



Metafísica, antropología y virtud moral en san Gregorio de Nisa

Jacob Buganza*
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Para citar este artículo: Buganza, Jacob. «Metafísica, antropología y virtud moral en San Gregorio de Nisa». *Franciscanum* 180, Vol. 65 (2023): 1-30.

Resumen

Este trabajo estudia el concepto de virtud moral a partir de dos obras de san Gregorio de Nisa, a saber, *De professione Christiana* y *De perfectione*, pertenecientes a la etapa inmediatamente anterior a la madurez de su autor, signada sobre todo por el *De vita Moysis*, que mucha atención ha merecido. Sin embargo, algunas de las tesis características de esta última obra se encuentran ya trazadas en las primeras dos, especialmente la propuesta de que la virtud es una tarea inabarcable e infinita, como infinita es la naturaleza de Dios. Por ello, el artículo estudia, primero, en qué consiste la infinitud divina de acuerdo con el Niseno, siguiendo para ello, específicamente, el *Contra Eunomium*; luego, hace lo propio en relación a la antropología filosófica que, desde la visión de este trabajo, resulta ser el puente entre el ámbito metafísico y el moral, pues infinita es también la labor

* Licenciado, maestro y doctor en filosofía. Profesor titular adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana y en el Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Italia. Correo electrónico: jbuganza@uv.mx. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7382-9723>.

moral del hombre, y, finalmente, expone en qué consiste la virtud moral en las dos obras mencionadas.

Palabras clave

Gregorio de Nisa, metafísica, infinito, antropología, virtud moral.

Metaphysics, anthropology and moral virtue in Saint Gregory of Nisa

Abstract

This work studies the concept of moral virtue in two Saint Gregory of Nyssa's works: *De professione Christiana* and *De perfectione*, belonging to the stage immediately prior to the maturity of its author, marked above all by *De vita Moysis*. However, some of the characteristic theses of this last work are already traced in the first two, especially the proposal that virtue is an overwhelming and infinite task, as infinite is the nature of God. For this reason, the article studies, first, what divine infinity consists of according to Saint Gregory, specifically following the *Contra Eunomium*, then does the same in relation to philosophical anthropology and, finally, exposes what moral virtue consists in the two works mentioned.

Keywords

Gregory of Nyssa, Metaphysics, Infinite, Anthropology, Moral Virtue.

Introducción

San Gregorio de Nisa es considerado una de las mentes más brillantes de su tiempo, si no es la que más. Filosófica y teológicamente es un claro continuador de las vías trazadas por Filón alejandrino, Orígenes y san Basilio de Cesarea, por lo cual se advierte en el Niseno

un cierto afán por la búsqueda incesante de efectuar una síntesis final de la doctrina cristiana. Son muy conocidas sus posiciones teológicas contra el herético Eunomio, el cual, sosteniendo la tesis de que Dios no es generado, es decir, que Dios posee con propiedad el carácter de ἀγεννησία, mantiene que Cristo no es Dios, sino su primera criatura¹. El Niseno se opone rotundamente a esta posición, aun a pesar de que, como bien relata Mateo-Seco, el lenguaje cristológico en su tiempo está todavía en formación; es más, «en la época de Gregorio, el lenguaje cristológico no había encontrado aún la exactitud que encontrará en el siglo siguiente. Cuando Gregorio llega a sus años de madurez se está concluyendo apenas el gran debate trinitario que ha ocupado todo el siglo IV. El fin del debate se ha hecho posible, entre otras muchas razones, por el esfuerzo en la clarificación del lenguaje llevado a cabo con acierto por los Capadocios y, en especial, por San Basilio»². En el caso de la cristología, la teología de Gregorio Niseno apunta, en su síntesis definitiva, precisamente a que Cristo es el centro de todo lo existente; Cristo es el centro del pensamiento de san Gregorio, como vuelve a decir Mateo-Seco, pues en Él «se unen, sin confundirse *el elemento divino* y *el elemento humano*. Es aquí, en la *práctica* de la comunicación de idiomas, donde Gregorio ofrece, quizá sin intentarlo, el mejor punto de vista para captar el equilibrio de su cristología»³. Haciendo eco del esquema neoplatónico vuelto común en tiempos de san Gregorio, conviene abordar, primero, su teología, pero recuperada desde la perspectiva de la teología racional, esto es, centrándose en el concepto de infinitud de Dios (los neoplatónicos ya han dado al concepto de infinito una acepción positiva⁴); en segun-

1 Gregorio se sirve del término ἀγεννησία para caracterizar la posición esencial de Eunomio, es decir, «para describir que Dios Padre en realidad no tiene origen y no depende de algo más». En otras palabras, la divinidad del Padre consiste en ser οὐσία ἀγέννητος, cf. Drecoll, Volker H., *Agennesia*, en Lucas Mateo-Seco y Giulio Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden, Boston: Brill, 2010), 9-11.

2 Lucas Mateo-Seco, «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa» *Scripta theologica* 35, n.º 1, (2003): 90.

3 Lucas Mateo-Seco, «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa», 93.

4 Cf. Rodolfo Mondolfo, *Il neoplatonismo, «Il pensiero neoplatonico»* (Florenca: La Nuova Italia, 1963), 24.

do lugar, el hombre se encuentra ubicado, debido a su carácter de criatura, en vías de un movimiento progresivo infinito, cuyo carácter central viene a ser el ejercicio de la libertad (o libre arbitrio) en vistas a la perfección moral, vía de acceso al fin último del ser humano, que es el Bien infinito o Dios. Es a partir de estas claves teológicas y antropológicas que, a nuestro juicio, puede entenderse la vida virtuosa, propuesta por san Gregorio de Nisa.

1. La infinitud de Dios

Hay dos asuntos principales tratados en el *Contra Eunomio*, de san Gregorio de Nisa, que es preciso tener en consideración. El primero puede considerarse de teología racional, el segundo corresponde al misterio de la Trinidad. En relación a la teología racional, el argumento central del que se sirve Gregorio Niseno para combatir la posición de Eunomio, que defiende la cognoscibilidad de Dios y la ingeneración divina, estriba en contraponer la infinitud de Dios. Además, desde el punto de vista trinitario, el *Contra Eunomio* busca refutar los errores de la secta de los anomeos, arrianos radicales, que habían establecido una «desemejanza de naturaleza» entre las tres Personas divinas⁵.

De momento, interesa la crítica a la teología racional basada en la tesis de la infinitud divina. La contextualización histórico-metafísica la expone con claridad Battista Mondin, de acuerdo con el cual la tesis de

5 Milagros Fernández, *Análisis teológico del Contra Eunomio I de san Gregorio de Nisa* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1998), 81. En su reconstrucción, Moreschini explica que «Arrio había sostenido que el Padre es absolutamente trascendente y, por este motivo, no puede ser conocido siquiera por el Hijo. En cambio, en neoarriano Eunomio había asentado que el intelecto humano puede conocer la substancia del Padre mediante la comprensión del término que lo expresa, a saber, *no generado*: la substancia de Dios es la *no generación*. En efecto, para Eunomio algunos nombres manifiestan la exigencia de una cosa porque son *según naturaleza* y no convencionales. Tal es el término *no generado*», Claudio Moreschini, *I Padri Cappadoci* (Roma: Città Nuova, 2008), 168. Fernández Asienta, por su parte, en sus conclusiones: «La concepción de Dios de San Gregorio se nos muestra rica en matices. En su obra ha sabido profundizar en la distinción basiliana entre *ousía* e *hipóstasis* en la Trinidad, uno de los logros más acendrados de la teología del siglo IV y en concreto de los Padres Capadocios. A la vez, en este libro apunta ya a la identificación entre *hipóstasis* y *prósopon* que no será sancionada por el Magisterio de la Iglesia hasta el siglo VI», *Análisis teológico del Contra Eunomio I de san Gregorio de Nisa*, 151.

la incognoscibilidad e ingenerabilidad de Dios «ya había tenido convencidos cultivadores en los Padres alejandrinos Clemente y Orígenes, y antes de ellos en Filón y los neoplatónicos. Mérito de Gregorio es haberla recuperado con nuevos y sólidos argumentos. Como fundamento de la incognoscibilidad e inefabilidad de Dios, Filón, Clemente y Orígenes habían colocado la trascendencia; Plotino la simplicidad del Uno. Gregorio no descuida estas razones, sino que las convalida llamando a su causa la infinitud de Dios y la infinita diferencia cualitativa que separa a Dios de sus criaturas. Dios, según Gregorio, resulta incognoscible e inefable no tanto porque nosotros pertenezcamos al mundo sensible y Él al inteligible, como habían argumentado los Padres alejandrinos y los neoplatónicos, sino porque pertenecemos al mundo creado y finito y Dios, en cambio, al mundo increado e infinito. Siendo creada, la razón humana no puede excogitar ninguna medida que sea apropiada a la naturaleza de lo increado»⁶. En definitiva, a lo que apunta la doctrina del Niseno es a subrayar, con particular decisión, que la razón por la cual el lenguaje humano no logra abrazar a la realidad de Dios se debe a la infinita distancia que hay entre los nombres (términos) de los que se sirve el hombre, de sus ideas (por más abstractas que sean), de los silogismos que elabora, para abarcar la Realidad infinita de Dios.

En el segundo libro contra Eunomio, a quien Gregorio compara al bíblico Goliath, pero provisto del arte de la palabra (así como el bíblico lo está de la espada), asegura que ha de oponerle la Palabra de Verdad, que no deja de ser simple y rústica. Esta Palabra consiste en afirmar que «el Unigénito es Dios, la Verdad, la verdadera Luz y poder de Dios, y Vida (τὸν μονογενῆ θεόν, ὃς ἐστὶν ἀλήθεια καὶ φῶς ἀληθινὸν καὶ δύναμις θεοῦ καὶ ζωή)» y que no ha habido un momento en que no haya sido, sino que siempre es⁷. El conocimiento que

6 Battista Mondin, *Storia della metafisica*, t. II, (Boloña: ESD, 1998), 114.

7 Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 12 (teniendo a la mano el texto griego, hemos recuperado las traducciones francesas, inglesas e italianas en nuestra traducción castellana con ligeras variantes, con la salvedad de que este trabajo, más que filológico, es filosófico. Los datos de las obras de san Gregorio utilizadas aparecen enlistadas en la bibliografía final).

podemos obtener de Dios se da a través de sus obras, como dice la Escritura (Sb 13:5: «pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre, por analogía (κατά τινα τῶν γινωσκομένων ἀναλογίαν εἰς γνῶσιν), a su Creador»). Quienes no aceptan estas tesis son impíos, como los griegos (haciendo del Hijo una criatura), o defienden el error de los judíos (no aceptando que Cristo es el Hijo de Dios). Para Gregorio Niseno, el Hijo, aunque sea «generado», no quiere decir por ello que es «creado» o «fabricado» por el Padre; además, los secuaces de Eunomio hacen equivaler el término «simple» a «ingenerado», lo cual es inadmisibile para Gregorio. En efecto, simple o indivisible no equivale a ingenerado: simple es lo no compuesto, mientras que ingenerado es lo que no tiene origen. El Hijo de Dios es simple porque no tiene composición alguna⁸: es Hijo porque es de la misma substancia (οὐσία) del Padre; ahora bien, si la misma esencia que hay en el Padre la hay en el Hijo, y si esta esencia es la ingeneración, se sigue que el Hijo es también ingenerado. Dios, desde el punto de vista humano, es el ser creador y demiurgo (fabricador y diseñador, «κτίσιν καὶ δημιουργίαν»⁹); pero, así como la casa construida no equivale a la esencia del constructor, la esencia de Dios no equivale a la generación, sino precisamente la ingeneración. Y el Hijo tiene este mismo carácter: no comienza a ser, como pensarían Eunomio y los arrianos, sino que siempre ha sido y será.

Las conclusiones prácticas a las que lleva la doctrina de Eunomio se reducen a la impiedad, o sea, a que Cristo no sea objeto de adoración, veneración, etcétera, pues, si no es verdadero Dios, tampoco es verdadero Juez o Rey, como dice la Escritura. De ahí la preocupación del Niseno por destacar que el Hijo es Dios y no un derivado del Padre. Con esta doctrina, san Gregorio sostiene que «la naturaleza

8 Doctrina asumida y propugnada por el neoplatonismo: Dios o el Uno es «simple y puro», cf. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7, 1-12. Sobre el concepto de simplicidad en el Niseno, cf. Andrew Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa and the Transformation of Divine Simplicity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 175-224.

9 Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 31.

humana no tiene el potencial suficiente para comprender el ser de Dios (οὐκ ἔστιν ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει δύναμις εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν οὐσίας θεοῦ)»¹⁰. Esto se debe a una razón fundamental: la naturaleza de Dios es infinita (ἀόριστος φύσις). Así, si se comparan las criaturas terrestres con las celestiales, se aprecia que hay una enorme distancia entre ellas; y lo mismo sucede entre el hombre y el ángel; pero entre el ángel y Dios hay un espacio también infranqueable. Por ello, asegura el santo: «La barrera que separa la naturaleza no creada del ser creado es grande e impenetrable (πολὺ γὰρ τὸ μέσον καὶ ἀδιεξίτητον, ᾧ πρὸς τὴν κτιστὴν οὐσίαν ἡ ἄκτιστος φύσις διατετείσχεται)»¹¹. Con gran lucidez explica Moreschini esta distancia inabordable entre el Creador y la criatura: «La imposibilidad de conocer a Dios depende, en primer lugar, de su infinitud, según el Niseno. El intelecto humano, que obra siempre sobre un cierto nivel dimensional, no puede comprender una naturaleza que no tiene dimensiones ni limitaciones ni en el espacio ni en el tiempo (la eternidad)»¹².

Es verdad que incluso en el ámbito físico, el hombre, a través de la observación y el razonamiento, observe, por ejemplo, los planetas, sus órbitas y los ciclos que cumplen, y no logra comprender a cabalidad sus naturalezas. El ser humano no logra apresar, aunque se trate de algo visible, al universo físico, pues los misterios que entraña escapan a la mente finita del hombre; esto se cumple con mayor hondura cuando el hombre pretende comprender a Dios, como asienta san Gregorio Niseno con toda nitidez: «Así también con el Hacedor del mundo: sabemos que Él es, pero admitimos que somos

10 Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 67.

11 Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 69.

12 Claudio Moreschini, *I Padri Cappadoci*, 171. La infinitud es un motivo netamente neoplatónico; aunque está presente en Filón de Alejandría, ha sido Plotino quien la ha subrayado con mayor ahínco. El Uno plotiniano no es infinito por carecer de algo, sino por sobreabundancia de poder: «Y también hay que concebirlo como infinito no por lo irrecorrible de la magnitud o del número, sino por lo inabarcable de su potencia. Porque si lo concibes o como Inteligencia o como Dios, es más que eso; y si de nuevo lo aunares en tu mente, aun así, es más uno que cuanto podrías imaginar para hacerlo más uno de lo que piensas. Es que es el Uno autosubsistente sin accesorio alguno», Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 6, 10-16. Moreschini trae a colación otro pasaje de las *Enéadas* para referir la infinitud, a saber, V, 5, 10.

incapaces de comprender su Ser (οὕτω καὶ τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου ὅτι μὲν ἔστιν οἶδαμεν, τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον ἀγνοεῖν οὐκ ἀρνούμεθα)¹³; aun cuando el hombre tiene la capacidad de saber que Dios existe, las capacidades con las que cuenta son limitadísimas frente a la naturaleza del Creador. Usando una bella metáfora, el santo compara la inteligencia humana al infante que, jugueteando con el rayo del sol que entra por la ventana, cree que lo tiene en la mano, cuando en realidad se trata de una «futilidad y engaño»:

Entonces, si la creación inferior, que está dentro del alcance de nuestras facultades perceptivas, se encuentra más allá de los límites del conocimiento humano, ¿cómo puede el que por su mera voluntad constituyó el universo estar dentro del alcance de nuestra mente? Es mera *futilidad y engaño*, en palabras del Profeta, suponer que es posible que alguien mantenga en el pensamiento lo incomprendible. Es como los bebés, que pueden verse en la ignorancia del juego infantil y bastante serios al mismo tiempo. A menudo, cuando un rayo de sol les llega a través de una ventana, se deleitan con su belleza y se abalanzan sobre lo que ven, y tratan de tomar el rayo de sol en la mano, y competir entre sí, y agarrar la luz, atrapar el rayo, como suponen, en dedos entrelazados; pero cuando se abren los dedos entrelazados, el puñado de rayo de sol hace reír y aplaudir a los niños porque se les ha escapado de las manos¹⁴.

De esta manera, los arrianos y los anomenianos pretenden apresar, mediante sus conceptos y silogismos, que no dejan de ser producto de la mente finita, la infinita Realidad de Dios. Piensan que

.....
13 Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 71, *in fine*.

14 Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 79-80: «Εἰ οὖν ἡ κάτω κτίσις ἢ μέχρι τῶν αἰσθητηρίων τῶν ἡμετέρων φθάνουσα ὑπὲρ τὰ μέτρα τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ γνώσεως, πῶς ὁ μόνω θελήματι τὸ πᾶν συστησάμενος ἐντὸς τῆς ἡμετέρας ἐστὶ καταλήψεως; ματαιότης ταῦτα καὶ μαγία ψευδῆς, καθὼς φησιν ὁ προφήτης, τὸ οἶσθαι δυνατὴν εἶναι τι τὴν τῶν ἀλήπτων περινοίαν. οὕτως ἔστιν ἰδεῖν μικρὰ νήπια διὰ τὴν ἐκ τῆς ἡλικίας ἀγνοίαν παιζοντά τε ὁμοῦ καὶ σπουδάζοντα. πολλάκις γὰρ ἀκτίνας ἡλιακῆς διὰ θυρίδος αὐτοῖς εἰσρῶσεις περιχαρῆντα τῷ κάλλει πρὸς τὸ φαινόμενον ἴεται καὶ φέρειν φιλονεικεῖ διὰ χειρὸς τὴν ἀκτίνα καὶ διαμάχεται πρὸς ἄλλα καὶ περιδράσεται τοῦ φωτός, τῇ περιβολῇ τῶν δακτύλων, ὡς οἶεται, τὴν ἀγὴν ἐνδησάμενα: ἀλλὰ διαλυθείσης τῶν δακτύλων τῆς ἐμπλοκῆς γέλωτα ποιεῖ τοῖς νηπίοις καὶ κρότον διαρρῶεῖσα τῶν χειρῶν ἢ τῆς ἀκτίνας λαβῆ».

con los términos son capaces de apresar la naturaleza de la divinidad y, además, lo que resulta peor, negar la naturaleza infinita del Hijo. Ahora bien, que remarque nuestro autor las enormes limitaciones humanas en torno al conocimiento, no significa que Dios sea total y absolutamente incognoscible para el hombre; puede alcanzar cierto conocimiento sobre Él, aunque para alcanzarlo sea preciso adecuarse al surco de la teología apofática. En efecto, el Niseno claramente asienta que, como hiciera el Padre de la fe, que deja su tierra natal para dirigirse hacia la promesa de Dios, alegóricamente hay una referencia a dejar los asideros sensibles para alcanzar los inteligibles, por lo que, en la medida de lo posible, el hombre penetre en la naturaleza de Dios. Pero esta última no deja de ser infinita, por lo que expresamente dice: «conociendo a Dios en la medida de lo posible para que este pequeño poder mortal lo alcance y logre (τοσοῦτον γνοῦς τὸν θεόν, ὅσον ἦν δυνατὸν τὴν βραχεῖαν καὶ ἐπίκηρον ταύτην δύναμιν ὑπερταθεῖσαν χωρησάι)»¹⁵.

Así pues, alegóricamente Abraham, en una lectura claramente fincada en la tradición platónica de parte de san Gregorio de Nisa, pone de relieve que, elevándose la mente humana a partir de las cosas sensibles (la física de los griegos viene a ser, para los capadocios, la «filosofía caldea»), alcanza la belleza de las entidades particulares observadas, vislumbrando la armonía (que es, asimismo, bella) de las entidades celestiales, anhelando visualizar, al final del trayecto, «el modelo original de la belleza (τὸ πρωτότυπον κάλλος ἰδεῖν)»¹⁶. Cuando la mente humana, consciente de sus límites gnoseológicos, comprende que este prototipo de la belleza (por seguir con la escalada platónica del *Banquete*) le supera, advierte precisamente la enorme verdad de que Dios está muy por encima de su poder cognitivo, pero, al fin y al cabo, algo se sabe del Creador: «De hecho, esta es la razón por la que, después de aquel éxtasis que le sobrevino, de visiones sublimes,

15 Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 86.

16 Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 89. He aquí el uso del lenguaje platónico en todo su esplendor.

Abraham se resintió una vez más en la debilidad humana y dijo: *Pero yo soy tierra y cenizas, que se queda mudo e impotente a la hora de contar el bien que ha mentalmente entrevistado*¹⁷. De esta manera, la fe cristiana, además de ser conocimiento teórico sobre Dios, es fundamentalmente el conocimiento experiencial por el que el hombre espera (a Dios no se lo posee, sino que se le espera). De ahí que, como dicen algunos autores, a lo que conduce a la postre el conocimiento sobre la Divinidad es precisamente al *tacere*, tan caro a los místicos:

Habiendo aprendido, por lo tanto, cuán grande es la diferencia de la naturaleza, deberíamos permanecer calladamente dentro de nuestros límites apropiados. Es más seguro y al mismo tiempo más reverente creer que la majestad divina es más de lo que se puede pensar, que restringir esta gloria con ciertas ideas y pensar que no hay nada más allá de eso¹⁸.

Como se dijo, no es la total ignorancia sobre Dios, pues algo se sabe de Él, sobre todo en vistas a rechazar lo falso que se le pueda predicar (contra Eunomio, que Cristo no sea Dios). Pero tampoco es posible penetrar en el ser o esencia de la Divinidad, en razón de que sobrepasa a las capacidades humanas. Aun con todo, sí es posible saber, como lo han hecho ver las Escrituras y los santos, que es poderoso, que no está sujeto al mal, que no es causado y que no es posible abarcarlo con las ideas que se forman los hombres, pues su potencia, dada su infinitud, supera con creces las capacidades de cualquier entidad inteligente finita. El concepto de infinitud, entonces, supera de alguna manera la total imposibilidad para conocer a Dios, quien «aparece como no sometido a alguna delimitación»¹⁹.

.....

17 Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 90: «Διά τοι τοῦτο μετὰ τὴν ἐπιτεσοῦσαν ἐκείνην ἔκστασιν ἐκ τῶν ὑψηλῶν θεαμάτων πάλιν εἰς τὴν ἀνθρωπίνην κατακόψας ἀσθένειαν Ἐγὼ δὲ εἰμι, φησί, γῆ καὶ σποδός, τοιτέστιν ἄφωνός τε καὶ ἀνενέργητος ὡς πρὸς τὴν τοῦ νοηθέντος ἀγαθοῦ ἐρμηνείαν».

18 Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 96: «οὐκοῦν μαθόντες, ὅσον τῆς φύσεως τὸ διαλλάττον ἐστί, τοῖς ἰδίοις ὅροις δι' ἡσυχίας ἐμμένωμεν. ἀσφαλέστερον γάρ ἅμα καὶ εὐσεβέστερον πλεόν τοῦ νοουμένου τὸ μεγαλοπρεπές εἶναι τοῦ θεοῦ πιστεῦειν ἢ τισιν ὑπονοίας τὴν δόξαν αὐτοῦ περιγράφαντα μηδὲν ὑπὲρ ἐκεῖνο οἴεσθαι».

19 Claudio Moreschini, *I Padri Cappadoci*, 172.

La infinitud de Dios y las limitadas capacidades humanas conducen a una posición analógica, en tanto es posible sostener que algo puede decir el hombre sobre el Creador y, al mismo tiempo, sabe que es mucho más lo que se ignora de su naturaleza. La infinitud de Dios, que tiene el sentido de que supera cualquier encasillamiento o determinación que la mente humana pueda formarse sobre Él, conduce a sostener que está por encima de cualquier género de oposición (de lo contrario el maniqueísmo se sostendría teóricamente), es decir, no hay algo opuesto a su propia afirmación, o sea, a su Bondad (no hay, en consecuencia, Mal absoluto), por lo que Dios es el Bien sin limitación, el Bien infinito. El argumento de Gregorio Niseno estriba en afirmar que, si se concibe a Dios como absolutamente ilimitado (ἀόριστος πάντως) en relación al bien (ἐν τῷ ἀγαθῷ), resulta que «ilimitado es lo mismo que infinito (τὸ δὲ ἀόριστον τῷ ἀπείρῳ ταὐτόν ἐστιν)»²⁰. En suma, si Dios es ilimitado, y lo ilimitado es equivalente a infinito, y lo ilimitado se aplica al bien, se sigue que Dios es el Bien infinito. La trascendencia de Dios, en cuanto se sitúa más allá de los límites del universo creado, se basa, por ende, en la infinitud de su naturaleza. «Con esta doctrina, entonces, el Niseno presenta una de sus aportaciones teológicas más importantes, dado que, como se ha dicho, la filosofía griega se resistía a atribuir un verdadero y propio valor a la infinitud»²¹, al igual que había hecho, poco antes de él, Plotino mismo.

2. Metafísica y antropología filosófica

Las consideraciones metafísicas de san Gregorio tienen un correlato insoslayable con la visión que sostiene del hombre. En efecto, aun cuando es lo más cercano para sí, el ser humano no llega a conocerse a sí mismo completamente, menos todavía las realidades sensibles extramentales, criaturas también, y mucho menos a la Realidad infi-

20 Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, I, 169.

21 Claudio Moreschini, *I Padri Cappadoci*, 173.

nita, que es Dios; sin embargo, es verdad que algo conoce de todo lo anterior, pero mucho más permanece en el ámbito de lo ignoto. Con todo, este conocimiento claroscuro que el hombre adquiere de sí y de las realidades sensibles y de Dioses con lo que cuenta el ser humano, y san Gregorio se sirve del bagaje científico-filosófico de su tiempo para exponer el profundo misterio de la existencia humana. En efecto, como bien resalta Giulio Maspero, la antropología del santo es una síntesis entre elementos provenientes de la escuela platónica, aristotélica y la sagrada Escritura, inspirada particularmente por la obra importantísima e imprescindible de Filón de Alejandría, que ya había armonizado el relato creacional del *Génesis* con el *Timeo* de Platón²².

Sólo Dios es totalmente trascendente a la creación; hay un abismo infranqueable entre el Creador y lo creado, entre lo que es por esencia y lo que es por participación. Como se ha visto, lo característico de Dios es la infinitud, por lo que lo característico de la creación es la finitud. Empero, aun cuando el ser del hombre pertenezca a la creación, posee la infinitud por participación, lo cual significa que es capaz de vincularse progresivamente más a participar de Dios. Con claridad meridiana lo escribe así Boersma: «Nada fue más importante para Gregorio de Nisa que el progreso de la vida espiritual en relación a participar más profundamente del ser de Dios»²³. Siguiendo a Daniélou, Maspero explica que el espíritu humano se define como capacidad para lo divino, de manera que el ser humano, «puesto que es espíritu, está en un progreso infinito y perpetuo, y puede ser él mismo volviendo hacia Dios, el Infinito en acto. Si el ser humano se vuelve con su libertad hacia la materia, dejándola anteponerse a la dimensión espiritual, se siente atraído y aplastado por la limitación, pero si continúa mirando hacia Dios, causa primera de los seres, se custodia en el bien y, en un sentido, de cierta manera, se crea con-

22 Giulio Maspero, *Anthropology*, en el mismo Mateo-Seco, Lucas (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden, Boston: Brill, 2010), 37-47.

23 Boersma, Hans, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Analogical Approach*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1.

tinuamente, transformándose interminablemente en aquello que es más elevado, sin que alcance un límite en su crecimiento hacia el bien»²⁴. En las líneas anteriores, Maspero plantea con toda claridad cómo el hombre se perfecciona si dirige su progreso (que, como se verá enseguida, tiene carácter moral) hacia el Bien infinito.

Ahora bien, Boersma brinda como clave interpretativa el concepto de ἀναγωγή, el cual tiene, para san Gregorio, una connotación profundamente antropológica, además de escatológica. Es cierto que la anagogía apunta al fin de la historia, pero tiene, para él, un significado más bien espiritual: «Su falta de distinción entre alegórico, moral y anagógico apunta así al hecho de que para él el término ἀναγωγή tiene una amplitud de significado que se perdió en el pensamiento medieval posterior»²⁵. El significado de este término implica que se puede participar desde este mundo en las realidades escatológicas del porvenir, de suerte que no implica sólo el significado, vuelto habitual en el medioevo, de «futuro», sino de «elevado»:

Anagogía, entonces, no tiene sólo un significado horizontal (referido a un futuro histórico escatológico), sino también un sentido vertical (que implica un movimiento de las realidades históricas a las espirituales) [...]. El significado profundo del término *anagogía* llama nuestra atención al hecho de que el significado de las Escrituras no se restringe a eventos históricos sino también tiene que ver con las más altas (o celestes) realidades del escatón²⁶.

Desde la perspectiva de los teólogos capadocios, así como en general de los pensadores antiguos, especialmente de tendencia platónica²⁷, el ser humano, espíritu encarnado, se halla en una lucha constante por adquirir su perfección frente a las fuerzas que pre-

24 Giulio Maspero, *Anthropology*, 38.

25 Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, 2.

26 Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, 2.

27 Cf. Jacob Buganza, *Metafísica y ética en el platonismo medio* (Xalapa:Universidad Veracruzana, 2023), 227.

tenden someterlo; el hombre busca liberarse de estas fuerzas, que comúnmente adquieren denominación de terrenales, para acceder a las realidades superiores que indica Boersma, a saber, las celestes o espirituales. De ahí que el hombre se sitúe en un progreso constante para volverse más perfecto persiguiendo al Bien infinito, de manera que el sendero de la ἐπέκτασις puede ser llamado anagógico, a nuestro juicio²⁸. Es claro que san Gregorio Niseno no obvia que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma espiritual²⁹: ambos elementos son creados y unificados por Dios, como se relata en el *Génesis*, en donde, además, se pone de relieve que la meta de la creación es el ser humano³⁰, cuya superioridad con respecto a las demás criaturas del mundo sensible estriba en que posee el elemento racional, fundamento de la libertad (entendida sobre todo como ἀυτεξούσια, como autodeterminación), por la cual el hombre no está sometido del todo a la necesidad de las fuerzas terrenales. Es preciso insistir en que, al igual que para otros capadocios y, en general, para la escuela alejandrina, la libertad es la genuina imagen de Dios en el hombre. El hombre es *imago Dei* porque es capaz de labrar su propio destino y, en consecuencia, está allende a las leyes de la necesidad que gobiernan lo corpóreo. Con toda pulcritud, Mondin explica este aspecto de la antropología de nuestro autor:

Gregorio no hace de la libertad un principio cosmológico universal, como Orígenes, porque no comparte la tesis de una creación simultánea de todos los espíritus y las almas que, al inicio, habían

28 En seguimiento de Daniélou puede decirse que «San Gregorio de Nisa llama a la extensión incesante del alma desde su inicial relación con Dios a su unión actual con Él, ἐπέκτασις. Ἐπέκτασις es la doctrina de la evolución continua en la felicidad perfecta», Liviu Petcu, «The Doctrine of Epektasis. One of the Major Contributions of Saint Gregory of Nyssa to the History of Thinking», *Revista Portuguesa de Filosofía* 73, n.º 2 (2017): 772.

29 «Si, por un lado, el hombre, como querían los antiguos, es un microcosmos en el cual se refleja la armonía del universo, y que encierra en sí los planos ontológicos del mundo sensible, por el otro, sin embargo, por su alma racional trasciende al cosmos material: la *akolouthia* del universo, entonces, revela un dinamismo interno que está dirigido a la manifestación del espíritu, el cual constituye el vértice y, al mismo tiempo, el momento de superación de la realidad sensible», Enrico Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa* (Milán: Vita e Pensiero, 1993), 33.

30 Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis*, 1.

estado a la par y que luego se habían diversificado a causa del uso (bueno o malo) del libre arbitrio. La diversificación, según Gregorio, tanto en el mundo de los espíritus como en el de los cuerpos es obra de Dios mismo. Sin embargo, en lo que concierne al hombre, el Niseno ve en el libre arbitrio el título máximo de perfección y nobleza y, por tanto, lo que lo vuelve mayormente semejante a Dios. Gracias al libre arbitrio el hombre es señor de sí mismo y de todo el universo que lo circunda³¹.

El hecho es que el elemento claramente metafísico y diferenciador del hombre en relación con las otras criaturas sensibles es la libertad, el libre arbitrio, o sea, la capacidad para plegarse a la imagen de Dios, o bien para corromperla. A menudo san Gregorio asume el doble significado de la libertad como la cualidad por la cual algo es opuesto a la esclavitud (como sucede con el cristiano que es libre de las condicionantes terrenales) y como autodeterminación: «distingue muy claramente entre libertad (ἐλευθερία) en cuanto opuesta a la esclavitud (sea física o espiritual) y libertad (αὐτεξούσια) que consiste en la autodeterminación, que es la habilidad humana para escoger entre la virtud o el vicio»³². Es del todo útil insistir en que, sin la libertad, entendida en ambos sentidos, aunque preminentemente como αὐτεξούσια, no habría manera de argumentar que el hombre trasciende a las leyes de la necesidad y, en consecuencia, no podría hablarse de un progreso en la vida moral distendida al Bien infinito. Sólo el hombre, de entre las criaturas sensibles, se encuentra situado en el camino que lo lleva a obtener el bien moral o a postergarlo, volcándose hacia la ofuscación de su elemento divino. Es precisamente este sendero por el bien moral el que lleva hacia Dios, en una suerte de anagogía escatológica que encuentra su momento definitivo en la

31 Battista Mondin, *Storia della metafisica*, t. II, cit., 118.

32 Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, 153. La libertad entendida en la primera acepción, o sea, como ἐλευθερία, es tildada por Boersma como «physical freedom», mientras que a la libertad entendida como αὐτεξούσια la denomina «free will», cf. Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, 176.

resurrección, análoga a la de Cristo, que es no sólo verdadero Dios, sino verdadero Hombre.

3. La virtud en Gregorio de Nisa

El progreso ininterrumpido de la vida humana en orden a su propio perfeccionamiento tiene carácter anagógico, en el sentido ya indicado de autodirección a las realidades más elevadas y futuras. Ahora bien, es la virtud la que signa una vida que permite a su cultivador dirigirse hacia su fin, no sólo considerando la anagogía en su significado horizontal, sino sobre todo en el vertical³³, esto es, en cuanto la virtud es la marca que el individuo humano ejerce para progresar humanamente, y este progreso tiene un sello indeleblemente moral. Excelentes compendios de la visión ético-ascética del Niseno pueden hallarse en tres obras breves, cuyos títulos son *De professione Christiana (Quid nomen professione Christianorum sibi velit)*, *De perfectione* y *De instituto christiano*; estas tres obras ya han sido engarzadas entre sí en la edición de las obras completas de san Gregorio efectuada por Jaeger, Cavanaugh y Callahan (*Gregorii Nysseni Opera Ascetica*, VIII/1)³⁴. Desde el punto de vista de la reflexión ético-filosófica, el más sobresaliente de estos opúsculos, tanto por su tono como por la temática central abordada, a saber, la virtud, resulta ser *De perfectione*. Ahora bien, como se revela a partir de los títulos que se han dado a estos escritos, es preocupación constante de san Gregorio destacar, además de la importancia del nombre de las cosas, es decir, de los términos que se utilizan para significarlas, el ser mismo de aquello a lo que apuntan. En efecto, en la cuestión planteada de inicio en *De professione Christiana*, a saber, qué significa ser cris-

33 Cf. Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, 2-3.

34 Mención aparte merece *De vita Moysis*, obra que pertenece a la etapa más madura de su autor y a la que hemos dedicado otro trabajo: Jacob Buganza, «Perfección, virtud y teofanía en el *De vita Moysis* de Gregorio de Nisa», en *Intersticios*, 2023, en edición. En su imponente monografía, Boersma trabaja todas estas obras unidas en un solo capítulo, relevando sobre todo la virtud como participación (en el caso del *De professione christiana* y *De perfectione*) y paradigma (*De vita Moysi*), cf. Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, 211ss.

tiano, afirma que, al responder a esta pregunta, «recibiremos gran ayuda para vivir virtuosamente, ya que nos esforzaremos, mediante una conducta más elevada, en ser verdaderamente aquello que nos llamamos (πολλήν ἂν λάβοιμεν πρὸς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον συνεργίαν, ἀληθῶς ὅπερ ὀνομαζόμεθα τοῦτο καὶ εἶναι διὰ τῆς ὑψηλῆς πολιτείας σπουδάζοντες)»³⁵. La vida del cristiano está estrechamente ligada a la virtud, de manera que, para saber qué es el cristianismo, saber cómo se vive virtuosamente resulta ser de gran utilidad: quien elige ser cristiano ha de ser, antes que sólo parecer, precisamente virtuoso. En la lucha constante que resulta ser la vida humana, especialmente en aquellos momentos en que se pone a prueba si alguien es un cristiano genuino, esta tentativa se supera manteniendo con firmeza la libertad ejerciendo la autodeterminación hacia el Bien infinito, la cual se llama con propiedad «virtud».

San Gregorio tiene un cuidado notable al exponer la naturaleza del «cristiano», y se extiende en el significado del término en cuanto tal, más allá de la evidencia de que proviene del nombre «Cristo»; baste decir, pues no es el propósito de este trabajo, que de acuerdo con el Niseno cristiano significa Rey (Sabiduría, Poder, Paz), y lo es en su sentido más eminente: el cristiano es libre de cualquier tipo de sometimiento, tentación, mutación, etcétera, pues Dios es totalmente trascendente y simple, lo cual significa que está más allá de cualquier sujeción; de ahí que el cristiano, en su sentido más radical, es quien realiza su vocación misma de *imago Dei*³⁶. Ser cristiano significa estar en comunión con Cristo, de donde se sigue, para san Gregorio Niseno, que «el cristianismo es la imitación de la naturaleza divina (ὅτι χριστιανισμός ἐστὶ τῆς θείας φύσεως μίμησις)»³⁷. Sin soslayar las

35 Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 5.

36 Cf. Eduardo Torres, *Areté: La nobleza de vida. Interpretación teológica de la Vida de Moisés de san Gregorio de Nisa* (Roma: Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2012), 527-530.

37 Eduardo Torres, *Areté: La nobleza de vida. Interpretación teológica de la Vida de Moisés de san Gregorio de Nisa*, 19. En relación al ser y al nombre que se le impone a la cosa, véase este nítido pasaje: «Pues la naturaleza de las cosas no proviene del nombre que se les da, sino que es la naturaleza real, cualquiera que sea, la que se da a conocer por el significado del nombre con el que se le designa. Por

limitaciones propias del ser humano frente a los atributos eminentes de Dios, el santo recuerda que, ya desde la creación del hombre descrita en el *Génesis*, éste ha sido hecho a *imago Dei*, por lo cual el cristiano verdadero no es otro que quien busca plasmar en su vida la imagen de Dios. Es evidente que el santo no pide igualar a Dios, pues sería un despropósito; más bien pide, siguiendo al Evangelio, que se imite en la medida de lo posible:

Sin embargo, en este aspecto, la afirmación es clara, pues el Evangelio no pide que se mezcle una naturaleza con otra –me refiero a la naturaleza humana con la naturaleza divina–, sino que, viviendo, se imiten en cuanto sea posible sus buenas acciones. Y ¿qué acciones surgen de nosotros semejantes a las acciones de Dios? Apartarse en la medida en que es posible de toda maldad; permanecer libres de sus impurezas en obras, palabras y pensamientos. Ciertamente esto es imitar la perfección divina, la perfección del Dios que está en los cielos³⁸.

Retomando el discurso antropológico, puede decirse que, en el plexo del pensamiento de san Gregorio Niseno, el uso errado de la libertad que ejerce el agente racional es la causa de la caída y del mal. En este sentido, la caída del hombre y el mal no son queridos por Dios, sino por el hombre mismo, el agente libre en cuyo vértice se sitúan aquellas dos corrupciones. Como bien explica Maspero, el ser y el Bien se identifican con Dios, pero el ser humano tiene tal

.....
ejemplo, si se le llama hombre a un árbol o a una piedra, ¿acaso por llamarlas así la planta o la piedra se convertirán en hombre? De ninguna manera, sino que es necesario que primero sea hombre y que después sea designado con el nombre adecuado a su naturaleza», Gregorio de Nisa, *De perfectione*, 10. En consecuencia, primero hay que ser cristiano para ser llamado así. Ahora bien, ya Plotino, siguiendo la amplia corriente platónica, señala la importancia de la imitación, aunque él se sirve más bien del concepto «θεῶι ὁμοιωθῆναι», pero señala que esta imitación se da «por la virtud (ἐν ἀρετῇ)», Cf. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 1, 5. Además, nos parece, el hombre se asemeja a Dios por la virtud, y no significa que Dios sea virtuoso para Plotino, sino que la virtud se refiere más bien al ámbito humano.

38 Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 26: «ἀλλὰ σαφῆς ὁ περὶ τούτου λόγος, ὅτι οὐ τῇ φύσει τὴν φύσιν, τὴν ἀνθρώπῳ πίνην λέγω τῇ θεῷ, συγκρίνεσθαι κελεύει τὸ εὐαγγέλιον, ἀλλὰ τὰς ἀγαθὰς ἐνεργείας, καθὼς ἂν ἢ δυνατόν, μιμεῖσθαι τῷ βίῳ. τίνες οὖν εἰσιν αἱ παρ' ἡμῶν ἐνεργεῖαι πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας ὁμοίως ἔχουσαι; τὸ πάσης κακίας ἀλλοτριοῦσθαι, καθὼς ἂν ἢ δυνατόν, ἔργῳ τε καὶ λόγῳ καὶ διανοίᾳ τῶν παρ' αὐτῆς μοιρασμῶν καθαρῶντας, τοῦτο μίμησις ἐστὶν ὡς ἀληθῶς τῆς θείας τε καὶ τῆς περὶ τὸν οὐράνιον θεὸν τελειότητος».

poder que es capaz de elegir, en vez del ser, el no-ser³⁹. Esta búsqueda del no-ser no estriba en elegir el mal por el mal, sino en decantarse por un bien menor en vez de por el bien que debería existir; en otras palabras, en decidirse por la no existencia de los bienes que deberían ser. De acuerdo con la manera en que se ha entendido este fenómeno desde la perspectiva platónica (o platónico-cristiana), lo que sucede es que el hombre, merced a su libertad, en vez de dirimir los asuntos morales haciendo prevalecer al espíritu, lo hace balanceándose hacia la materia. Actuando de esta segunda manera, el hombre se bestializa en vez de humanizarse. Como explica nuevamente con tino Maspero: «Si uno aparta la mirada de Dios y se vuelve hacia la materia, pierde esta capacidad de elevarse a las alturas del espíritu, perdiendo lo que es la verdadera naturaleza humana»⁴⁰. La caída y el pecado han sido causados por el hombre mismo, por el primer hombre que, aun creado inmortal, a causa de su desobediencia y en vistas a purgar su culpa, ha de buscar conducir su existencia de acuerdo con la imagen de Dios, es decir, siguiendo al Modelo de virtud que el propio Dios ha revelado, primero a través de los profetas y, finalmente, con el Unigénito. Daniélou apoyaría esta posición, pues asienta, recurriendo a varios trabajos del Niseno y de Platón, que

La acrópolis es la sede del νοῦς. Cuando el πάθος se apodera de ella, el λογισμοί, los diversos πάθη, se convierten en tiranos de la cual el alma está cautiva. Nosotros aquí encontramos el tema de la jerarquía de facultades [...]. La acrópolis reemplaza aquí el dintel de la puerta o el auriga. Pero lo que aparece más claro es que los πάθη se vuelven tiránicos cuando han tomado el νοῦς, es decir,

39 Giulio Maspero, *Anthropology*, 41. Dice san Gregorio en un tono más teológico: «Aquel que ejerce de muchos modos su multiforme malicia contra la vida humana para destruirla, se introduce en las mentes como una polilla, inutilizando con su fuerza corrosiva y corruptora la parte en la que penetra; si no se le expulsa rápidamente de la parte invadida, avanza serpenteante a lo más próximo y, al moverse, deja una huella de corrupción en todo lo que toca; si el interior del hombre está firme, presenta sus acechanzas a través de circunstancias externas: o bien invade el tesoro del corazón perforándolo con el placer, o bien arranca la virtud interior del alma por medio de alguna pasión que haga perder el buen sentido con la ira, la angustia o cualquier otra perturbación», *De professione Christiana*, 32.

40 Giulio Maspero, *Anthropology*, 41.

que la parte de la imagen de Dios, que reside en el νοῦς, entra a la anarquía de los πάθη: es en la voluntad, ante todo, que el mal se ha de introducir⁴¹.

A partir de estas consideraciones, puede parecer más clara la concepción que sobre la virtud vierte el Niseno en el *De perfectione*, teniendo en consideración que «El acento que Gregorio pone sobre la importancia de la libertad en la actividad virtuosa es suficiente para afirmar finalmente que el ser humano puede ser llamado *señor de sí* por su actividad libre»⁴². El tema con el que abre este opúsculo marca la pauta para la reflexión subsiguiente: «El interés por conocer cómo alguien puede llegar a la perfección en la vida virtuosa es coherente con la determinación de que tu vida sea irreprochable en todo (Πρέπουσα τῇ προαιρέσει σου ἢ σπουδῇ ἢ περὶ τοῦ γινῶναι πῶς ἀντις διὰ τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου τελειωθεῖν, ὥστε διὰ πάντων κατορθωθῆναι σου τῇ ζωῇ τὸ ἀμώμητον)»⁴³. La vida perfecta a la que está llamado el ser humano, sobre todo el cristiano en la acepción trazada por el *De professione Christiana*, es la vida virtuosa, toda vez que para el santo virtud «denota los hábitos morales (*moral skills*) requeridos para una progresiva participación (μετουσία) en la celeste o escatológica realidad de la vida de Dios»⁴⁴. Naturalmente, Cristo es Maestro de la vida, es decir, Él muestra cómo debe distenderse la vida humana; y san Pablo, de entre los hombres (así como lo ha sido Moisés en el Antiguo Testamento, tema del *De vita Moysis*), que ha conocido en qué consiste ser Cristo de manera ejemplar y ha obrado en consecuencia, no resulta ser un maestro menor. El cristiano verdadero

41 Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, 2a. ed., (París: Aubier, 1953), 81. El pasaje platónico que hace referencia precisamente a la ciudadela o acrópolis (ἀκρόπολις) dice: «[Los deseos] opino que terminan por apoderarse de la acrópolis del alma del joven al percibir que está vacía de conocimientos y preocupaciones rectas y de discursos verdaderos, que son los mejores centinelas y guardianes que puede haber en el espíritu de los hombres amados por los dioses», *República*, 560b (Daniélou, sin embargo, cita 560c).

42 Virtue Mateo-Seco, en el mismo Giulio Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, (Leiden, Boston: Brill, 2010), 785.

43 Gregorio de Nisa, *De perfectione*, 1.

44 Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, 4.

es aquel que se esfuerza en imitar a Cristo y a todo aquel que se ha acercado al modelo del Redentor del mundo, pues Él, como explica Boersma, es identificado con la misma virtud⁴⁵.

El cristiano ha de existir de acuerdo con una vida de luz y alejarse de una vida tenebrosa, pues son incompatibles. El drama humano es expresado con toda patencia por san Gregorio Niseno cuando, sirviéndose de la metáfora de la guerra, expone el conflicto interno que experimenta todo aquel que se entrega tanto a la luz como a las sombras:

Puesto que las tinieblas son contrarias a la luz de tal modo que no pueden mezclarse de ninguna forma ni conciliarse entre sí de ningún modo, quien pertenezca a los dos lados y no renuncie a alguno de ellos, puesto que luchan entre sí, es necesario que él mismo se encuentre dividido, ya que, metido en esta contradicción, es, al mismo tiempo, luz y tinieblas: mientras la fe le da su luz, la malicia de la vida esparce tinieblas sobre el esplendor de la razón; y puesto que no hay amistad posible entre la luz y las tinieblas, y no puede haber elemento que una a ambos contrarios, él mismo se convierte en enemigo de sí mismo al inclinarse, dividido en dos partes —a la virtud y al vicio—, y conforme es habitual en las hostilidades, se combate a sí mismo como con un ejército organizado⁴⁶.

Hay un matrimonio indisoluble entre la metáfora de la luz, que se esposa con la razón, la fe y, en definitiva, con la virtud; y entre la oscuridad, que se esposa con las pasiones (para hablar con Daniélou) y con el vicio. En otro orden, quien vive de acuerdo con la luz, con

.....

45 Cf. Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, 3.

46 Gregorio de Nisa, *De perfectione*, 16: «Ἐπειδὴ γὰρ ἀμικτος τῷ φωτὶ πρὸς τὸ σκότος καὶ ἀμεσίτευτός ἐστιν ἡ ἐναντίωσις, ὁ ἀμφοτέρων ἐχόμενος καὶ μὴ θάτερον αὐτῶν μεθίεις τῆ τῶν ἀντιστοιχοῦντων ἀλλήλοις ἐναντιότητι καὶ αὐτὸς κατ' ἀνάγκην συνδιασχίζεται καὶ φῶς κατὰ ταῦτόν καὶ σκότος ἐν τῷ συμμίκτῳ βίῳ γινόμενος, τῆς μὲν πίστεως τὸν φωτισμὸν ἐνεισίσης, τοῦ δὲ σκοτεινοῦ βίου τὴν ἐκ τοῦ λόγου λαμπρόνα κατα μελαίνοντος, ἐπει οὖν ἀμίχανός ἐστι καὶ ἀσύμβατος τῷ φωτὶ πρὸς τὸ σκότος ἢ κοινωνία, ὁ ἑκατέρου τῶν ἐναντίων περιεχόμενος αὐτὸς ἑαυτῷ πολέμος γίνεται, διχῆ μερισθεὶς πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ ἑαυτῷ πρὸς ἀντίπαλον τάζιν ἀντικαθιστάμενος».

la razón y la fe, vive de acuerdo con la virtud; quien vive de acuerdo con la oscuridad, es decir, con las pasiones, vive siguiendo la pauta del vicio. Como bien resume Mateo-Seco

La virtud no se puede dividir. Gregorio entra en detalles sumamente concretos: es absurdo luchar vigorosamente contra los placeres de la carne y al mismo tiempo dejarse llevar por la tristeza o el orgullo; esto sería lo mismo que no liberarse de la tiranía del vicio, sino simplemente cambiar al amo. Hay que actuar como un buen soldado, protegiendo todo el cuerpo y no solo una parte: es decir, es necesario practicar todas las virtudes, evitando así todas las heridas que el vicio pueda infligir⁴⁷.

Para vivir de acuerdo con la virtud y alcanzar una vida pura y divina, hay que seguir la doctrina de la μίμησις τοῦ Χριστοῦ. Si Cristo es Sabiduría y Poder, entonces, el seguidor concibe lo que es bueno honestamente y, mediante su actuar, lo pone en práctica, de manera que, al unir sabiduría y poder, se vuelve firme la vida perfecta en el imitador⁴⁸. Si Cristo es Paz, entonces, el seguidor somete a la carne mediante la ley divina (τῷ θεῷ νόμῳ), de manera que se alcance la paz dentro de uno mismo, con lo cual se conjura la guerra interior, alcanzando el carácter de pacífico, o sea, de cristiano⁴⁹. Además de Sabiduría, Poder y Paz, hay otras denominaciones que se aplican a Cristo como Alimento, Bebida y Roca, pero las que más interesan en este momento son Piedra angular e Imagen de Dios, pues resaltan el ámbito moral y la centralidad de la virtud.

Cristo es Piedra angular en el sentido de que es el principio a partir del cual se cimienta la propia vida del cristiano individual, o

47 Lucas Mateo-Seco, *Virtue*, 786. Sobre este argumento ha insistido con suficiencia: Radde-Gallwitz, Andrew, «Gregory of Nyssa on the Reciprocity of the Virtues», *The Journal of Theological Studies* 58, n.º 2 (2007): 537-552.

48 Cf. Gregorio de Nisa, *De perfectione*, 24.

49 Cf. Gregorio de Nisa, *De perfectione*, 26.

sea, el fundamento de la construcción de la alegórica torre que cada uno edifica es sólida si Cristo está colocado como Piedra angular: así, la vida resulta recta, virtuosa, si tiene como cimiento último a Cristo y hacia Él se dirige la construcción que cada uno lleva a cabo. Cristo es corona de la construcción, en definitiva, pues las virtudes se entienden como la rectitud en la fabricación de la torre; quien no efectúa una construcción honesta y recta no es coronado por el Salvador, siguiendo la conocida imagen agónica de la vida cristiana⁵⁰. Por otra parte, Cristo es Imagen de Dios en el sentido de que Él mismo, siendo Dios, para que el hombre tuviese la oportunidad de redimirse, se vuelve Hombre (y, en este sentido, Imagen de Dios); sólo así el hombre caído en desgracia, el hombre viejo, goza de la oportunidad de volver a ser como era al inicio.

Por lo tanto, si queremos llegar a ser también nosotros imagen del Dios invisible, es necesario que se manifieste en nuestra manera de vivir el modelo que nos ha sido propuesto. ¿Qué implica esto? Que viviendo en la carne, ya no vivamos más según la carne. La imagen prototípica del Dios invisible, que vino a nosotros por medio de la Virgen, fue tentada en todo según la semejanza de la naturaleza humana, sin que llegase a la experiencia del pecado⁵¹.

En una admirable síntesis del pensamiento ético del Niseno, y siguiendo la propia metáfora de Gregorio, Giulio Maspero asienta que nuestro autor:

Afirma que los cristianos son como los aprendices de un gran artista, de quien están aprendiendo el arte de pintar. Intentan imitar la obra del maestro y, si tuvieran éxito en sus intentos, los lienzos

50 Solo baste recordar, por ejemplo, el magnífico opúsculo de san Agustín intitulado *De agone christiano* que da inicio con la imagen de la búsqueda de la corona en la competencia.

51 Gregorio de Nisa, *De perfectione*, 50: «τὸ ἐν σαρκὶ ζῶντας μὴ κατὰ σάρκα ζῆν. καὶ γὰρ ἡ πρωτότοπος ἐκείνη τοῦ ἀοράτου θεοῦ εἰκὼν ἢ διὰ τῆς παρθένου ἐπιδημήσασα ἐπειράθη μὲν κατὰ πάντα καθ' ὁμοίτητα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, μόνης δὲ οὐ συμπαρεδέξατο τῆς ἁμαρτίας τὴν πείραν. Ὅς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε, οὐδὲ εὗρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ».

de todos reproducirían la belleza del modelo propuesto. Así, cada uno es el pintor de su vida (τῆς ἰδίας ἕκαστος ζωῆς ἐστι ζωράφος), en el que el libre albedrío es el corazón de la obra y las virtudes son como los colores que sirven para formar la imagen (*Perf.*, GNO VIII/1, 1, 195, 14-196,9). Por eso es necesario que los colores sean puros, para no pintar la increíble pintura del Señor como un rostro feo por la inmundicia del vicio⁵².

Así se entiende que el cristiano es imagen de la Imagen, el cuadro pintado a partir del Modelo, que es Cristo. Los colores y los trazos que ellos marcan son como las virtudes para efectuar el lienzo, el cual, en último análisis, y aun a pesar de que haya oscuridades (pues el pecado no es sino oscuridad, siguiendo esta metáfora), si la obra es un cristiano genuino, tiene más luces que sombras, y un predominio de aquellas una vez que se ha convertido de manera convencida al cristianismo y se ha asumido el Evangelio. Uno de los colores que indica nítidamente el Niseno es la «humildad» (ταπεινοφροσύνη), otro la «paciencia» (μακροθυμία), que todo espera y que no se encoleriza irracionalmente; cada parte tiene como meta conspirar (συμπνοία) con la totalidad, es decir, las partes han de buscar converger en el todo; en cambio, las pasiones precisamente tienden, en su gobierno irracional, a la separación de las distintas partes⁵³, o sea, a su disgregación. Y es que el hombre que se deja dominar por las pasiones se asemeja a las fieras (como ya destacaba, por cierto, Platón) y, por ende, termina siendo esclavo de aquellas⁵⁴, lo cual subraya que lo irracional termina por subvertir el orden de las cosas, a saber, que los miembros obedezcan a la cabeza. Por eso dice el santo en un pasaje sublime:

Para que todo el cuerpo permanezca en su estado natural es necesario que cada uno de los miembros esté unido estrechamente

.....

52 Maspero, Giulio, *Anthropology*, 42.

53 Cf. Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 56. Tesis, asimismo, de cuño platónico, y recuperada profusamente por el neoplatonismo.

54 Cf. Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 22.

con la cabeza. Si suponemos que la cabeza del ser en cuestión es la misma pureza, será necesario que sean puros los miembros que están unidos bajo una tal cabeza; si sabemos que la cabeza es la incorruptibilidad, es necesario que los miembros permanezcan incorruptibles. También las demás cualidades que se contemplan en la cabeza deben aparecer en los miembros: paz, santidad, verdad, etcétera⁵⁵.

Quien actúa bajo esta consigna, bajo la guía de la Imagen, que es Cristo, el cual, además, es Mediador, asegura su participación con Dios, pues, al perfeccionarse continuamente en la vida moral a través de su autodeterminación se vuelve digno de recibir a Dios en la resurrección de los vivos: se trata, como explica de Mateo-Seco, de un don, pues Cristo ha regalado al hombre la oportunidad de unirse a Él, lo cual se vuelve efectivo cuando el agente racional lo sigue e imita⁵⁶. Efectivamente, al ser Dios el principio de la Vida, así como de la Luz, quien se mantiene en conformidad con la virtud termina por acceder al Principio, es decir, a la Vida y Luz, que son Dios mismo. Las virtudes, en este sentido, son las que permiten al hombre vivir con justicia, armonía y paz en vistas a lograr la perfección, lo cual se traduce como coronar la vida con Cristo. Así, actuar de manera virtuosa significa perseguir la Vida, por lo que el virtuoso acrecienta su vida de manera exponencial cuando procura los pensamientos, las palabras y las acciones cualificadas de tal manera⁵⁷. El cristiano convencido en su núcleo más íntimo no abandona la senda de la virtud por motivo alguno, la cual tiene continuidad por el pensa-

55 Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 57: «καὶ τῆς κεφαλῆς ἀφορίζεται πάντα, καθ' ὧν ἂν τὴν τομὴν ἐνεργήσῃ τὰ μέλη. ἵνα τοῖνον ὅλον ἐν τῷ κατὰ φύσιν διαμένῃ τὸ σῶμα, πρὸς τὴν κεφαλὴν οἰκείως ἔχειν προσήκει καὶ τὰ καθ' ἑκάστον μέλη, οἷον εἰ καθαρότητα τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας τὴν κεφαλὴν εἶναι ὑποτιθέμεθα, καθαρὰ πάντως εἶναι δεῖ τὰ μέλη τὰ ὑπὸ τὴν τοιαύτην κεφαλὴν συντελοῦντα· εἰ ἀφθαρσίαν νοοῦμεν τὴν κεφαλὴν, ἐν ἀφθαρσίᾳ χρὴ πάντως συνεστάναι τὰ μέλη. οὕτω καὶ τὰ ἄλλα νοήματα, ὅσα ἢ κεφαλὴ νοεῖται, καὶ ἐπὶ τῶν μελῶν ἀκόλουθόν ἐστι καθαροῦσθαι, τὴν εἰρήνην, τὸν ἁγιασμόν, τὴν ἀλήθειαν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα».

56 Lucas Mateo-Seco, «Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta theologica* 33, n.º 3, (2001): 602.

57 Para san Gregorio, el primer término se encuentra en el pensamiento, pues a partir de él se concibe la palabra y, como consecuencia de esta última, la acción externa (πραξις), cf. Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 80.

miento, la palabra y la obra; antes bien, en la constancia se revela el genuino cristiano, pues se mantiene firme en la lucha venciendo a la pasión, a la tiniebla, con las armas de la razón y la fe. Esta lucha tiene carácter progresivo, en cuanto el agente se halla en ἐπέκτασις, o sea, en progreso infinito en dirección al Infinito, a Dios. Por eso pide san Gregorio, al final del *De perfectione*, de manera lapidaria: «Que nadie se duela, pues, al ver en la naturaleza esta propensión al cambio, sino que, moviéndose en todo hacia lo mejor, transformándose de *gloria en gloria*, cambie con un crecimiento cotidiano de tal forma que se haga cada día mejor y más perfecto, y nunca piense que ha llegado a la meta de la perfección. Pues la perfección consiste verdaderamente en nunca parar de crecer hacia lo mejor, y en nunca poner límite alguno a la perfección»⁵⁸. En definitiva, la virtud no posee límite, sino que progresivamente se afianza en la naturaleza humana capaz de redimirse, gracias precisamente a la obra salvífica de Cristo, hacia cuya meta ha de dirigirse el pensamiento, la palabra y las obras del cristiano genuino.

Conclusión

La concepción teológica de Dios, de acuerdo con el Niseno, consiste en afirmar la Realidad divina como infinita. Esta concepción permite visualizar que el progreso del hombre, por el hecho de ser criatura, no es nunca definitivo, en el sentido de que el ser humano nunca podrá ser Dios, pues no es esencialmente infinito y, por ende, su perfección no puede alcanzar tal caracterización: el hombre no puede ser, en definitiva, Bien infinito. Sin embargo, esta condición no obsta para llegar a ser «como» Dios, por lo cual el progreso infinito, ἐπέκτασις, tiene un sello anagógico, de elevación vertical a las rea-

58 Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 89: «μή τοίνυν λυπέσθω ὁ βλέπων ἐν τῇ φύσει τὸ πρὸς τὴν μεταβολὴν ἐπιτήδειον, ἀλλὰ πρὸς τὸ κρείττον διὰ παντὸς ἀλλοιούμενος καὶ ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενος οὕτω τρεπέσθω, διὰ τῆς καθ' ἡμέραν ἀδείσεως πάντοτε κρείττων γινόμενος καὶ ἀεὶ τελειούμενος καὶ μηδέποτε πρὸς τὸ πέρας φθάνων τῆς τελειότητος. αὐτὴ γάρ ἐστιν <ή> ὡς ἀληθῶς τελειότης τὸ μηδέποτε σῆναι πρὸς τὸ κρείττον ἀξανάμενον μηδέ τι πέρατι περιορίσαι τὴν τελειότητα».

lidades celestes e imperecederas de las que ya habla el platonismo: por supuesto que la Realidad infinita o Dios es el vértice al que se dirige toda criatura, y máxime la criatura inteligente. Ahora bien, la vida humana está caracterizada por la lucha constante signada por la elección entre la virtud y el vicio, entre la elevación celeste o la precipitación terrenal. De ahí que, siendo Dios el Bien infinito, la vida humana que busca la perfección estriba, para san Gregorio de Nisa, en imitar a Cristo, pues, en su sentido teológico más profundo, como sucede a san Pablo, el cristiano es quien vive, de manera unilateral, eligiendo como cimiento y corona de la propia vida a Dios. Las virtudes representan la consistencia de la vida propia, su unidad, su amalgama, a diferencia del vicio que pretende la disgregación y, por ende, la destrucción del hombre. Puesto que la vida humana está en incesante mutación, como todo lo creado, se requiere del sostén de la virtud para mantener la suficiente cohesión de la existencia, de manera que progresiva e infinitamente se dirija hacia la perfección y fin último, a saber, lo Real infinito. Es preciso vivir de acuerdo con la virtud ya desde la carne para acostumbrarse a no requerir de las cosas del mundo material después de la muerte⁵⁹. De esta manera, nos parece, san Gregorio Niseno continúa y acrecienta la concepción que sobre la virtud moral habían encauzado, como reflexión filosófica, los griegos, ahora uniéndola al misterio salvífico de Dios.

Bibliografía

Boersma, Hans. *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Analogical Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Buganza, Jacob. *Metafísica y ética en el platonismo medio*. Universidad Veracruzana: Xalapa 2023.

Cherniss, Harold. *The Platonism of Gregory of Nyssa*. Nueva York: Burt Franklin, 1971.

.....
59 Harold Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa* (Nueva York: Burt Franklin, 1971), 56.

- Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. París: Aubier, 1953.
- Drecoll, Volker H. *Agennesia*. En Mateo-Seco, Lucas y Maspero, Giulio (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden y Boston: Brill, 2010.
- Fernández, Milagros. *Análisis teológico del Contra Eunomio I de san Gregorio de Nisa*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1998.
- Gregorio de Nisa. *Contre Eunome I (147-691)* (edición de Raymond Winling). París: Cerf, 2010.
- Gregorio de Nisa. *Contra Eunomium II* (edición de Lenka Karfíková, Scot Douglass y Johannes Zachhuber, basada en la de W. Jaeger). Leiden, Boston: Brill, 2007.
- Gregorio de Nisa. *Opera ascetica* (W. Jaeger, J. Cavarnos – V. W. Callahan). Leiden: Brill, 1952.
- Gregorio de Nisa. *Sobre la vocación cristiana* (Introducción y traducción de Lucas F. Mateo-Seco). Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- Gregorio de Nisa. *De opificio hominis*. En PG, t. 45, París: coll, 1863.
- Maspero, Giulio. *Anthropology*. En el mismo y Mateo-Seco, Lucas (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden, Boston: Brill, 2010.
- Mateo-Seco, Lucas. «Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa». *Scripta theologica* 33, n.º 3 (2001): 601-622.
- Mateo-Seco, Lucas. «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa». *Scripta theologica* 35, n.º 1 (2003): 89-112.
- Mateo-Seco, Lucas. *Virtue*. En el mismo y Maspero, Giulio (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden, Boston: Brill, 2010.
- Mondin, Battista. *Storia della metafisica*. t. II, Boloña: ESD, 1998.

- Mondolfo, Rodolfo. *Il neoplatonismo*, «Il pensiero neoplatonico». Florencia: La Nuova Italia, 1963.
- Moreschini, Claudio. *I Padri Cappadoci*. Roma: Città Nuova, 2008.
- Peroli, Enrico. *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*. Milán: Vita e Pensiero, 1993.
- Petcu, Liviu. «The Doctrine of Epektasis. One of the Major Contributions of Saint Gregory of Nyssa to the History of Thinking». *Revista Portuguesa de filosofia* 73, n.º 2 (2017): 771-782.
- Platón. *República* (traducción de Conrado Eggers). Madrid: Gredos, 2000.
- Plotino. *Enéadas*, traducción de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2015.
- Radde-Gallwitz, Andrew. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Radde-Gallwitz, Andrew. «Gregory of Nyssa on the Reciprocity of the Virtues». *The Journal of Theological Studies* 58, n.º 2 (2007): 537-552.
- Torres, Eduardo. *Areté: La nobleza de vida. Interpretación teológica de la Vida de Moisés de san Gregorio de Nisa*. Roma: Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2012.

Enviado: 10 de Agosto de 2022.

Aceptado: 13 de mayo de 2023.

