

LOS OBSTACULOS PARA LA LIBERTAD SEGUN LA DOCTRINA DE GREGORIO DE NYSSA

MARÍA CLARA MOSTO *

La libertad se presenta en Gregorio de Nyssa como el fundamento de todo su sistema: Dios, hombre y mundo se comprenden a partir y por medio de ella.

La libertad es atributo esencial de la semejanza con Dios; sin ella no se puede hablar, de ningún modo, de hombre a imagen de Dios. Entendida como *autonomía* es el carácter distintivo de la naturaleza intelectual y se manifiesta como el sentido mismo de la imagen y por tanto como la suprema perfección: “es por su libertad (*autexousion*) que el hombre es igual a Dios (*isótheon*)” (*De mortuis*, P.G. 46, 524 a). Es esta dignidad real (*basilikè axía*) la que permite la asimilación del hombre a Dios¹. Esta *basileía* la manifiesta el alma espontáneamente, por su autonomía y por su independencia (*íðion dè basileías esti tò autokratés te kaì adéspton*) (*De hominis opificio*, P.G. 44, 136 b-c).

Para Gregorio el hombre se define esencialmente como un “ser libre”: “Ser libres es la identidad con la propia naturaleza”, sostiene en el *Dialogus de anima et resurrectione* (P.G. 46, 101 d). Esta afirmación la encontraremos desde su primera obra, el *De virginitate*: allí se nos dice que el hombre, en tanto imagen y semejanza de Dios (*eikón kaì homoiosis theoù*), posee “la soberana libertad de elección (*tò autexousion tés proairéseos*)” (XII, 2, 13)².

Si bien Gregorio sostiene que el hombre sólo es verdaderamente libre cuando es el dueño y la causa de sus actos, es decir, cuando

* Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Centro de Estudios de Filosofía Medieval (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires).

¹ No debemos olvidar que la filosofía, en la perspectiva del nysseno, se presenta como un camino para aproximarnos a la unión con Dios. Cf. G. B. Ladner, *The Philosophical anthropology of St. Gregory of Nyssa*, *Dumbarton Oak Papers*, XII (Harvard, 1958), p. 58.

² Citamos capítulo, párrafo y línea de acuerdo con la edición de M. Aubineau, *Traité de la Virginité: Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*. Coll. “Sources chrétiennes”, n. 119, du Cerf, Paris, 1966.

posee plena capacidad de autodeterminación³, existen, sin embargo, una serie de obstáculos que le impiden elegir libremente y “poder alcanzar al objeto verdaderamente deseable (*tó óntos epithymetón*), para el cual, el autor de nuestra naturaleza nos ha hecho capaces” (*De virg.*, Pref. 1, 23-24).

Podría sorprendernos esta afirmación, dado que Gregorio define a la *proairesis* como “algo exento de servidumbre y autónomo (*adoúloton tí kai autexousion*), fundado sobre la libertad de nuestra razón (*en té eleutheria tés dianoías keímenon*)” (*Oratio catechetica*, XXX, 4)⁴.

Ahora bien, la semejanza con Dios exige que el hombre se halle “libre de toda necesidad” (*tó eleútheron anánkes*) (*De hom. op.*, 184 b); que “no esté sometido a ninguna necesidad exterior” (*oudemíai tini tón éxothern anánkei dedoulómenos*) (*De virg.*, XII, 2, 14-15), ni a “ninguna necesidad interior” (*ibid.*, IV, 3, 13).

La libertad se presenta, por lo tanto, como independencia de toda coacción (*adéspotos, adoúlotos, autokralós*) y observa Gregorio que “si alguna necesidad dirigiera la vida humana, la imagen, sobre este punto, sería engañosa, dado que se encontraría alterada por un elemento diferente del modelo” (*Or. cat.*, V, 10).

Analizaremos, en consecuencia, los obstáculos a los que se refiere Gregorio y el modo de solución de esta contradicción, que, como veremos, se mostrará más aparente que real. Tales obstáculos pueden ser clasificados en dos grandes grupos: internos y externos. Comenzaremos por este último grupo que se reduce, en última instancia, a un solo obstáculo, y que podemos definir como aquel que no proviene directamente de la voluntad del hombre.

Este obstáculo (*empódion*) exterior al hombre es la acción proveniente del ángel caído —al que Gregorio denomina con los nombres de “Enemigo de nuestra vida” y “Adversario”—, que interponiéndose como una pantalla, impide al hombre ver la luz, sumergiéndolo en la oscuridad: “Por el ataque del Enemigo el hombre soporta el vicio... y vive en la oscuridad por su engaño” (*De an. et resurr.*, 120 d).

Desde el *De virginitate* Gregorio expresa que en el origen del pecado del hombre se encuentra la acción de los ángeles malos. Adán y Eva —nos dice— fueron víctimas de un engaño (*apáte*), producido por “el mal consejero” (XII, 2, 18; XIII, 1, 19). Y en su última obra, la *Vita Moysis*, expresa que el Adversario fue, no sólo la causa de nuestra falta original (PG. 44, II, 213), sino también el inspirador de todas las faltas actuales (II, 56-60)⁵. Pero donde hallamos, en el

³ Cf. *De hom. op.*, 184 b; *De an. et resurr.*, 101 c.

⁴ Seguimos para esta obra el texto de la edición crítica de Louis Méridier. *Discours catéchétique: Texte grec, traduction française, introduction et index*. Paris, 1908.

⁵ Utilizo para esta obra la edición crítica de Jean Daniélou, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu: Introduction, traduction. Deuxième édition revue et augmentée du texte critique. “Sources chrétiennes”, n. 1 bis*, Ed. du Cerf, Paris, 1955.

decir de Gregorio, una amplia exposición de la "genealogía" del mal, es en *Oratio catechetica*. En ella Gregorio expresa que cuando Dios creó al hombre en el cosmos, el ángel —"encargado de mantener y gobernar el lugar terrestre"⁶— cayó en "la pasión de la envidia" (*tò páthos tou phthónou*), pues no pudo soportar la grandeza conferida por el creador a la humanidad, humanidad "salida de una naturaleza que le era inferior" (VI, 5-6). En efecto, el hombre fue creado para ser el rey (*basileús*) de la creación (*De hom. op.*, 132 c-d). "El poder que recibió de un beneficio de Dios, confería al hombre una jerarquía elevada, dado que había sido encargado de reinar (*basileúein*) sobre la tierra y sobre todo lo que ella encierra; le confería la belleza exterior (*kalòs de tò eidos*) . . . , la ausencia de pasiones (*apátheia*) . . . , una entera libertad de lenguaje (*parrhesia*) . . . , tantas cualidades que encendieron en el Enemigo la pasión de la Envidia" (*Or. cat.*, VI, 10) ⁷. He aquí entonces la razón por la cual, "aquél que había sido encargado de gobernar la tierra encuentra extraño e intolerable que de la naturaleza colocada bajo su dependencia, surja y se manifieste una sustancia hecha a imagen de la dignidad soberana" (*ibid.*, VI, 5). Gregorio atribuye en *Discurso Catequético*, explícitamente, la caída del hombre a la envidia del ángel —"instigador e inventor del vicio"—, que buscó por todos los medios que el hombre errara en su elección. "De este modo, el Enemigo por un engaño, mezclando el vicio a la voluntad (*proairesis*) del hombre, disminuyó de algún modo y oscureció el beneficio divino" (*Or. cat.*, VI, 11; cf. XXI, 5).

Gregorio nos presenta pues al vicio, en el nivel del hombre, como la consecuencia de un engaño. El ángel celoso tentó al hombre, induciéndolo a adherirse al placer sensible, que posee una apariencia de bien, pero que no lo es realmente ⁸. Este tema lo hallamos desarrollado en el *De hominis opificio*. Allí se nos dice que el mal "no se presenta jamás en su desnudez, tal como realmente es. El vicio no tendría eficacia si no se coloreara de alguna belleza que excitara el deseo en aquél que se deja engañar" (*De hom. op.*, 200 a). Por ello es que el Adversario, para tentar al hombre, no le presenta el mal tal como

⁶ El habitat propio de los ángeles es el *kósmos noetós*, creado antes que nuestro cosmos (*Or. cat.*, VI, 5). "La naturaleza angélica incorpórea (*asómatos*), que es la de los seres invisibles, habita en las regiones hipercósmicas (*hyperkosmíois*) e hipercelestes (*hyperouraníois*), porque este habitat tiene afinidad con su naturaleza" (*De infantibus praemature abreptis*, P. G. 46, 173 a). Mientras que el habitat propio del hombre es el *kósmos aisthetos* (*Or. cat.*, VI, 2-4), es decir, este mundo visible.

⁷ En el *De hominis opificio* Gregorio nos presenta al hombre como el único ser que posee el privilegio de ser capaz de un doble gozo: "de Dios por su naturaleza divina, y de los bienes terrestres por la sensación" (133 b). Anteriormente encontramos ya en el *Quod deterius* (82) de Filón de Alejandría la idea de que el hombre participa a la vez de la naturaleza de los animales y de la naturaleza divina.

⁸ "Pues el bien tiene dos formas: una, verdadera y natural, la otra, diferente de ésta y coloreada de una apariencia de bien" (*Or. cat.*, XXI, 4).

es por naturaleza, pues "el hombre no sería engañado por el mal si éste brillara ante sus ojos, sino que el Demonio, haciendo brillar la gracia exterior de las apariencias, y como un charlatán, encanta nuestro gusto con algún placer de los sentidos" (*ibid.*, 200 c). En este plano, el obstáculo que impide al hombre elegir libremente es el placer (*hedoné*) y las pasiones (*páthe*), pero este mal, como señala Jean Daniélou, aparece en cierto modo en un segundo tiempo, pues: "il existe déjà auparavant une réalité du mal... Cet ange et ceux qui l'ont accompagné dans sa chute constituent dès lors une sorte de réalité objective du mal. C'est même elle seule qui est proprement le mal. Car les plaisirs et les *páthe* ne sont pas mauvais en eux-mêmes. Ils ont été créés par Dieu. Ils sont seulement l'occasion à propos de laquelle la liberté de l'homme a à s'exercer"⁹. O sea que para Gregorio el vicio no es el mal, pues existe, con anterioridad al vicio del hombre, una realidad objetiva.

Aquí comienzan a surgir varios aspectos importantes del problema. Uno de ellos es que en Gregorio, a diferencia tanto de la tesis platónica como de la plotiniana, no es la materia la causa del mal, dado que ésta proviene de Dios y por lo tanto es enteramente buena¹⁰. Nuestro autor afirmará, como lo veremos inmediatamente, que el mal reside sólo en la voluntad; oponiéndose de este modo a la doctrina maniquea, que tiende a negar a Dios la creación del hombre, para hacer de él la creatura de un Dios malo: "Y que nadie pregunte si Dios preveía esta desgracia que la humanidad debía atraer sobre sí por su *aboulía*, cuando se determinó a crear al hombre, para el cual hubiera sido quizá más ventajoso no existir que existir presa de los males. En efecto, esto es lo que hacen valer para fundamentar su error aquellos que se han dejado seducir por engaño en las doctrinas maniqueas, cuando se apoyan allí para declarar que el creador de la naturaleza humana era malo. Si en efecto Dios no ignora nada de lo que existe, y si el hombre se encuentra hundido en los males, se vuelve imposible mantener intacta la doctrina de la bondad de Dios, pues hubiera dado la existencia al hombre con el fin de que viviera en medio de los males. Pues si la actividad en el bien caracteriza a una naturaleza buena, esta vida miserable y mortal no podría, dice el maniqueo, ser considerada la obra del bien, sino que es necesario atribuir una vida de este género a una causa distinta, naturalmente dirigida al mal" (*Or. cat.*, VII, 1)¹¹.

⁹ J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, 1970, p. 147.

¹⁰ En el capítulo XII del *De hominis opificio*, a través de la imagen del espejo surge con toda claridad como para Gregorio el mal no es la materia sino el desorden espiritual, el apartarse de Dios.

¹¹ Comenta al respecto J. Gaith que "le caractère spécifique du manichéisme est la tendance à dénier à Dieu la création de l'homme, pour faire de celui-ci la créature d'un dieu essentiellement mauvais... Il s'ensuit que la vision manichéenne est un dualisme irréductible plus destructeur de la liberté divine que le

Mas tampoco la condición humana es la consecuencia de una caída, como ocurría en Orígenes (*De Principiis*, III, 6, 1)¹². Gregorio expresa en el tratado *De mortuis* que “no es el cuerpo el que engendra la semilla del mal, sino la voluntad” (528 b): decir otra cosa sería injuriar al Creador (*De an. et resurr.*, 61 a).

El mundo malo de los ángeles es la única causa del mal, pero en los ángeles malos el mal reside sólo en la voluntad que se rehúsa al bien: “El mal, situado fuera de la voluntad (*évo proairéseos*) y considerado como poseyendo una sustancia propia (*kat’idían hypóstasin*) no existe en la naturaleza de los ángeles” (*De virg.*, XII, 2, 41-43). Y en última instancia la primera aparición del mal se explica porque Satán es un ser creado, y por lo tanto su libertad es mutable (*treptós*). Gregorio es entonces absolutamente coherente con su fecundo planteo acerca de la libertad de la creatura.

Si bien el hombre es a imagen de Dios por su libertad y ésta constituye el atributo por excelencia que nos emparenta con el Creador, es la del hombre —nos aclara— una libertad *creada* y por lo tanto sujeta al cambio (*tropé*). En un razonamiento que encontramos ya en Orígenes¹³, Gregorio establece que sólo el Increado (*áktiston*) es inmutable (*átrep-ton*) y el único que posee una perfecta identidad consigo mismo (*aeì hosautós ék-hon*)¹⁴, mientras que todo lo creado está sujeto al cambio. El cambio —*tropé*, *alloíosis*, *kínesis*, *metabolé*— es el carácter mismo que distingue al hombre de Dios: esto explica por qué este carácter subsiste eternamente para Gregorio¹⁵, y aun la bienaventuranza será una *epektasis*, un continuo cambio, hacia un bien cada vez mayor, de perfección en perfección.

Y es precisamente porque la libertad del hombre es creada y por

dualisme grec lui-même, puisqu’il oppose à cette liberté non seulement une matière résistante, mais une liberté foncièrement mauvaise, dont l’essence est de limiter et de détruire la liberté du Dieu bon” (*La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Vrin, Paris, 1953, p. 26).

¹² Cf. *De anima et resurrectione* (120 c-121 a), donde Gregorio polemiza concretamente contra platónicos y origenistas, que ven —como dijimos— en la condición humana la consecuencia de una caída.

¹³ *De Principiis*, II, 9, 2: “Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario convertibiles (= *treptói*) et mutabiles (= *alloiotoi*) subsisterunt...”.

¹⁴ El carácter inmutable (*tò átrep-ton*) de la naturaleza divina se encuentra ya en Platón (*Rep.*, 381 b-c), como asimismo la identidad perfecta consigo mismo (*hosautós ék-hon*) de la divinidad (*Fed.*, 78 d). Cf. también Filón de Alejandría, *De Cherubim*, 6.

¹⁵ Cf. *De hom. op.*, 184 c-d; *Or. cat.*, XXI, 1-3; *De virg.*, XI, 5, 16-20; *Vit. Moys.*, II, 2; II, 24-25. La diferencia esencial entre Dios y el hombre consiste en el sustrato, en el *hypolcáimenon*, debido al modo de subsistencia propio del Ser (*ho óntóos ón*) y los seres (*tà ónta*); mientras la naturaleza divina permanece en su ser, la creada ha venido a ser por un cambio (la creación) y sigue cambiante. Cf. *De hom. op.*, 184 d.

ende sujeta al cambio que es capaz de elegir el mal¹⁶. Pero no sólo el hombre, sino todos los seres, en tanto que creados, están sometidos al cambio, por lo tanto también el ángel es mutable (*treptós*) y, en consecuencia, pasible de pecabilidad. Es lo que encontramos expuesto en *Oratio catechetica*: “La naturaleza increada no admite el movimiento (*kinesis*) según la mutabilidad (*metabolé*), el cambio (*tropé*) o la alteración (*alloiosis*); por el contrario, todo lo que existe por efecto de la creación tiene afinidad (*syngenós*) con el cambio (*alloiosis*), puesto que la sustancia (*hypostasis*) misma de la creatura ha comenzado por el cambio: lo que no era ha pasado a la existencia gracias al poder divino”. Y agrega que “es necesario colocar también en la creación la potencia de la que ya hemos hablado (el ángel), que elige lo que le parece bueno por un movimiento de su voluntad libre (*autexousioi kinémamati to dokoún airouméne*): cuando aquella cerró los ojos al bien y conoció la envidia, a la manera del hombre que, al bajar sus párpados ve la oscuridad, le sucedió también a él concebir lo contrario del bien, por no haber querido volver su pensamiento hacia el bien. Y he allí la Envidia (*phthónos*)” (VI, 7).

El mismo razonamiento le sirve para explicar el pecado original: “Puesto que sólo es inalterable (*analloioton*) por naturaleza aquel que no debe su origen (*génesis*) a una creación, y puesto que todo lo que existe fuera de la naturaleza increada ha venido a la existencia a partir del no-ser por un cambio (*tropé*), vive por el contrario en la alteración (*alloiósisis*)... El hombre entraba en esta última categoría, él, a quien el carácter cambiante (*treptón*) de su naturaleza había desviado hacia la pendiente del estado opuesto” (*Or. cat.*, VIII, 18-19).

O sea que tanto en el nivel del ángel como en el del hombre no existe otro mal que el rechazo voluntario del bien. Parafraseando a Roger Leys podemos decir que se trata exclusivamente de un “pecado del espíritu”, y si encontramos, en un segundo momento, un “pecado de los sentidos”, debemos subrayar, una vez más, que jamás condena al cuerpo pues, como observa el citado autor, “en réalité le corps apparaît comme l'instrument dont joue la liberté, comme une matière de vertu ou de vice selon la direction dans laquelle elle se déterminera”¹⁷.

Esto significa que si bien el hombre fue extraviado por un engaño,

¹⁶ Como lo ha señalado muy bien J. Daniélou: “Ce lien nécessaire entre la condition de créature et la mutabilité, qui permet de distinguer radicalement l'incréé et le créé, est aussi ce qui permet de fonder la possibilité du mal. L'être incréé, étant immuable, ne peut être sujet au mal... Au contraire, l'être créé, parce qu'il ne possède pas l'existence par essence, ne possède pas non plus le bien par essence. Et dès lors la possibilité de perdre le bien lui est congénitale. La liberté créée implique une instabilité foncière qui l'empêche d'être jamais immobile et qui fait du changement la loi même de son être. Or le changement ici est essentiellement l'aptitude à choisir entre le bien et le mal” (“Le problème du changement chez Grégoire de Nysse”, *Arch. de Phil.*, 29 (1966), p. 328).

¹⁷ R. Leys, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Louvain, 1951, p. 74.

especifica Gregorio en el *De Virginitate* que “lo atrajo voluntariamente (*autòs ethelontés*), convirtiéndose él mismo en inventor (*heurétés*) del mal, y de ningún modo descubridor (*heurón*) de un mal creado por Dios” (XII, 2, 17-20). A continuación de este texto Gregorio da dos ejemplos para demostrar que la responsabilidad cae sólo en el hombre. Uno es la imagen del ojo que se cierra (*epimyseós*) voluntariamente (*hekôn*) a la luz¹⁸; otro es el del arquitecto que, construyendo una casa sin ninguna ventana, vive en las tinieblas (*skótos*) por haber excluido voluntariamente la entrada a la luz (*ibid.*, XII, 2, 23-25). Y añade Gregorio que si el hombre se dejó engañar, fue porque no usó como debía su poder de discernimiento (*diakrísis*)¹⁹. El hombre “se vendió voluntariamente (*hekousiós*) a Satán” (*Or. cat.*, XII, 2).

Podemos concluir de este modo que el mal, para el nysseno, no posee ninguna realidad ontológica, no existe más que en y por la elección de una voluntad libre: “Ningún origen del mal posee su principio en la voluntad de Dios... sino que el mal nace (*emphyetai*) adentro (*éndothen*), se forma por efecto de nuestra voluntad (*proairesis*) toda vez que el alma se aleja (*analcôresis*) del bien” (*Or. cat.*, V, 11).

El mal es extraño a la realidad del ser²⁰: “En efecto, ningún mal existe (*keítai*) fuera de la voluntad (*éxo proairéseos*); es la ausencia del bien que le da su nombre” (*Or. cat.*, VII, 3). Pues como se observa en el diálogo *De anima et resurrectione*, “el mal, aunque parezca paradójico, tiene su ser en lo que no es (*en tō mē einai*). Pues el mal no tiene otro origen que la privación (*stéresis*)²¹ de lo que es, mientras que la naturaleza del bien es lo que existe propiamente (*kyriós*). Por lo tanto lo que no está en el ser, está absolutamente en lo que no existe (*en tō mē einai*)” (*De an. et resurr.*, 93 b); “fuera de la voluntad (*éxo tēs proairéseos*) carece de todo receptáculo” (*ibid.*, 101 c).

¹⁸ Igual imagen hallamos en *Oratio catechetica*, VI, 7 y en *De anima et resurrectione*, 120 c-121 a.

¹⁹ Cf. *De hom. op.*, 177 a; 197 c; *De Virg.*, XII, 4, 7. Como bien hace notar Mariette Canévet (“Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse”, *Rech. Sc. Rel.*, 56 [1968], p. 90, n. 3) “l’homme s’est trouvé à l’origine en présence d’un appât. Mais le mal proprement dit n’eût d’existence réelle que lors que l’homme eût librement choisi de mordre à l’hameçon”.

²⁰ No debemos olvidar la base ontológica sobre la que descansa la ética del nysseno: Dios es el único ser “que posee la existencia por naturaleza” (*ho tē heautou physei to einai ekhei*), y la creatura podrá subsistir por “la participación” (*metousia*) en “lo que es verdaderamente el Ser” (*hōs alethōs tō on*). Esto es, subsiste en tanto “suspendida” del ser trascendente y Creador del universo (*Vit. Moys.*, II, 23-24).

²¹ En *Or. cat.*, subraya Gregorio que “la posesión (*héxis*) precede a la privación (*stéresis*)” (VI, 6), igualmente en *De an. et resurr.* afirma la anterioridad de la *héxis* sobre la *stéresis* (128 b). Si bien la oposición entre estos conceptos proviene de Aristóteles, Gregorio depende aquí, como observa J. Daniélou (*L’être et le temps*, p. 138) de los estoicos, que transformaron el concepto aristotélico de *héxis*, hábito adquirido, en “la naturaleza misma de la cosa, su ser propio, el principio de su actividad”. Cf. SVF, II, 178; Pohlenz, *Die Stoa*, II, 47.

Para Gregorio el mal posee en consecuencia un carácter puramente negativo: existe sólo *por la libertad*, en tanto ésta no se ejerce²². Tiene su fuente en la voluntad²³ que se cierra a lo Bello como el ojo a la luz, impidiendo así la actividad propia del alma, que es la visión de la luz, como la del ojo es ver. Su realidad es exclusivamente moral.

Hemos llegado entonces a la solución de este primer obstáculo: el pecador puede a la vez ser “engañado” y llevar la responsabilidad de su acto. La tesis nyssena se mantiene en todo su vigor: “Es por su libertad (*autexousion*) que el hombre es deiforme (*theoeidés*), pues la independencia y la autonomía son lo propio de la beatitud divina (*to gar autokratés kai adéspton idion esti tés theías makariótes*)” (*De mortuis*, 524 a).

* * *

Nos toca ahora analizar los obstáculos internos que traban el normal ejercicio de la libertad humana.

El más importante proviene del primado cronológico de la sensibilidad sobre la razón y está estrechamente relacionado con la concepción evolucionista de Gregorio. En el *De hominis opificio* nos dice que la naturaleza, como si siguiera un camino, y como por grados, se eleva hacia la perfección (145 b). Por medio de un encadenamiento necesario (*anankia tis tés táxeós akolouthía*), “la naturaleza asciende por pasos (*diá bathmôn*)... de lo inferior a lo más perfecto” (*ib.*, 148 b). De este modo nos explica Gregorio que primero aparece la planta, luego florece la vida sensitiva y finalmente, como producto último y término de la evolución surge el hombre: “La perfección de la vida corporal se encuentra en la naturaleza racional (*logiké*), vale decir, la naturaleza humana (*anthropíne*): ella se nutre, tiene sentidos, participa (*metékhousa*) de la razón (*lógos*) y se gobierna por el espíritu” (*ibid.*, 145 a; cf. *De an. et resurr.*, 57 c; 60 c-d)²⁴. Nos quiere mostrar con este desarrollo la mayor perfección y la *basileía* del hombre, creado “para ser a la vez el contemplador y el señor de las maravillas de este universo” (*De hom. op.*, 133 a)²⁵.

²² Gregorio se sirve del término *aboulía*, para expresar esta ausencia de elección real, la inercia de la voluntad (*akinesia proairéseos*). La responsabilidad de los males que hoy sufrimos “no recaen sobre Dios sino sobre nuestra *aboulía*, que eligió lo peor en lugar de lo mejor” (*to kheiron anti tou kreittonos*) (*Or. cat.*, V, 12; cf. VI, 1; VIII, 19; *De an. et resurr.*, 81 c).

²³ Hemos visto a Gregorio expresar la actividad voluntaria, la libre decisión, la elección mediante las palabras: *hékton*, *hekousios*, *proairesis*, *airéomai*, *ethelontés*, *autexousios*, etc.

²⁴ Hay una gradación y un orden que hace preceder los vegetales a los animales, y éstos al hombre: “No hay sensación sin materia, ni facultad intelectual (*dynamis noerá*) sin actividad sensitiva (*aisthéseos enérgeia*)” (*De hom. op.*, 176 a).

²⁵ Gregorio depende en este aspecto directamente de Filón de Alejandría, *De opificio mundi*, 77-78. Cf. J. Daniélou, *Philon et Gr. de Nysse*, “Philon d’Alexandrie” (*Colloque nat. du CNRS, Lyon, 1966*), 333-346, Paris, 1967.

Pero en una perspectiva más abarcadora, integra nuestra vida en la de la creación. "Hay en Gregorio —expresa M. M. Bergadá— una notable intuición... del principio hoy admitido en biología de que la ontogénesis, o sea el desarrollo del individuo, repite las etapas de la filogénesis, o sea el camino recorrido hasta llegar a la perfección de esa especie"²⁶. En efecto, relaciona nuestro origen con las leyes de la naturaleza... Así nos dirá que la razón, al modo de la semilla que no se levanta de golpe, no se manifiesta en el hombre desde el comienzo sino que desarrolla sus actividades naturales lentamente. Así es como leemos en el capítulo XXIX del *De hominis opificio* que "en el grano de trigo o en cualquier otra semilla, ya están contenidas en potencia (*dynamis*) todas las características de la espiga, con su vaina, su paja, su grano; en el orden seguido por la naturaleza, ninguno de estos elementos existe o viene antes que la semilla, sino que, conforme a una sucesión natural, la fuerza interior de la semilla se manifiesta poco a poco... De la misma manera, pensamos, la simiente humana contiene difusa en sí la potencia de la naturaleza. Esta se desarrolla y manifiesta según el orden fijado, hasta su acabamiento..., regularmente progresa por sí misma hacia su estado de perfección (*heautên eis tó téleion di'akolouthias proágousan*)" (236 a-b). Más adelante nos aclara cuáles son las etapas que para ello recorre: "Así como el cuerpo pasa progresivamente de la pequeñez a su perfección, así la actividad del alma se desarrolla y crece en conexión con el cuerpo. En el momento de la primera formación, como en una raíz oculta en la tierra, sólo aparece la fuerza de crecimiento y de nutrición... Luego... florece la vida sensitiva. Por último, cuando el cuerpo llega a su madurez y alcanza la talla que le es propia, comienza a brillar como un fruto la facultad de la razón; pero esto no se hace de golpe..." (*De hom. op.*, 237 c)²⁷.

Así como la espiga comienza por la semilla, el cuerpo comienza por el embrión: en el orden moral significa que el hombre no despierta a la espiritualidad más que poco a poco²⁸. Aquí es necesario destacar que la libertad no aparece más que con el espíritu, y, como acabamos de mostrar, no se desarrolla en el individuo más que con el desarrollo del espíritu²⁹.

La sensibilidad se manifiesta entonces antes que el ejercicio de la razón; el espíritu está sumergido desde el comienzo en la sensibilidad. Así aparecen en el niño, antes del despertar de la razón, los placeres de los sentidos, constituyendo como una pantalla, un verdadero

²⁶ M. M. Bergadá, "El puesto del hombre en el cosmos en el *De hominis opificio* de Gr. de Nyssa", Rev. de Fil. *Eidos*, nº 2 (1970), pp. 55-56.

²⁷ Imágenes similares se encuentran en *De an. et resurr.*, 125 c-128 a.

²⁸ Cf. J. Laplace, *Introduction* (p. 37) a Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, Coll. "Sources chrétiennes", n. 6, Paris, 1944.

²⁹ La libertad se presenta como una propiedad inherente al espíritu: "La naturaleza racional y pensante (*he logiké kai noerá physis*), si deja de lado la libertad, pierde al mismo tiempo el privilegio del pensamiento" (*Or. cat.*, XXX, 1).

obstáculo, que impiden al alma la visión de las cosas divinas. O sea que el hombre cae en el mal porque la razón, nacida con la sensibilidad y la imaginación, pero más lenta en su desarrollo, está dominada por ellas y se acostumbra a obedecerlas, juzgando bello o vil lo que ellas adoptan o rechazan³⁰. La inteligencia sufrirá las consecuencias de esto durante toda su actividad. En el *De virginitate* Gregorio compara la inteligencia humana (*ho noûs ho anthrópinos*) con el agua de una pequeña fuente que, dividida en varios canales, se pierde y cesa de correr; de igual modo el espíritu, dividido y dispersado por los sentidos, pierde toda fuerza para encaminarse hacia el verdadero bien (*epí tò óntós agathón*)” (VI, 2, 1-17).

La inteligencia (*noûs*), cautiva de la sensibilidad y la imaginación, se pone a su servicio y abdica de sus derechos propios en favor de ellas (*De virg.*, XI, 2, 9-15): se equivoca de camino porque confía en guías que “la inducen al error (*diapseúsis*) en su deseo del verdadero bien” (*Or. cat.*, XXI, 5).

La sobrevaloración de los bienes sensibles, en detrimento de los verdaderos bienes, se debe entonces al primado cronológico de la sensibilidad, que aparece antes que el ejercicio de la razón³¹. Por ello es que resulta un error de apreciación (*oíesis*) casi inevitable: “Todo lo que es bello a los ojos de la sensibilidad, parece tal por un error de apreciación” (*In Ecclesiastem homiliae*, Hom. VIII, P.G. 44, 737 b).

La inteligencia se dirige hacia los bienes materiales como consecuencia de un “preconcepto” (*prolepsis*)³² ocasionado por la falta de educación (*apaídeutos*) (*De virg.*, V, 5, 10): “las opiniones preconcebidas” (*prolepseis*) “se dirigen hacia lo que no es (*tó mè ón*)” (*Or. cat.*, XXI, 5); la pasión (*páthos*) “domina al alma sin formación (*apaídeutos*)” (*De virg.*, XVII, 2, 5-6).

A causa de la sensibilidad el hombre “juzga al bien según el gusto y la vista” (*De virg.*, XII, 4, 7). Pero el hombre se equivoca cuando usa como criterio en el discernimiento (*krísis*) del bien al placer y a los sentidos³³: “el error interviene en la inteligencia de lo Bello cuando los sentidos (*aísthesis*) sirven de criterio (*diákrisis*)” (*De virg.*, XI, 2, 7-8). Para el discernimiento del bien, los sentidos determinan “la formación del estado contrario” (*Or. cat.*, VIII, 6). De este modo el hombre cae víctima de sus opiniones erróneas y falaces (*hypólepsis*)

³⁰ Cf. J. Gaith, *ob. cit.*, p. 119.

³¹ Gregorio sostiene sin embargo que solo el alma racional (*logiké psykhé*) es la verdadera y plena alma creada como tal en el comienzo, pero que no aparece inmediatamente (*De hom. op.*, 177 a). Para llegar a ser lo que realmente es, debe atravesar los estadios lógicamente anteriores semejantes al alma de las plantas y de los animales (*De an. et resurr.*, 125 c).

³² Gregorio designa mediante el término *prolepsis* a los datos de la percepción sensible en estado bruto, antes que la razón los haya corregido, interpretado y organizado. Cf. M. Aubineau, *Traité de la Virginité*, p. 335, nota 5.

³³ El demonio tienta precisamente, como hemos visto, con este tipo de bienes (*Or. cat.*, XXI, 5; *De hom. op.*, 200 a, c).

(*De virg.*, XI, 2, 6): se liga sólo a las apariencias (*phainómena*) y se detiene en la superficie de las cosas (*ibid.*, XI, 1, 4). El mundo del devenir es el mundo de lo efímero (*parodikós*), de lo inestable (*ástatos*): su ser se agota en su aparecer (*De an. et resurr.*, 141 a, b). Resulta entonces inútil hablar de la luz espiritual a aquél que está sumergido en la vida sensible, pues "tiene el sentido visual del alma (*tó dioratikón tês psychês*) como recubierto por un humor opaco" (*De virg.*, X, 1, 9-12). Los insensatos, manifiesta Gregorio, son los que erigen lo sensible como un muro que les quita toda visión del más allá (*De an. et resurr.*, 21 d-24 a; cf. *De virg.*, XI, 1, 17-21).

Para eliminar a este verdadero obstáculo nos aconseja descartar "las ilusiones del gusto y de la vista", único medio posible para poder adherirnos al verdadero y único bien real (*De virg.*, XIII, 1, 17-18). Por ello es que Gregorio habla de la necesidad de ejercitar la razón (*diánoia, nous, lógos*) para no mirar las cosas de un modo demasiado superficial. Esto es lo que efectúa "el alma perspicaz" (*dioratiké*), alma "que ha sido educada (*pepaideuméne*) con la certeza de que, en el examen de los seres, no hay que remitirse solamente a los ojos; ésta no se detendrá en las apariencias (*phainómena*), no considerará que lo que no cae bajo la vista es nada" (*De virg.*, XI, 1, 3-11).

O sea que para juzgar y distinguir en sus caracteres propios la naturaleza del bien de la del mal, "es necesario separar el espíritu (*nous*) de los fenómenos corporales", ya que "no es por medio de la sensación (*di'aisthéseos*) como conviene juzgar el bien y el mal" (*Or. cat.*, VII, 2).

Pero tampoco aquí el hombre está irremediablemente hundido en la irrealidad del mundo sensible y sin posibilidades de alcanzar la verdad y el bien. Como muy bien destaca Michel Aubineau: "L'erreur, pas plus que le mal, ne réside dans les créatures: elle habite celui qui ne sait pas les regarder"³⁴. Y por otra parte, si el espíritu se encuentra, por así decir, "prevenido" por la sensibilidad, se debe a una economía muy sabia del Creador. Esta economía aparece claramente expuesta en el *De mortuis*: "Con el objeto de que la libertad fuera respetada en la naturaleza y que el mal desapareciese, la sabiduría divina encontró este plan: dejar al hombre convertirse en lo que él quisiera con el objeto de que, después de haber gustado de los males que deseó, y después de haber aprendido por experiencia qué bienes cambió por aquellos que poseía, el deseo le haga desandar camino hacia la beatitud primera" (254 b)³⁵.

³⁴ M. Aubineau, *Introduction* (p. 173) al *Traité de la Virginité*.

³⁵ Al respecto manifiesta Jean Daniélou: "La pédagogie divine a consisté à faire l'homme ainsi exposé à l'erreur par le primat chronologique de la sensibilité sur la raison, pour que faisant l'expérience de l'amertume du mal, il se porte vers le bien dans un acte de liberté, qu'il découvre par lui-même l'erreur qui était la sienne" (*Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1953, p. 124).

El hábito (*synétheia*) se presenta como otro obstáculo (*empó-dion*) con el cual el hombre debe luchar para realizar una correcta y libre elección. Esta "fuerza temible", como la denomina nuestro autor, se encuentra en estrecha relación con lo anteriormente expuesto, dado que cuando el niño comienza a ejercitar su razón, ya ha adquirido "malos hábitos", a causa de su previo convivir con la sensibilidad. De este modo no será la razón quien juzgue y discierna acerca del verdadero bien, sino el hábito desprovisto de razón (*synétheia álogos*) e incapaz de ver más allá de las apariencias (*In Cantica Canticorum*, Hom. II, P.G. 44, 804 d) ³⁶.

En el capítulo IX del tratado *Sobre la Virginidad*, obra en la que Gregorio trata extensamente este tema, nos dice que "es el hábito el que suscita... el interés por una cosa y su deseo" (IX, 1, 10); nuestros juicios están determinados e influidos directamente por él (*ibid.*, 19-21). De allí que le oigamos decir que este producto de la costumbre (*prosethismós*) es un verdadero peligro para el hombre, puesto que es "una cosa difícil de cambiar en todos los ámbitos" (*ibid.*, Pref., 2, 17) ³⁷.

Gregorio sostiene que es casi imposible para el hombre elegir otra cosa que el vicio y sustraerse a las pasiones, una vez que éstas se han transformado en un verdadero hábito: "En efecto, el hábito es algo que nos deja sin recursos; tanto poder tiene en todos los ámbitos para atraer a sí, arrastrar al alma y presentar una apariencia (*phantasia*) de bien, desde el momento que se ha contraído por la costumbre una disposición y apego apasionado (*prospátheia*)" (*ibid.*, IX, 1-5). Y continúa: "no hay nada, cuya huida se imponga a la naturaleza, que no pueda, una vez transformado en hábito, parecer valioso y digno de elección" (*De virg.*, IX, 5-7) ³⁸; de este modo se pierde el gusto por las realidades divinas, los hombres se transforman en carnales y finalmente llevan una vida pecaminosa. A causa de "los malos hábitos" los hombres desviaron "el impulso de su pensamiento (*hormè dianoías*) de las realidades divinas hacia los objetos bajos y efímeros, abrieron completamente a las pasiones su ámbito interior, hasta el punto de cesar todo movimiento hacia las realidades de lo alto y ver agotarse (*apoverainesthai*) completamente este deseo, cuyo curso invertido (*metarrhein*) se dirigió hacia las pasiones" (*ibid.*, 29-33).

Gregorio empero no permanece en un planteo puramente negativo, pues habla de la posibilidad de "enderezar el comportamiento habitual de la mayor parte de las gentes" (*ibid.*, XVII, 1, 1-2). E incluso por

³⁶ Cf. J. Gaith, *ob. cit.*, p. 124-125, donde trata del hábito desde una perspectiva social.

³⁷ Cf. asimismo el título del cap. IX de esta misma obra, que señala la dificultad que hay, en cualquier terreno, para modificar los hábitos: *hóti dysmetá-theton epi pantòs he synétheia*.

³⁸ La influencia coactiva del hábito ya se encuentra en Aristóteles, *Et. Nic.*, VII, 11, 1152 a 30.

medio de un “buen hábito” se puede encontrar satisfacción en la lucha contra las pasiones: “El hábito no es un débil recurso: en las cosas aparentemente más difíciles, si se persevera, nos hace hallar el placer más noble y puro. De modo que el hombre, al menos el hombre sensato, halla más dignidad (*áxion*) en ligarse a ello, que en convertirse, a fuerza de mezquindades, en las cosas bajas, extraño a lo que es verdaderamente grande y supera a toda inteligencia” (*ibid.*, IX, 2, 20-25). De este modo se quiebra la esclavitud moral y el hombre puede entonces elegir libremente los bienes divinos, para los cuales fue hecho realmente (*Or. Cat.*, V, 4).

Hemos llegado así a superar todos los obstáculos que parecían oponerse a la libertad. La afirmación nyssena de una libertad real y de una independencia total, conferida tanto a la naturaleza angélica como a la humana, se mantiene de un modo absoluto: “El deseo de lo bello y del bien es connatural de igual manera a las dos naturalezas (angélica y humana), y el Creador del Universo las ha hecho a ambas soberanas, independientes y libres de toda necesidad (*autokratès kai autexousion kai páses anánkes eleútheron*) para que eligieran lo que les pareciera bueno y razonable, con toda autonomía y libertad (*autonomôî tòi proairései*)” (*De oratione dominica*, Or. IV, P.G. 44, 1165 d-1168 a).

“Pues eso es lo divino”... “Pues lo que tiene autodeterminación es semejante a Dios”³⁹.

³⁹ *Epeidè gar theoeidés... Isótheon gár esti to autexousion. De mortuis, 524 a-b.*