creciente pluralidad de ciencias especializadas que se ocupan del hombre, por más valiosas que sean, occultan la esencia del hombre mucho más de lo que la esclarecen. [...] Cabe decir que en ningún momento de la historia el hombre se ha tornado tan problemático para sí mismo como en la actualidad. Por esta razón he acometido la tarea de ofrecer una nueva antropología filosófica sobre una base más amplia».²

Por anacrónico que pueda parecer, un programa similar se halla implícitamente presente en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa considerado como el primer tratado de antropología cristiana donde el Niseno ensayó una articulación coherente entre la revelación bíblica, la filosofía griega y la ciencia del momento.³

¹ Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba Editorial, Barcelona 2000, pp. 33-34.

² Id. p. 34.

³ Cfr. María M. BERGADÁ, «La concepción de la libertad en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nyssa», *Stromata* 24 (1968) 244; Jacques LAPLACE, «Introduction a Grégoire de Nysse», in: *La création de l'homme*, Sources Chrétiennes 6, Paris 1943, p.

En este sentido, Gregorio de Nisa es una figura paradigmática: con una cuidada formación intelectual retoma las categorías filosóficas griegas en un contexto doctrinal nuevo, irreductible al pensamiento pagano.⁴ Desde las primeras líneas del tratado, Gregorio nos informa del propósito de proseguir la labor exegética comenzada por su hermano Basilio en el *Hexaemeron*;⁵ pero ese propósito inicial se ve superado con las amplias explicaciones acerca de la creación del hombre «hecho a imagen y semejanza de Dios» (*Génesis* 1, 26). En esta sencilla y a la vez profunda descripción podría resumirse el nervio de la antropología de Gregorio de Nisa.⁶

6; Bruno SALMONA, «Introduzione» a *Gregorio di Nissa. L'uomo*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 7-8. Acerca del *De hominis opificio* puede encontrarse una síntesis de su contenido con bibliografía reciente en Giorgio MATURI, «De hominis opificio», in: Lucas F. MATEO-SECO & Giulio MASPERO (eds.), *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden 2009, pp. 542-543. Cfr. también Bruno SALMONA, «Il progetto di Dio sull'uomo: analisi del *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa», in: *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, pp. 343-376.

⁴ Para el análisis de las fuentes clásicas: Enrico PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1993; Hubertus DROBNER, «Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa», *Teología y vida* 43 (2002) 205-215; Hubertus DROBNER, «*De anima et resurrectione* and *De hominis opificio*», *Dionysius* 43 (2000) 69-102; Jean DANÉLOU, «Gregoire de Nysse et le neoplatonisme de l'école d'Athènes», *Revue des études grecques* 80 (1967) 395-401.

⁵ Cfr. GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, Prólogo, PG, 44, 125. Seguiré la traducción castellana elaborada por L. F. Mateo-Seco todavía inédita.

⁶ Cfr. Roger LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Desclée de Brouwer, Paris 1951, p. 60.

1. La noción dinámica de imagen (*eikón*)

Una de las categorías filosóficas que el Niseno hereda de la tradición platónica es la de imagen (*eikón*) que encuentra en él una formulación original.⁷ En Platón la imagen es una copia de inferior estatuto ontológico que la Idea, una degradación del arquetipo que cumple un papel mediador entre el mundo sensible y el inteligible. Para Gregorio –influido por Filón de Alejandría– la imagen es una participación real del *lógos* divino.⁸ La imagen es a la vez presencia y signo,⁹ no se reduce a una propiedad extrínseca de la realidad representada (como una pintura representa un paisaje de la naturaleza pero siendo en realidad un mero lienzo), sino que supone una participación real de las propiedades del arquetipo. La imagen no solo remite a una realidad superior, más real y verdadera, sino que en sí misma se halla ya una verdadera realidad. Por otro lado, la imagen supone una comunión de origen –y en el caso de Cristo una igualdad de naturaleza–¹⁰ pero también de acabamiento y perfección.

⁷ Cfr. Anca VASILIU, *Eikón. L'immagine dans le discours des trois Cappadociens*, Presses Universitaires de France, Paris 2010, pp. 14-187; Giulio MASPERO, «Image» (*Eikon*), *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 409-413; Claudia DESALVO, *L' «oltre» nel presente, la filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 74-101; Hans Urs VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942; Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1953.

⁸ Cfr. Mario NALDINI, «Per una esegesi del *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa», *Società Italiana di Filologia Classica* 45 (1973) 88-123.

⁹ Cfr. VASILIU, *Eikón*, pp. 18-24.

¹⁰ El hombre es una imagen de la Verdadera imagen divina que es Cristo-Dios. La noción del hombre como *imagen de la Imagen* es considerada como el vértice de la antropología nisena. Cfr. Lucas F. MATEO-SECO, «Imágenes de la Imagen: *Génesis* 1, 26 y *Colosenses* 1, 15 en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 40 (2008) 677-694.

En efecto, la imagen no solo remite a la realidad de su estado original sino que presenta también la meta y culminación de su naturaleza, el modelo al que el hombre está llamado a configurarse. Por eso, el *De hominis opificio* no es solo un tratado de antropología descriptiva o empírica (lo que el hombre ha sido o lo que es en el estado actual) sino una antropología ideal o normativa (lo que el hombre está llamado a ser); y en ese sentido, una antropología revestida de una dimensión moral:

«pienso que no se debe omitir ninguna cosa de todo lo que concierne al hombre: ni de aquellas cosas que creemos que tuvieron lugar en su origen, ni de aquellas que esperamos que sucedan en el futuro, ni de las cosas que ahora se ven en el presente».¹¹

En esta concepción de la *imago Dei* es posible advertir la tesis neoplatónica del *exitus-reditus* (o *arché -telos*), según la cual en el regreso al origen se cifra la armonía del universo y de la felicidad humana. El mundo recobrará la armonía de los orígenes mediante un proceso de purificación y retorno al Uno y al Bien. En el caso del hombre, la auténtica imagen del hombre se observa tanto en el *arché* inicial como en el *telos* final, extremos que no se corresponden con el estado actual del hombre. El esquema *exitus-reditus* se cumple también aquí: el hombre sale de la Trinidad y vuelve a la Trinidad mediante Cristo, la Imagen perfecta del Padre, modelo o arquetipo del hombre.¹²

¹¹ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, Prólogo, PG, 44, 125.

¹² Cfr. Monique ALEXANDRE, «Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse», en Ugo BIANCHI (ed.), *Arché e Telos, la antropologia di Origine e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 122-159; VASILIU, *Eikón*, pp. 9-16; MASPERO, «Image» (*Eikon*), pp. 411-413; DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, pp. 48-60.

2. La condición original del hombre

Según el relato bíblico el hombre fue creado «a imagen y semejanza de Dios»: para Gregorio esta es su condición natural, la verdadera naturaleza del hombre, el modelo de hombre de todos los tiempos. La naturaleza humana ha sido hecha como «una imagen viviente, que participa en la dignidad y en el nombre del arquetipo [...] que se muestra en todas las cosas con dignidad real, hecha semejante con toda exactitud a la belleza arquetípica».¹³

En primera instancia la grandeza humana se funda en el acto creador: Dios no ha creado al hombre por necesidad, sino por su liberalidad y por la sobreabundancia de su amor. De este modo, el Niseno escapa a una concepción emanatista del mundo. Concretamente el hombre es fruto de un acto creador novedoso y libre, irreductible a un estado anterior del mundo; no es producto, por tanto, de una emanación necesaria de Dios. Se salva así la trascendencia divina con respecto a lo creado y también la singularidad del hombre.

«Solamente en la formación del hombre, el Creador del universo procede con circunspección: prepara la materia para modelarlo, lo hace conforme a la belleza arquetípica, y establece el fin para el que va a ser creado, y le dota de una naturaleza correspondiente y acorde con sus actividades, muy apta para el plan trazado».¹⁴

Para Gregorio, la dignidad del hombre se manifiesta «en que es autónomo, carece de dueño, y en sus elecciones actúa con dominio de sí».¹⁵ Por consiguiente, es en el dominio de los propios actos donde se manifiesta principalmente la imagen

¹³ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 4, PG, 44, 135.

¹⁴ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 3, PG, 44, 136.

¹⁵ Ibid.

divina en el hombre.¹⁶ El dominio de los propios actos posibilita el dominio del mundo material del que el hombre forma también parte. El hombre es como el horizonte o confin¹⁷ entre el mundo celestial y el mundo terrestre.

«Por esta razón, [Dios] al crearle pone en él dos principios, mezclando lo divino a lo terreno, para que por ser cercano y estar emparentado con ambos, gozase de uno y otro: disfrutase de Dios, por su naturaleza más divina, y de los bienes terrenos por la sensación que es del mismo orden».¹⁸

De aquí se deduce que para Gregorio la grandeza humana consiste en la capacidad de trascender el mundo físico regido por la ley de la necesidad y participar del orden divino, que es el reino del *lógos* y de la libertad. Pero además, el hombre es el verdadero mediador entre el Creador y la creación material, que regresará a su Creador a través del hombre.¹⁹

La superioridad del hombre se presenta envuelta en una aparente fragilidad, pues carece de los elementos naturales que los animales precisan para su conservación (c. 7). Pero gracias a su inteligencia el hombre transforma la creación en su propio beneficio, como lo muestra la domesticación de los animales, la metalurgia o la fabricación de pieles. No obstante, la relación del hombre con lo material no obedece a un esquema dialéctico,

¹⁶ De este modo el Niseno sienta las bases antropológicas que le llevan a negar explícitamente la moralidad de la esclavitud. Cfr. Lucas F. MATEO-SECO, «Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa», *Revista Española de Filosofía Medieval* 13 (2006) 11-19.

¹⁷ Expresión que se encuentra literalmente en Filón: Cfr. LAPLACE & DANIELOU, *La création de l'homme*, 91, nt. 2.

¹⁸ GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 2, PG, 44, 133.

¹⁹ Cfr. Eugenio CORSINI, «Plêrome humain et Plêrome cosmique», en Marguerite HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, E. J. Brill, Leiden 1971, pp. 122-125.

como si la afirmación de la perfección humana requiriera de la anulación o degradación de lo material. Antes bien sucede lo contrario. Al someterse la materia al espíritu, aquella se ennoblece reflejando mejor la belleza propia de la imagen divina:

«[...] la naturaleza gobernada por la mente también está adornada con la belleza que le es cercana, [...] mientras que ésta gobierna y sostiene la parte material de la hipóstasis a la que pertenece. En la medida en que una depende de la otra aparece en todos, de forma análoga, la comunión con la belleza en sí, porque lo superior transmite su belleza a lo inferior».²⁰

La suerte del mundo natural se une a la del hombre: si el hombre asciende mediante un proceso de purificación a la belleza original, también lo material se purifica. Pero si, por el contrario, el hombre se deja arrastrar por el mundo sensible, también lo material decaerá en su belleza, pues

«si se rompe esta preclara comunión en el bien, o lo que es más excelente, contra el orden natural, [el hombre] está sometido a lo inferior, entonces la materia, colocada contra la naturaleza, aparece informe (por sí misma la materia es informe e imperfecta), y con la falta de forma se corrompe la belleza de la naturaleza, que recibe la belleza de la mente. Y así tiene lugar la transmisión de la fealdad de la materia a la mente, hasta el punto de que no se puede contemplar la imagen de Dios en los rasgos del ser creado».²¹

Para manifestar la perfección del hombre sobre lo material, Gregorio sostiene que Dios lo crea al final, como si todo hubiera

²⁰ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 12, PG, 44, 161.

²¹ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 12, PG, 44, 162.

sido dispuesto para él (c. 2), constituyendo una síntesis armónica de la misma obra creadora (c. 1). El hombre, revestido de dignidad y nobleza (c. 3), tiene dominio sobre todo lo creado y también sobre sí mismo, siendo «la imagen viviente de la divinidad».²² El hombre es señor y fin de la creación, manifestando un plan providente, lleno de armonía y sabiduría (c. 3). En estas palabras se aprecia la visión optimista del hombre, heredada del mundo antiguo. La superioridad del hombre con respecto al mundo animal se manifiesta en la postura erecta y en las manos (c. 8), así como en la diversidad de órganos (tráquea, faringe, labios, etc.) que se ponen al servicio del lenguaje (c. 9), manifestación de la racionalidad con la que el hombre lo abarca todo (c. 15). En efecto, la participación en la belleza y bondad divina se manifiesta primeramente en la inteligencia y en la palabra (c. 5). Así como la divinidad todo lo ve y todo lo oye, también el hombre percibe los seres con la capacidad intelectual de examinar e investigar (cc. 4-5); por eso, la racionalidad es como la marca distintiva del hombre con respecto al animal (c. 16) y por ella nos hacemos semejantes a la divinidad.

Esta participación de la inteligencia divina en el hombre no era del todo extraña a la tradición filosófica pagana.²³ Por consiguiente, aunque para la antropología cristiana el texto de *Génesis* 1, 26 es la fuente principal de inspiración, la idea de que el hombre se asemeja a la divinidad por el *lógos* no era desconocida en el mundo pagano. Gregorio no tiene inconveniente en recoger esta doctrina cuando afirma

²² GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 12, PG, 44, 162.

²³ Así Platón, en el *Protágoras*, narra el mito de la formación del hombre, según la cual Prometeo roba la inteligencia de los dioses para compensar la carencia biológica del hombre frente a los demás animales (*Protágoras*, 320d-322d). Por su parte, también Aristóteles habla del carácter divino del intelecto (*noûs poietikós*) del que participa el hombre (*De anima*, 430a 10-25), ya que la capacidad de vivir según la mente es lo más divino que posee el hombre (*Ética a Nicómaco*, 1177b 26-1178a 24). Y Cicerón destaca también que la razón humana asemeja al hombre con Dios (*De legibus*, 22).

taxativamente: «si no tiene razón, ni siquiera es hombre», pues el hombre ha sido creado por Dios como *logikón dsôion*, en cuanto que está dotado de la capacidad intelectual. El *lógos* nos abre al más precioso de todos los bienes otorgados al hombre: el don de la libertad y de la capacidad de elección (*proairesis*).²⁴ El ser humano está revestido de un poder regio merced al cual domina toda la creación material (c. 2). Pero el dominio del mundo natural procede de un dominio previo: el de sus propios actos.

3. La libertad, clave de la antropología nisena

La libertad constituye el eje central de la interpretación del hombre como imagen de Dios en el Niseno.²⁵ Para ello su metafísica del *lógos* se desplaza hacia una metafísica de la libertad que nos hace salir de la ley de la necesidad a la que está sometida la materia. La verdadera imagen reside en una estructura ontológica que se realiza en la libertad.

«[Dios] formó nuestra naturaleza adaptada al ejercicio de la realeza, pues la preparó de modo que fuese idónea para reinar por la superioridad que le viene del alma y por la misma forma del cuerpo. En efecto, ya en su intimidad, el alma manifiesta su dignidad regia y mucho más alta que la condición común en lo siguiente: en que es autónoma, carece de dueño, y en

²⁴ Cfr. LEYS, *L'image de Dieu*, p. 73.

²⁵ Cfr. Jerome GAITH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Vrin, Paris 1953; María M. BERGADÁ, «La concepción de la libertad», 243-263; Francisco BASTITTA HARRIET, «La antropología del *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa en la obra de Nicolás de Cusa», in: J. M. MACHETTA & C. D'AMICO, *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Biblos, Buenos Aires 2015, pp. 43-55.

sus elecciones actúa con dominio de sí. ¿De quién es esto propio, sino de un rey?». ²⁶

En Gregorio la libertad admite diversidad de planos y sentidos. ²⁷ En primer lugar tenemos la *autoxeousía* –autonomía radicada en la capacidad intelectual del hombre– y la *proairesis* que es la capacidad de elección o disposición para decidir sobre sí mismo eligiendo sus propios bienes. De modo análogo a como Dios gobierna sobre todas las cosas, el hombre rige sobre el mundo material comenzando por su propio cuerpo: ese dominio se manifiesta en el autocontrol que el hombre ejerce sobre sí mismo. Siendo la *proairesis* o libertad de elección el don más excelso constituye también la posibilidad de su miseria, ya que el mal uso de la libertad será también la causa de la caída y origen del mal. ²⁸

La *proairesis* o libertad de elección se distingue de la *eleuthería* que es ante todo «libertad interior». Como afirma Gregorio: «Uno de estos bienes [humanos] es la libertad de la necesidad, el no estar sometido a ningún poder físico, el tener una capacidad de juicio independiente». ²⁹ La *eleuthería* se presenta principalmente como una conquista con respecto a la necesidad, gracias a la virtud. La virtud moral constituye un proceso de liberación interior de las pasiones, una conquista de la verdadera libertad que consiste en el ejercicio del *lógos* libre de las pasiones sensibles. De hecho esta liberación interior

«no tiene lugar en todos los hombres, sino solamente en aquellos que no están sometidos a esclavitud. Esos son

²⁶ GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 4, PG, 44, 136.

²⁷ Cfr. DESALVO, *L'oltre nel presente*, pp. 114-130; SALMONA, *L'uomo*, pp. 15-17; Giovanni Pietro DAL TOSO, «Proairesis», in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 645-647. Más extensamente, Giovanni Pietro DAL TOSO, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1998.

²⁸ Cfr. DESALVO, *L'oltre nel presente*, 122-126; DEL TOSO, «Proairesis», pp. 645-647.

²⁹ GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 16, PG, 44, 184.

en efecto los que ponen la razón al servicio de las pasiones de la naturaleza y que por esta connivencia de la mente con la parte sensible halagan servilmente lo que es dulce a los sentidos. Pero esto no es así en los que son perfectos, pues [en ellos] domina la mente, que elige lo que es conveniente según la razón y no según la pasión».³⁰

Muy relacionada con la *eleuthería* se halla la noción de *apátheia* o impassibilidad.³¹ La noción nicensa de la *apátheia* se halla purificada de cualquier visión negativa: es la sublimación del *páthos* sensible por el *páthos* espiritual; se trata más bien de la serenidad propia del hombre virtuoso y sabio.³² La *apátheia* cristiana supone la liberación del *lógos* que nos mantiene abiertos a la verdadera sabiduría. El ideal humano no se centra, por tanto, en la mera impassibilidad, sino más bien en la pureza o ausencia de pasiones limitadoras de nuestra libertad. La *apátheia* supone una lucha o tensión del espíritu que culmina en la *parresía*, manifestación natural de la libertad interior de una conciencia pura, efecto de la *apátheia* y causa de la visión divina.³³ La *parresía* es una audacia o familiaridad para tratar confiadamente a Dios cara a cara, familiaridad y confianza que se pierde con el pecado original,³⁴ auténtico drama de la existencia.

³⁰ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 14, PG, 44, 176.

³¹ Cfr. MATEO-SECO, «Apátheia», in: *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 51-54.

³² Cfr. GAÏTH, *La conception de la liberté*, pp. 60-63.

³³ SULMONA, *L'uomo*, pp. 14-16.

³⁴ Cfr. MATEO-SECO, s.v. «parresía», in: *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 576-578.

4. La caída original y la estructura dramática de la existencia humana

Una primera lectura del *De hominis opificio* puede desconcertar por su falta de estructura interna: sólo parece ofrecernos una colección de ideas originales o de curiosas comparaciones sobre temas muy variados, desde la constitución erecta del hombre hasta las causas de la risa, del sueño y del bostezo.³⁵ Pero una lectura más atenta nos revela la estructura dramática del tratado, espejo de la dramaticidad de la existencia humana. El hombre, creado a imagen de la divinidad, decae en un estado miserable, que es el actual, donde los rasgos divinos casi han desaparecido. Después del pecado original el hombre presenta un estado «antinatural»; en consecuencia, la vida humana presenta un carácter contradictorio entre aquello que es en su origen y su condición presente: «Cuanto se refiere al hombre aparece como contradictorio: las cosas que hubo en su naturaleza en un principio y las que hay ahora no parecen las mismas».³⁶ Como consecuencia del pecado original, Dios vistió a los primeros padres con túnicas de pieles: para Gregorio este gesto divino simboliza el despojamiento de las vestiduras de su felicidad primigenia (inmortalidad, confianza en Dios o *parresía*, dominio sobre las pasiones, etc.) y lo reviste de la mortalidad propia de los irracionales.³⁷

El pecado original es fruto de un decaimiento del *lógos*, un juicio erróneo por el que el hombre se deja arrastrar por la apariencia de

³⁵ Cfr. Eugenio CORSINI, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme», in : Jacques FONTAINE & Charles KANNENGISSER (eds.), *Epektesis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, p. 455; LAPLACE, *La création de l'homme*, p. 19.

³⁶ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, Prólogo, PG, 44, 128.

³⁷ GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna*, PG, 45, c. 8, PG 45, 33. Esta idea se encontraba ya presente en la tradición griega pero Gregorio la transforma de modo original. Cfr. Lucas F. MATEO-SECO, «Tunics of Hide», in: *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 766-768.

bien (c. 20); se trata de un error culpable fruto de una inteligencia no suficientemente libre (c. 22).³⁸ Gregorio señala las consecuencias dramáticas que el pecado original causa en la naturaleza humana: la mente está sometida a la esclavitud de las pasiones (c. 14) y deja de conocer el bien, adhiriéndose a lo más grato y no a la verdad perdiendo así la ciencia (c. 20) y su semejanza con el Creador (c. 16). La naturaleza caída se halla inclinada a lo material, con necesidad de procrear mediante la diferenciación sexual (c. 17).³⁹ Así el hombre se encuentra encerrado en el ciclo biológico de la necesidad de la nutrición y reproducción (c. 19). El hombre adquiere una cara bifronte: por un lado refleja la divinidad por su mente y espíritu, mientras que por el otro lado se asemeja al animal (c. 18). La naturaleza humana caída se inclina a lo mudable, aunque siempre abierta a la búsqueda del bien (c. 20).

Con el pecado el hombre abdica de lo más propio de su ser y se convierte en irracional, inclinado a la materia, incapaz de elevarse a las alturas del espíritu. El pecado supone una verdadera alienación pues el hombre pierde su verdadera identidad: pasa de dominar el mundo sensible a ser dominado por él.

«Sucede, [...] que la mente convertida en servidora sigue a los impulsos naturales, pues, [...] la naturaleza toma el mando del cuerpo y excita el sentimiento de dolor y el deseo de placer, de modo que ésta ofrezca como los primeros principios o el hambre de comida o

³⁸ Acerca de la ambigüedad del Niseno a la hora de explicar la causa del pecado original, Manfred HAUKE, «Original sin», in: *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 554- 556.

³⁹ Este es uno de los puntos más debatidos de la antropología del Niseno: la caída original y el carácter sexuado del hombre. Cfr. Morwenna LUDLOW, *Gregory of Nyssa and (Post)modern*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 166-181; Lucas F. MATEO-SECO, «Masculinidad y feminidad en los Padres griegos del siglo IV», in: Domingo RAMOS-LISSÓN (ed.), *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 82-124.

el impulso de cualquier otro placer, mientras que la mente siguiendo estos impulsos, con los conocimientos que le son familiares, ofrece al cuerpo sus habilidades para [conseguir] lo deseado».⁴⁰

En consecuencia, la razón se hace esclava de las pasiones, las cuales se potencian más con una razón esclavizada:

«La peor parte de nuestro ser oculta la mejor. Pues, en efecto, uno entrega toda su actividad espiritual a estas pasiones y fuerza a la razón a ser su esclava; se produce entonces una inversión de la imagen de Dios existente en nosotros hacia la imagen del bruto. Toda nuestra naturaleza es rehecha conforme a este modelo, como si nuestra razón no cultivase más que los principios de las pasiones y las convirtiese en numerosas. Así, el amor a los placeres, al nacer, tuvo su origen en nuestro parecido con los irracionales, pero creció con las maldades humanas hasta el punto de que no se vean unas formas de placer en los animales como la perversa sensualidad de los hombres entregados a los placeres. Así el movimiento hacia la ira tiene afinidad con el mismo movimiento de los animales, pero crece mucho con la fuerza de la razón. De aquí proceden la crueldad, la envidia, la mentira, la insidia, la hipocresía».⁴¹

De este modo, el fin del hombre queda suplantado: ahora se limita a la satisfacción de las necesidades vitales, quedando encerrado en el ciclo biológico de la necesidad (c. 19).

⁴⁰ GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 14, PG, 44, 174-176.

⁴¹ GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 18, PG, 44, 193.

5. La redención: el *reditus* al Creador

El círculo vicioso regido por la necesidad biológica se rompe con la restauración de la verdadera imagen del hombre (c. 26). Ya en la descripción de la condición humana después de la caída se halla presente la semilla de la esperanza: el hombre puede esperar la salvación no sólo por la fe revelada sino por la misma naturaleza de las cosas, pues el carácter mudable del hombre le lanza continuamente a la búsqueda del bien, de tal modo que no puede permanecer en el mal. El mal tiene unos límites que una vez traspasados nos reconducen de nuevo al bien original:

«No es tanta la fuerza del mal que pueda superar la fuerza del bien, ni la abulia de nuestra naturaleza mejor o más perseverante que la sabiduría de Dios. [...] El mal de ningún modo es infinito, sino que está contenido por sus límites, y lógicamente el límite del mal continúa con el bien. Por lo tanto, [...] el perpetuo movimiento de nuestra naturaleza se convertirá necesariamente al camino bueno, castigándonos la memoria de los primeros errores para que cuidemos con esmero no recaer en miserias parecidas. Nos ejercitaremos, pues, de nuevo en la carrera del bien pues es verdad que la naturaleza del mal está limitada por límites ciertos».⁴²

La redención supone en el hombre la restauración de su ser primigenio a imagen de Dios mediante la participación en el misterio de Cristo. La vuelta al resplandor originario está estrechamente relacionada con la comprensión nicensa de la vida espiritual como un progreso constante en la unión con Dios. Es la *epéktasis* o tensión hacia lo infinito, el progreso sin fin en el ascenso hacia Dios que conlleva también un crecimiento

⁴² GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 21, PG, 44, 201.

constante en la belleza y en la bondad del alma revestida de Cristo.⁴³ Con esta concepción de la persona en perpetua tensión hacia lo infinito el Niseno se aparta del ideal griego de quietud. El crecimiento constante en el deseo y el amor de Dios es posible por ser imagen de Dios, condición que nunca desaparece incluso tras la caída. Así, todo hombre llega a ser él mismo imitando libremente a Cristo. El que no alcanza esa perfección se mueve en el terreno de la desemejanza, viviendo una vida alienada.

6. La visión científica del hombre

Por lo que se refiere a la tercera concepción del hombre apuntada por Scheler, la procedente de las ciencias naturales, no parece ser ajena del todo a la doctrina del Niseno. Una primera lectura del *De opificio* evidencia que Gregorio conoce la ciencia del momento y son frecuentes sus *excursus* procedentes de los escritos de Galeno. No en vano Gregorio se presenta como el más científico de los Padres, especialmente en el modo de describir la interacción entre alma y cuerpo, haciendo frente a las concepciones antropológicas dualistas de tipo origenista y maniqueo. Para él, el cuerpo forma parte de la estructura esencial del hombre, subrayando la dignidad del cuerpo y su íntima relación con el alma (c. 11 y c. 15). Sólo así el hombre «puede ser mediador [...] entre Dios y la creación entera»;⁴⁴ y sólo en este sentido puede afirmarse el carácter de «microcosmos» referido al hombre. En este contexto se hallan las afirmaciones de Gregorio sobre la necesidad de órganos corporales que hacen posible el

⁴³ Cfr. Lucas F. MATEO-SECO, «*Epektasis*», in: MATEO-SECO & MASPERO (eds.), *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 263-268.

⁴⁴ María M. BERGADÁ, «El hombre y su lugar en el mundo en la obra de san Gregorio de Nisa», *Teología, revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 67 (1996) 12-14; GAÏTH, *La conception de la liberté*, pp. 50-52; CORSINI, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme», 461.

lenguaje (c. 9), la descripción fisiológica de los sentidos y su relación con la inteligencia (c. 10), la discusión sobre la parte hegemónica del alma (c. 12), la exposición sobre la fisiología del sueño, la risa y el bostezo (c. 13), incluso unas breves indicaciones sobre la embriología humana (c. 29), para concluir en el último capítulo con un breve tratado sobre la medicina de Galeno.⁴⁵

No han faltado autores que han propuesto una lectura evolucionista del Niseno.⁴⁶ Evidentemente no encontraremos en él una descripción de los mecanismos evolutivos que nos ofrecen las actuales ciencias experimentales, pero sí se advierten unos principios filosóficos que apuestan por una progresiva aparición ascendente de seres vivos que culminan con el hombre. A lo largo del tratado Gregorio apunta en diversas ocasiones que la aparición del hombre es fruto de un proceso desde lo simple a lo complejo, pues en el plan providente de Dios la creación visible fue creada en previsión de la creación del hombre (c. 1) ya que todo estaba dispuesto para él (c. 2). El Creador, en primer lugar, dispone la materia de la que surgirá el hombre; después lo conforma a la belleza arquetípica dotándolo de una naturaleza adecuada para el plan trazado (c. 4). Gregorio no cesa de afirmar que el hombre es el culmen de la creación puesta al servicio del hombre (c. 15).

Es en el capítulo 8 donde abundan más las explicaciones evolutivas. En primer lugar advierte la prioridad de la vida vegetativa que brota de la tierra, y vienen después los seres vivos irracionales y sólo después aparece el hombre. «El hombre ha sido hecho el último, después de las plantas y de los animales,

⁴⁵ El último capítulo del *De opificio* es un breve tratado sobre la medicina de Galeno elaborado con el propósito de que los cristianos no tengan que acudir a autores paganos para conocer la medicina del momento.

⁴⁶ Cfr. CORSINI, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme», pp. 460-462; DESALVO, *L'oltre nel presente*, pp. ix-x; L. REBECCHI, «L'antropologia naturale di Gregorio di Nissa», *Divus Thomas* 46 (1943) 176-195; 309-341. Laplace y Sulmona advierten también esta interpretación evolucionista remitiéndose al trabajo de Rebecchi.

porque la naturaleza avanza hacia la perfección por un camino lógico (*akolouthós*)». ⁴⁷ Gregorio afirma todavía:

«Si pues la Escritura dice que el hombre fue hecho el último, tras todos los animales, el legislador [...] contempla la necesaria concatenación del orden de los seres, viendo la perfección en los últimos [que han llegado a ser]. [...] Así la naturaleza hace una subida como por grados, me refiero a las [diversas] propiedades de la vida, desde las cosas más pequeñas hasta lo más perfecto». ⁴⁸

Laplace ha sintetizado el pensamiento evolutivo del Niseno en los siguientes elementos: 1) El desarrollo de la creación según unas reglas regulares y necesarias; 2) La existencia de un orden ascendente en la configuración de la materia; 3) El hombre es la meta y culminación de ese movimiento ascendente y término último de esas transformaciones; 4) En esos pasos evolutivos hay una continuidad y a la vez discontinuidad donde la superior es irreductible a lo inferior; 5) La ley de la evolución trasciende el mundo material, pues la naturaleza deviene libertad. ⁴⁹ Quizás este último punto sea el más discutible de la interpretación de Laplace pues no parece tan evidente que para el Niseno surja lo espiritual de lo material sin una intervención especial del Creador. ⁵⁰ En efecto, Dios al crear al hombre a su imagen le dota de todos los bienes, principalmente el de «la libertad de la necesidad, el no estar sometido a ningún poder físico, el tener una capacidad de juicio independiente». ⁵¹ Mediante la razón y la libertad, el

⁴⁷ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 8, PG, 44, 145. *Akolouthós* es el camino de la concatenación necesaria de los acontecimientos que rige la vida biológica.

⁴⁸ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 8, PG, 44, 148.

⁴⁹ Cfr. LAPLACE, *La création de l'homme*, pp. 36-37.

⁵⁰ Cfr. CORSINI, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme», 460.

⁵¹ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 16, PG, 44, 184.

hombre escapa de la necesidad del ciclo biológico, de la concatenación de los hechos naturales (*Akolouthós*).

Si es posible afirmar en Gregorio una doctrina evolucionista *avant la lettre*, es a condición de excluir el materialismo, criticado explícitamente por el Niseno. En los capítulos 29 y 30 rechaza de plano la doctrina según la cual la materia es eterna o coeterna con Dios. La materia no preexiste a la acción creadora, sino que es fruto del designio divino. Con respecto a la creación del hombre, el Niseno afirma que Adán fue hecho de la tierra y del polvo (c. 22), pero es evidente que no es reductible a esos principios materiales. Corrige así la doctrina estoica del microcosmos según la cual la Naturaleza es un ser vivo, ordenado y coordinado armónicamente, racionalmente configurado, donde todo acontece de manera rígida y determinada. Si la grandeza del hombre reside únicamente en ser una síntesis o resumen del mundo material, Gregorio de Nisa no puede menos que criticar esta visión materialista:

«Filósofos no cristianos, en el intento de engrandecer lo humano, han imaginado cosas mezquinas e indignas de la grandeza del hombre. Han dicho que el hombre es un pequeño mundo (microcosmos) compuesto por los mismos elementos del todo y con este esplendor del nombre han querido hacer el elogio de la naturaleza olvidando que así hacían al hombre semejante a los rasgos propios de las perdices y de los ratones. Ellos están compuestos por los cuatro elementos como todos los demás seres animados, a un nivel mayor o menor, pues sin ellos ningún ser sensible puede subsistir. ¿Qué grandeza recibe el hombre de haber sido hecho a semejanza del universo?»⁵²

⁵² GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 16, PG, 44, 177-180. Gregorio de Nisa asumirá en otras obras la doctrina

Para Gregorio la dignidad humana no descansa en ser semejanza o imagen del cosmos, sino en ser imagen que participa de las cualidades espirituales del Creador: «La grandeza del hombre no consiste en llevar en sí la semejanza con el universo creado, sino en ser a imagen de la naturaleza de Aquel que lo ha hecho».⁵³

7. Conclusión

Para Max Scheler las tres visiones del hombre –la científica, la filosófica y la teológica– parecen incompatibles entre sí. Por lo expuesto anteriormente creo fundado afirmar que Gregorio de Nisa integra la visión teológica y filosófica en una interpretación dinámica de la noción de imagen, adoptando el esquema *exitus-reditus* neoplatónico. Así, el hombre aparece como imagen de Dios tanto en su origen como en su meta, aunque en el estado presente esa imagen se encuentre oscurecida por el pecado. En la doctrina de la *imago Dei* la libertad resulta la clave hermenéutica fundamental que dota de unidad a la idea de hombre. Para interpretar la noción de imagen se sirve de la filosofía pagana incorporándola a la visión bíblica. Dios crea libremente al hombre y éste se asemeja a Él por su libertad, tanto electiva (*proairesis*) como interior (*eleuthería*). La caída original supone el decaimiento de la libertad, esto es, recaer en la necesidad de lo material que esclaviza. Pero la libertad puede ser reestablecida mediante el progresivo dominio sobre la parte sensible del alma aspirando al dominio de su propio obrar y del mundo físico: de este modo se reestablecerá la imagen perfecta de Dios en el hombre que se consumará en la resurrección. Aunque el hombre pueda invertir el orden natural, haciéndose esclavo de lo sensible, la imagen divina no se pierde por completo. El proceso de retorno

estoica del hombre como microcosmos, pero purificada de su materialismo pagano. Cfr. CORSINI, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme», p. 459.

⁵³ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 16, PG, 44, 180.

a la imagen original supone una liberación progresiva de lo material, una purificación moral a la que el hombre está llamado.

Por lo que se refiere a la visión científica del hombre, Gregorio parece admitir un esquema de tipo evolutivo, donde la naturaleza sigue unas pautas determinadas de orden ascendente que culminarán con la aparición del hombre. Es evidente que Gregorio rechaza cualquier interpretación que afirme la eternidad de la materia, o que la materia se autoorganiza de modo autónomo con respecto al plan divino. Es la libertad de la necesidad otorgada al hombre la que le saca del ciclo determinista del mundo material. Y es también la clave que anuda de algún modo las tres concepciones del hombre que para Max Scheler aparecen inconciliables entre sí en los albores del siglo XX. La antropología de Gregorio de Nisa parece constituir un ejemplo paradigmático de la posibilidad de esta idea unitaria del hombre, superando la fragmentación entre fe, razón y ciencia.

José Ángel García Cuadrado es Doctor en Filosofía y profesor Ordinario de Filosofía del hombre en la Facultad eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

E-mail: jagarcia@unav.es

Recibido: 23 de julio de 2015.

Aceptado para su publicación: 25 de setiembre de 2015.