

## LOS COMPONENTES DE LA IMAGEN DIVINA EN EL HOMBRE SEGUN EL "DE HOMINIS OPIFICIO" DE GREGORIO DE NYSSA

GRACIELA LIDIA RITACCO \*

En los capítulos IV y V del tratado *De hominis opificio* de Gregorio de Nyssa la relación hombre-Dios aparece planteada dentro de un marco de referencia complejo y elocuente. El acento de la descripción ya no recae aquí en la participación humana, en la *metousia theoù*, sino que atiende ante todo a otra particularidad: la creación de la humanidad en tanto muestra la potestad regia de que goza el hombre<sup>1</sup>. Una vez establecido en esta forma el fin determinante y orientador de la configuración de la humanidad, el hombre es modelado de un modo apropiado para que pueda cumplir eficazmente la misión que le toca desempeñar. Pues así como en esta vida el instrumento recibe del artífice diversas formas, cada una de ellas en correspondencia con el uso que se le ha de dar, de modo similar el mejor de los artífices fabricó nuestra naturaleza como un implemento apto para el ejercicio de la realeza, mediante la superioridad del alma y mediante la forma misma del cuerpo<sup>2</sup>.

Ahora bien, la participación humana en la divinidad se despliega, en este tratado, en una sucesión de momentos clave. Cada uno de ellos suscita un grupo de atributos distintivos, integrantes todos de la íntima realidad configuradora de la humanidad, la *eikôn theoù*. La correlación entre dichos momentos la establece el *mén* del capítulo IV, 136 b (*he mén gár*), coordinado con el segundo miembro desdoblado en dos partes articuladas cada una de ellas por un *dé*, respuestas al *mén*

\* 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).

<sup>1</sup> *Dià pántōn episēmaínei tēn arkhikēn exousían he toú anthrópou kataskeuē* (*De hom.*, op. 136 b).

<sup>2</sup> *Ibid.* Obsérvese el uso de *aristotékhnes*, apelativo que honró a Zeus en la poesía griega.

inicial, que corresponden al capítulo V, 137 a (*tó dé*) y 137 b (*ei dé*). Esta correlación indica, indudablemente, la estrecha continuidad entre ambos capítulos. En el interior de esta amplia construcción lingüística, tendida como un arco, se inscribe el ámbito tenso en que se desarrollan los matices dispares del hombre a la imagen. Podemos agrupar los caracteres constitutivos de la imagen siguiendo el ordenamiento delineado con las partículas copulativas griegas por el mismo Gregorio. Resultan, de este modo, tres grupos netos de propiedades:

1) Realeza (*basileía*), libertad (*autexousía*), virtud (*areté*), inmortalidad (*athanasía*), justicia (*dikaíosyne*) (*De hom. op.*, 136 b-d).

2) Pureza (*katharótes*), impassibilidad (*apátheia*), beatitud (*makariótes*), alejamiento de todo mal (*kakoû pantòs allotríosis*) (*Ibid.*, 137 b).

3) *Lógos*, *diánoia*, *agápe* (*Ibid.*, 137 c).

Si hacemos un análisis aún más sutil de esta clasificación, distinguiremos el primer grupo de los otros dos. El primer conjunto indicaría las propiedades de índole práctica que ponen de manifiesto el poderío del hombre sobre el resto del universo, su reinado y el dominio que tiene de sí mismo, su autonomía y libre albedrío. Por otro lado, el segundo y el tercer grupo de caracteres tendrían en común el hecho de que hacen referencia a la participación del hombre en los bienes inefables de la divinidad, anticipaciones fecundas de la gloria definitiva, y aluden a las virtudes de índole contemplativa, propias de la más perfecta y sublime Vida. Estos tres grupos de caracteres delinean en definitiva todos los caminos posibles conducentes a un esclarecimiento de la imagen, desarrollados de un modo parcial por Gregorio en otras obras, donde completa este bosquejo con análisis particulares de cada uno de estos rasgos.

Notemos, además, como un interesante signo de la continuidad señalada anteriormente entre los capítulos IV y V del *De hominis opificio*, la utilización en ambos casos de una misma comparación: la metáfora de la obra de arte pintada o esculpida que representa figurativamente a una persona existente en la realidad. Con trazos expertos y colores exactos, el pintor otorga a la forma desprovista de vida un asombroso parecido con el original, pero la semejanza se limita al aspecto exterior y visible. Gregorio usa expresamente *eikón* para designar estas imágenes inánimes, meras representaciones que, pese a carecer de vida, son una copia fiel del original. Sin embargo, de inmediato la palabra *eikón* cobra una energía y un vigor inusitados cuando es usada para denotar *tis émpsykhos eikón*, el hombre, criatura viviente, imagen animada, ornada con los colores más perfectos y retocada cuidadosamente por el excelso Artista que la hizo semejante a sí mismo<sup>3</sup>. El

<sup>3</sup> *Ibid.*, 136 c.

nysseno pasa, insensiblemente, de un tipo de imagen al otro. Así el significado de *eikón* se intensifica progresivamente en esta gradación, gradación en la que son dejadas de lado las copias deslucidas de los artistas humanos, para que *eikón* signifique, en cambio, el reflejo vivo del Paradigma eterno y perfecto. Es notable cómo el padre griego despliega ante nuestra mirada la participación del hombre en Dios describiéndola de modo metafórico como el diseño que el artista divino bosqueja en nosotros haciéndonos cada vez más semejantes a su belleza arquetípica. Pero, en el hombre, *homoíoma* del dominio y realeza santos, la hermosura divina y excelsa no resplandece en la apariencia visible ni en una buena proporción de formas, expresadas a través de bellos colores, sino que, muy por el contrario, sólo es dable contemplarla en la indecible bienaventuranza de una vida perfecta y virtuosa<sup>4</sup>. Es preciso, por consiguiente, trascender el posible sentido prosaico y material de la comparación que colocaría la semejanza en rasgos externos y accesorios y penetrar en el ámbito menos perceptible, pero más próximo al modelo, que corresponde al lado espiritual de nuestra naturaleza. Así como los pintores suelen expresar en sus cuadros las figuras humanas mediante tonalidades convenientes y adecuadas (*tàs oikeías te kai katallélous baphàs apoleíphontes tò mimémati*) para que la belleza del arquetipo se trasluzca con exactitud en la copia (*hos án dí akribeías tò arkhétypon kállos metenekhtheie pròs tò homoíoma*), así el supremo Artífice hace florecer en torno de la imagen (*tèn eikóna perianthísanta*) el ornamento de las virtudes como si fueran colores en los que resplandece, omnipresente pero a la vez proporcionada, la peculiar belleza del modelo (*pròs tò idíon kállos*) para manifestar en nosotros mismos su propio poderío. Diversos y variados matices, como adornos de la imagen, con los que la verdadera forma (*he alethiné anazographéitai morphé*) se anima y cobra vida en la reproducción<sup>5</sup>, mas sin rubor, ni tinte brillante, ni combinación de tonos, ni sombreados, sino, en lugar de todo esto, *katharótes, apátheia, makariótes, kalkoú pantòs allotríosis* y todas las cosas del mismo género en virtud de las cuales toma forma en los hombres el sucesivo asemejarse a lo divino (*kai hósá toú toioútou génous estí dí hón morphoútai tois anthrópòis he pròs tò theiòn homoíosis*). Con la lozanía y el colorido radiante, distintivos de una floración, el demiurgo de su propia imagen graba profundamente nuestra naturaleza. Y si descubriéramos en la búsqueda otros rasgos característicos de la belleza divina, encontraríamos que respecto de ellos también está conservada exactamente en la imagen tal como la manifestamos, la semejanza<sup>6</sup>.

Si bien es cierto que la búsqueda del sentido definitivo de la imagen divina en el hombre nos conduce a considerar, por una parte, las

<sup>4</sup> *Ibid.*, 137 a.

<sup>5</sup> Nótese el uso del verbo *anazographéo*, neologismo audaz del padre capadocio que se suma al *symparagraphéo* usado en el capítulo IV.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 137 a-b.

cualidades que la integran y la hacen existir de una manera ostensible, permitiéndonos aprehenderla y analizarla (esto ocurre cuando decimos que la imagen consiste en tal o cual manifestación visible, sea una facultad, sea un rasgo exterior o una condición de la naturaleza humana), sin embargo, por otro lado, se nos aparece asimismo como la plenitud de los bienes, como la posesión exultante de la totalidad de los dones divinos, en una participación que nos lleva más allá de nuestra limitada y restringida situación humana. La imagen, es preciso reconocerlo, como naturaleza íntima y constitutiva de la humanidad se revela a través de ambas vertientes. Limitaríamos nuestra perspectiva si atendiéramos a uno de los aspectos de la cuestión. El *pleroma* que colma la participación humana en Dios coincide con el estado perfecto de la humanidad deificada y unida a su creador. La imagen limitada, parcializada a algunas de sus notorias manifestaciones es, en cambio, la condición de la otra, más profunda y radical. Esta imagen —llamémosla *en devenir*, como V. Lossky— es el camino que nos conduce hasta la luz resplandeciente de la asimilación gozosa con el Bien.

Analizaremos a continuación, en forma pormenorizada, cada una de las cualidades que Gregorio atribuye a la imagen en los capítulos IV y V del *De hominis opificio*.

#### a) LA REALEZA (*basileía*)

El hombre es, según el padre capadocio, *homoíoma* de la *basileía* divina, atributo que nos sale al paso como uno de los rasgos constitutivos de la imagen. La insistencia de Gregorio en este aspecto, a lo largo de los capítulos mencionados, nos obliga a considerarlo con particular atención. Este término sintetiza la *arkhikón exousían* que la creación manifiesta *dià pánton* e indica el lugar destacado que ocupa la humanidad dentro de la creación, lugar que la patrística griega puso tanto cuidado en afirmar. El hombre es el rey de la creación: esta convicción deslumbra a Gregorio, de ahí que ella sea el trasfondo en el cual se hilvanan los otros matices que componen una perfecta imagen. Todos ellos confluyen, de hecho, para desembocar en la realeza humana, que reproduce la divina. Son las repercusiones externas de ese reinado, el modo como se trasluce y se presenta, los medios que lo hacen posible. Basta leer los dos capítulos citados del *De hominis opificio* para notarlo <sup>7</sup>.

No cabe duda de que la fuente de inspiración de Gregorio en este sentido ha sido la narración bíblica de la creación del hombre, aunque no la nombra expresamente. En el *Génesis*, en efecto, hallamos el punto de partida o, por lo menos, el testimonio corroborador del predominio humano en el universo. La aparición del hombre sobre la tierra res-

<sup>7</sup> La íntima vinculación de la *basileía* con las virtudes puede observarse, señalada expresamente por Gregorio, en *In Eccles. Hom. V*, 696 b.

ponde a una clara y expresa determinación divina que pone al hombre al frente de peces y aves y todo otro tipo de animal: “. . . et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et *praesit* piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili, quod movetur in terra”<sup>8</sup>. Este primer relato de la creación revela, de acuerdo con el plan divino, la preeminencia del ser humano y lo define no por lo que es sino por lo que hace, es decir, por la misión que le corresponde asumir<sup>9</sup>. El imperio del hombre sobre la naturaleza, tanto animada como inanimada, se pone de manifiesto asimismo en la continuación del relato genesiaco, que señala una vez más el objetivo perseguido con la introducción de este nuevo ser en el universo: “Benedixitque illis Deus, et ait: crescite et multiplicamini, et replete terram, et *subiicite* eam, et *dominamini* piscibus maris, et volatilibus caeli, et universis animantibus, qui moventur super terram”<sup>10</sup>. La creación que precedió al hombre fue hecha para que se sometiera a él y acepte su reinado. El mundo esperó ansiosamente la llegada del representante regio de Dios, que gobierna el universo por expresa delegación divina. De acuerdo con la enumeración bíblica el hombre fue creado en último término, cuando toda la naturaleza estaba preparada para recibirlo y organizada con vistas a él, su señor. Gregorio alude expresamente a este hecho con una hermosa descripción de toda la creación lista y a la espera de quien había de ser su dueño, descripción que concluye: *Kai hápas ho katà tèn ktísin ploútos katà gèn te kai thálattan hétoimos én all’ ho metéxon ouk én*.<sup>11</sup> Y en el capítulo II explica por qué llega último (*teleutaíos*) el hombre a la creación, diciéndonos que *tò méga toúto kai tímion khréma ho ánthropos* como *árkhon* del universo no podía aparecer antes que sus súbditos y, por eso, el *basileús* llegó cuando el trono y el reino estaban dispuestos para que tomara posesión de ellos<sup>12</sup>. Estaban todas las riquezas de la creación esperando al *theatés* y *kúrios tón en toúto thaumatón*. El hombre aparece tardíamente en la creación para ser rey de ella desde el momento mismo de su aparición<sup>13</sup>. Por fin, con una comparación tomada probablemente de Filón de Alejandría (*De opificio mundi*, 77-78), Gregorio justifica de la siguiente manera la demora divina en introducir al hombre: Dios, antes

<sup>8</sup> *Gen.*, 1, 26.

<sup>9</sup> Cf., en este sentido, el sugestivo libro de A. Frank-Duquesne, *Cosmos et Gloire*, Paris, Vrin, 1947. En particular cap. I, “. . . si le monde doit être ‘dominé’ par l’homme en vertu d’une ‘bénédiction’ qui fixe une destinée (. . .) c’est que la fécondité, la multiplication, la coextension à la terre, la domination sur les créatures inférieures, sont les moments logiquement successifs d’une seule et même ‘bénédiction’ (et bénédiction), l’amplification d’une même et unique idée; c’est que le monde doit devenir en fait, parce qu’il l’est déjà en principe, en quelque sorte le corps dilaté de l’humanité, son *macrosome*, c’est-à-dire l’homme répandu et communiqué, . . .” (pp. 4-5).

<sup>10</sup> *Gen.*, I, 28.

<sup>11</sup> *De hom. op.*, 132 a-c.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 132 d.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 133 a: *hos háma tê genéseí basileús eínai*.

de la llegada del invitado a la fiesta, arregló y ordenó la morada, los manjares y todo lo necesario para la cena<sup>14</sup>. La "realidad" de la imagen reside en el *reinado* del hombre sobre toda la creación, sometida a él<sup>15</sup>. Las palabras del *Génesis* que citamos anteriormente dejan traslucir de alguna manera un aspecto fundante y característico de la imagen. En el hecho de que el hombre sea regente de Dios en la tierra se manifiesta exteriormente la imitación, o mejor dicho, la fiel reproducción del Ser divino que lo gobierna todo. El reinado humano sobre la naturaleza deja entrever uno de los rasgos más propios de la humanidad. Trátase del atributo humano que la revelación ha señalado con mayor vehemencia, de ahí que nuestro padre lo coloque en primer término y como un compendio de los otros matices integrantes de la imagen en la descripción definitiva del *De hominis opificio*.

Mas no sólo el primer relato genesiaco, al que acabamos de referirnos, sino también la segunda narración bíblica de la aparición del hombre sobre la tierra ofrece, desde un punto de vista diferente, un sólido fundamento para sustentar las meditaciones patrísticas en torno al papel destacado y la misión rectora del hombre en el universo. Pues este segundo relato refiere en primer término, como sabemos, la creación del hombre antes del surgimiento del resto de los seres. Este artificio literario constituye otra manera de expresar la anterioridad y el predominio lógico del hombre sobre el mundo, colocado ante él como complemento y auxilio: "Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem solum: faciamus ei adiutorium simile sibi. Formavit igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terrae, et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, ut videret qui vocaret ea..."<sup>16</sup>. El orden de la narración sitúa al hombre, creado aquí antes que los vegetales y animales, como el punto de referencia obligado de los otros seres y hace de él un patrón o medida inexcusable. un verdadero centro de atracción para toda otra naturaleza inferior<sup>17</sup>.

Es probable que además de *Génesis* otra de las fuentes bíblicas de Gregorio hayan sido los versículos 6-9 del Salmo 8 que no podemos pasar por alto porque a ellos volvían permanentemente los padres para justificar la elevada dignidad humana: "Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum; et constituisti eum super opera manuum tuarum. *Omnia subiecisti sub pedibus eius...*".

Desde el momento en que la *basileia* humana es el rasgo sustentador de los restantes aspectos integradores de la imagen, debe buscarse

<sup>14</sup> *Ibid.*, 133 b.

<sup>15</sup> Cf. A. Frank-Duquesne, *op. cit.*, p. 17. "Le monde a sa plénitude et son sommet en l'homme, qui est son logos...", asevera S. Boulgakof aludiendo a lo que él llama la "humanidad del mundo" (*Du Verbe Incarné*, Paris, Aubier, 1943, p. 58).

<sup>16</sup> *Gen.*, 2, 18-19.

<sup>17</sup> Cf. A. Frank-Duquesne, *Création et Procréation*. Les éditions de Minuit, Paris, 1951, p. 21, n. 18.

la explicación definitiva de ello, como es natural, en Aquél a quien el hombre copia, es decir el Verbo hecho carne, porque la significación última del reinado humano sobre la naturaleza creada reside en que el hombre representa al Logos en la tierra. Por consiguiente, la misión y el destino humanos deben ser vistos a la luz que aporta, en esta cuestión, la comparación con el papel cósmico del Modelo divino y, desde luego, se debe prestar especial atención a la íntima conexión del primer Adán con el segundo<sup>18</sup>.

No perdamos, sin embargo, de vista el hecho de que Gregorio está describiendo en estos primeros capítulos del *De hominis opificio* la imagen tal como se da en condiciones óptimas, ideales. Esta aclaración resulta indispensable para evitar equívocos, dado que en el estado actual de la humanidad no observamos las cualidades de la imagen en todo su esplendor. De ello se desprende que la *basileía* del hombre sobre todo lo creado, que es en cierto modo la síntesis de las otras cualidades, está íntimamente conectada con la *athanasia* y con la *dikaiosisyne* y que se vincula también con todas las virtudes, a la vez que apunta al conocimiento y la visión de Dios<sup>19</sup>. La *basileía* manifiesta el brillo que Dios quiso otorgar al hombre, impronta de su gloria, por encima de cualquier otra de sus criaturas. En resumidas cuentas, digamos que ser imagen de la naturaleza divina que ejerce su señorío sobre todo no es otra cosa que haber sido creado desde un comienzo con una naturaleza dotada de prerrogativas reales<sup>20</sup>.

Un poco más adelante, siempre dentro del capítulo IV del *De hominis opificio*, el obispo de Nyssa nos deja entrever cómo debe entenderse el reinado humano, *eikón* del divino. Con pocas palabras fija el alcance de la *basileía* y la delimita: "... el alma, por una parte, manifiesta el carácter real y lo adaptada que está para guiarse por su propia espontaneidad, apartada lejos de la pequeñez de sus condiciones particulares, en que ella misma es autodeterminante y poseedora de libre albedrío y se gobierna según su propio querer con autoridad

<sup>18</sup> Cf. del mismo autor *Cosmos et Gloire*, p. 11 y 15. Es indudable que el reinado divino sobre el universo, justificación y apoyo del carácter real del hombre, es la nota distintiva del Nuevo Testamento y el triunfo definitivo del Hijo que rescata a la humanidad e incluso a la naturaleza misma de la servidumbre, tanto del pecado como de la Ley, y supera, aligerándolo, el dominio del Dios absolutamente trascendente del Antiguo Testamento. Cf. V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier, Montaigne, Paris, 1967, cap. XII, esp. pp. 214 y 218-19.

<sup>19</sup> Atanasio de Alejandría conecta expresamente nuestro conocimiento de Dios con la *basileía* divina desde una perspectiva diferente de la que interesa a Gregorio en el *De hom. op.* pero que no está ausente de la problemática total de su obra (cf. por ej. *De perf.*, 277 d; *De virg.*, 372 d y 373 a). Esta perspectiva enriquece considerablemente la determinación del hombre como rey del universo. Atanasio (*C. Gen.*, 30) cita *Lucas*, 17, 21 para referirse a la posibilidad de conocer a Dios y aprehenderlo como Rey de todas las cosas sin alejarnos de nosotros mismos, ya que su reino está en nuestro interior.

<sup>20</sup> *De hom. op.*, 136 c.

absoluta. Pues ¿de quién es propio esto sino de un rey?"<sup>21</sup>. La *basileía* se exterioriza en la autonomía e independencia de criterio de que hace gala el hombre como lo corrobora Gregorio: *ídion dè basileías esti tò autokratès te kaí adésopoton*<sup>22</sup>.

#### b) LA LIBERTAD (*autexousía*)

Al hablar de la *autexousía* llegamos a una de las cualidades privilegiadas en el sentido de que ella indica uno de los bienes que mejor expresan lo que hace que el hombre sea una copia que conserva y acrecienta permanentemente la *homoiósis* con el Modelo<sup>23</sup>. Gracias a la libertad de que dispone, la criatura humana se asemeja a la beatitud divina. Si le quitáramos al hombre el libre albedrío haríamos de él un ser sometido a la necesidad, privado de toda dignidad y desprovisto de un don eminente que habría perdido, por consiguiente, la honra de ser igual a Dios<sup>24</sup>.

Esta convicción firmemente mantenida por Gregorio le asegura un lugar de prestigio en las disputas de su época —tan actuales, por otra parte— con los herejes valentinianos, arrianos y apolinaristas. La problemática discutida se mueve en torno de la cuestión, inevitable por cierto, que se suscita cuando caemos en la cuenta de que la posesión humana del libre albedrío es el origen del mal en el mundo. El paso siguiente supone negar la bondad divina, bondad que parece ensombrecerse con la donación de una pesada carga a la humanidad, que ahora se ve librada a la posibilidad de una elección nefasta. Gregorio, con plena comprensión de que en ello estaba en juego la esencia del hombre y la capacidad creadora de Dios, coloca sin vacilaciones la *autexousía* entre los integrantes de la imagen divina en nosotros y como uno de los bienes que más nos asemejan al Creador, como un real enriquecimiento de nuestra naturaleza que no menoscaba en absoluto la bondad divina, sino que por el contrario, la aumenta considerablemente. Años

<sup>21</sup> *Ibid.*, 136 b-c. Resulta notable que Gregorio emplee el verbo *epararisko* usado por Homero en la *Iliada* pero poco frecuente posteriormente. ¿Podría considerarse esto como una prueba de la lectura directa del "maestro de la Hélade"? Conviene señalar, de paso, que Gregorio hace consistir la *basileía*, en el *De hom. op.*, 144 b, en la posición erguida del hombre, privilegio exclusivo de esta criatura que le permite contemplar el cielo (cf. Cicerón, *De natura deorum*, II, LVI, 140). Esto da origen a una ambigüedad, ya que si es así la *basileía* se manifestaría en el cuerpo. Hemos visto, no obstante, que se trata más bien de una dignidad sobrenatural que el hombre copia del modelo divino. Algo similar ocurre con el *lógos*, que indica ante todo la conexión íntima del hombre con el Verbo, pero que también alude al lenguaje.

<sup>22</sup> *De beat.*, 1300 c. En el tratado *De virg.*, 369 c, resulta todavía más evidente que tanto la libertad como el no estar sometido a necesidad alguna responde a que el hombre es imagen de la potencia que gobierna el universo.

<sup>23</sup> *Or. cat.*, 57 c-d.

<sup>24</sup> *Isótheon gár esti tò autexousión*, *De mortuis*, 524 a-b.

más tarde en la *Oratio catechetica* confluyen, con gran sencillez conceptual, los argumentos de que se vale Gregorio para sintetizar brillantemente los motivos por los cuales el hombre goza de libre albedrío: "Pues el que hizo al hombre participe de sus propios bienes y puso en su naturaleza los principios de todas las cosas bellas, de manera tal que a través de cada uno de ellos naciera el deseo de lo que es semejante, no hubiera podido privarlo del más bello y estimable de los bienes, a saber, la gracia de la autodeterminación y del libre albedrío, porque si se apoderarara de la naturaleza humana alguna necesidad, se falsearía la imagen en la misma medida en que se apartara del arquetipo por la desemejanza. ¿Cómo podría ser llamado imagen de la naturaleza soberana alguien que estuviera sometido a las necesidades y a la esclavitud? Por consiguiente, para asemejarse plenamente a Dios era necesario que el hombre poseyera en su naturaleza la autonomía y la autodeterminación, a fin de que el premio de la virtud fuera para quien participa del bien"<sup>25</sup>.

Si no dispusiéramos del libre albedrío estaríamos sometidos al ciclo inexorable de la naturaleza, encadenados a la dura ley de la necesidad. Podemos, sin embargo, escapar a esto y gobernarnos de acuerdo con la libre determinación de nuestro querer, lo que nos hace más divinos, más próximos al Creador<sup>26</sup>. Este aspecto tiene una marcada importancia en la antropología gregoriana porque establece la independencia del ser humano, o mejor aún su carácter personal, que lo rescata de la multiplicidad indiscriminada, propia de lo meramente natural. Pertenece, entonces, a la esencia de la naturaleza humana la capacidad de disponer de sí y gobernarse desde el interior sin obedecer a los imperativos externos. Como dice Gregorio: "Uno de entre los bienes que forman parte de la imagen reside en el hecho de que el hombre está libre de la necesidad (*tò eleútheron anánkes eínai*) y que no está sometido a la dominación de la naturaleza sino que puede determinarse libremente (*autexousion*) de acuerdo con su propio juicio. La virtud, en efecto, es independiente y voluntaria (*adéspoton... kai hekoúsion*), no puede ser virtud lo que es producto de la constricción o de la violencia"<sup>27</sup>. "La virtud no tiene dueño": esta antigua sentencia, *locus* clásico de la filosofía griega<sup>28</sup> manifiesta el nexo que aproxima la *autexousia* a la *areté*.

<sup>25</sup> *Or cat.*, 24 c-d. Es interesante observar que el peso del argumento reside en que tenemos libertad porque somos imágenes que guardan fielmente la semejanza con el arquetipo, lo que muestra a su vez que el modelo dispone de libertad.

<sup>26</sup> Cf. S. Boulgakof, *Du Verbe Incarné*, p. 66. El autor desarrolla la temática gregoriana, pero lo hace naturalmente con una terminología que escapa al modo de expresión de nuestro padre para adecuarse al lenguaje contemporáneo.

<sup>27</sup> *De hom. op.*, 184 b-c. Cf. Odo Casel, *El hombre auténtico*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963, esp. pp. 99-100.

<sup>28</sup> Cf. Platón, *Rep.*, 617 e. Gregorio recurre a ella una y otra vez: *adéspoton gàr he aretè kai hekoúsion kai anánkes páses eleútheron*. In *Cant. Cant.* 377 a.

Sin embargo, para no perder de vista el esquema de los componentes de la imagen, repasemos nuevamente, antes de continuar, la estructura de la imagen descrita en el cap. IV del *De hom. op.*: el primer rasgo que nos salió al paso fue la *basileía*; a continuación comprobamos que el reinado humano sólo es posible si gozamos de libre albedrío e independencia de criterio; por último, advertimos que la copia está adornada por el brillo que le otorga la virtud. Resulta notorio, pues, el encadenamiento de estas cualidades ya que la una conduce a la otra. La relación profunda entre la *basileía*, la *autexousía* y la *areté* queda ahora a plena luz a la vez que el análisis nos demuestra que el orden en que las ha puesto Gregorio no es arbitrario, sino que por el contrario hay un andamiaje conceptual que sostiene la extensa metáfora, aparentemente tan retórica, en que consiste el capítulo de que nos ocupamos. Para dejar en claro la conexión entre libertad y virtud basta con mencionar la explicación del mismo Gregorio en el *De anima et resurrectione*: "La libertad es la asimilación a lo que es autónomo y autocrático" (*He d'eleuthería estin he pròs tò adéspoton te kai autokratès exomóiosis*); nos fue regalada por Dios desde el principio... Toda libertad es única por naturaleza y se adecua a sí misma (*pròs hecautèn oikeíos élchei*). Por consiguiente se sigue que todo lo que es libre se armoniza con lo semejante. Por otra parte, como la virtud es autónoma (*aretè de adéspoton*) y dado que lo libre también es autónomo, todo lo libre reside en la virtud (*identificación neta y radical, por carácter transitivo, entre la autonomía, la libertad y la virtud*). Ahora bien, la naturaleza divina es, por cierto, la fuente de toda virtud. En ella se encontrarán, por consiguiente, los que estén alejados de todos los males, para que, como dice el Apóstol, Dios sea todas las cosas en todos"<sup>29</sup>.

### c) LA VIRTUD (*areté*)

La humanidad, *eikón* viviente y animado por su semejanza con Aquél que todo lo gobierna, tiene una naturaleza regia que, como se apresura a precisar Gregorio, no se trasluce en vestidos purpúreos, ni en cetros, ni en diademas. En lugar de estas cosas ostenta la *areté*, la *athanasia* y la *dikaïosime*, cualidades que, reunidas, constituyen la expresión de la realeza humana y manifiestan el estado perfecto y pleno en que fue creado el hombre<sup>30</sup>.

Encontramos en el primer grupo de cualidades descrito por Gregorio la *areté*, que en numerosas oportunidades se aplica como denominador común o concepto genérico englobador y abarcante de los restantes caracteres. Por el momento, ya que de este modo la presenta el nysseno, quedémonos con la *areté* a secas. Y para aprehender la densa significación de esta palabra hagamos una breve reflexión sobre

<sup>29</sup> *De an. et res.*, 101 c-104 a.

<sup>30</sup> Cf. *De hom. op.*, 136 c-d.

los orígenes de esta noción <sup>31</sup>. *He areté harmonía eie* nos dice Platón en *Fedón*, 93 e, y lo precisa en *Filebo*, 64 e: *metriótes gàr kai symmetría dépou gàr areté... xymbainei gignesthai*. Se explaya todavía en *República*, 444 d-e, cuando la define: *Aretè mèn ára, hòs éoiken, hygieia te tis an eie kai kállos kai euexia psikhês... Seguramente Gregorio tenía muy presentes los diálogos platónicos cuando incluyó la areté entre las cualidades que embellecen la imagen. Recordemos, sin embargo, que areté no quiso decir, en primera instancia, "virtud", aunque éste sea su sentido último y más complejo. Inicialmente significó valor, perfección, excelencia, "quaelibet rei praestantia" y, por supuesto, no se aplicó exclusivamente al hombre sino que fue predicada también de animales u objetos inanimados u órganos o miembros humanos tomados por separado. Pero fue, sin duda, en el terreno moral donde la palabra cobró la fuerza necesaria para transformarse en uno de los principales términos de la filosofía greco-cristiana. La significación de areté, aplicada al hombre en particular, se desdobra para ser predicada, por un lado, de una acción u operación bien determinada y afortunada, pero plena de dificultades (una *eupragía*) y, por otro lado, alude al término de una penosa labor llevada a cabo tras largos esfuerzos y, entonces, se trata de la areté, consecuencia de una *héxis*; pero puede ser también un don comunicado por una potencia superior <sup>32</sup>. Nos interesan particularmente las fluctuaciones de la problemática griega en torno de la virtud porque, a causa de la ausencia de fuentes judaicas en este respecto, tanto Gregorio como los filósofos cristianos que lo precedieron en la meditación acerca de la areté, noción básica de la moral cristiana, han debido beber en la perenne inteligencia griega del tema los rudimentos doctrinales, que se fueron ahondando en siglos de ascética cristiana ansiosa de fundamentación teórica <sup>33</sup>.*

<sup>31</sup> Quizá sea éste el mejor de los métodos a nuestro alcance y el único capaz de proporcionarnos un atisbo de qué expresa la palabra enunciada. Pues sobre el fondo suscitante y evocador de los usos anteriores se recorta con nitidez la riqueza de sugerencias que pone en juego Gregorio cuando incluye este aspecto en la polifacética constitución de la imagen.

<sup>32</sup> En esta apretada reseña no podemos dejar de mencionar, de paso, al precisar el sentido de areté, las discusiones planteadas en torno de este vocablo en los exaltados períodos de meditación moral en la paradigmática Grecia clásica. Se suceden, de este modo, los puntos de vista contrapuestos, por ejemplo de Solón y Píndaro respecto de la dependencia de la areté ya sea de la cultura, ya de la raza o el nacimiento, cuyas bases sentaron Homero, Hesíodo y Tirteo. Esta problemática fue retomada luego por Sócrates y los sofistas y enriquecida con las nuevas perspectivas que abre la inclusión de la ciencia en la configuración de la vida virtuosa. Por fin en la ética aristotélica y en las meditaciones estoicas acerca del problema moral se condensa la síntesis más completa de la filosofía griega en el período clásico, fuente a su vez de elaboraciones posteriores.

<sup>33</sup> Es un hecho indudable que el Ant. Testamento hebreo carece de una denominación genérica para la virtud. La traducción de los Setenta usa el término griego areté como sinónimo de *dóxa* o sea con el sentido de gloria, de modo que

*Areté esti diáthesis belúiste* según la definición que dan de ella Gregorio de Nacianzo y Basilio, considerándola ya, sin ambigüedades, como virtud moral y como excelencia del carácter, engendrada en el alma humana gracias a la unión con Cristo. La virtud tal como la conciben los padres griegos depende del libre albedrío humano, pero supone también la posesión de la inteligencia<sup>34</sup>.

La *areté* nos aproxima y nos hace semejantes a Dios, elevándonos<sup>35</sup>. Además, ¿cómo puede extrañarnos que la virtud forme parte de la composición de la imagen divina, si tenemos presente que es “algo ligero y que lleva hacia lo alto” y que “todos los que viven de acuerdo con ella vuelan como nubes y como palomas con sus pichones”?<sup>36</sup>. Cuando Gregorio, en el *In Cantica Canticorum* dice *péras gàr tês enarétou zoês he pròs tò theiòu esti homoíosis* sintetiza con esta fórmula clara y concisa una larga tradición que se remonta, sin lugar a dudas, a las

---

allí no hay lugar para la *areté* entendida como virtud. Conviene recordar además que en los círculos religiosos judíos *areté* es usada con un sentido aproximado a *dikaíosyne* (sentido que no está del todo ausente en Platón, cf. por ej. *Rep.*, 348 c; Gregorio, haciéndose eco, precisamente, de esta especial afinidad incluye la *areté* junto con la *dikaíosyne* en la descripción de los componentes de la imagen en *De hom. op.*, 137 d); o bien se interpreta como la fidelidad que guarda el justo para con Dios. En cuanto a Filón de Alejandría se mantiene dentro de los límites trazados por el uso griego de la palabra. Es poco frecuente también la aparición de *areté* en el Nuevo Test. En San Pablo, por ej., se encuentra una sola vez incidentalmente (*Philip.*, 4, 8). La ausencia, notable por cierto, de la noción de virtud en el contexto judaico probablemente se deba, como lo sugiere Bauernfeind en el art. *areté* del *Theol. Wört.*, a que, para la mentalidad judaica, Dios es el único santo y a que, en el contexto bíblico, interesan ante todo las obras de Dios y no los actos humanos. Como vemos, ni en las fuentes bíblicas, ni en la tradición rabínica cabe el concepto de excelencia aplicado al hombre, por lo menos con el matiz que lo distingue en las especulaciones greco-cristianas. De modo que los padres prolongaron la meditación de este vocablo iniciada en los albores de la antigua Grecia, meditación que se renovó y fortaleció, al hacerse cristiana, en los tratados de los sabios doctores. W. Jaeger en *Two rediscovered works...* (pp. 31-35) hace referencia expresa a esta cuestión. Recuerda allí que Gregorio considera al cristianismo como la imitación de la naturaleza divina utilizando la famosa definición de *areté* que Platón da en el *Teet.* (176 b, cf. *Rep.*, 613 b). El cristianismo aparece allí como la perfección del hombre, su *areté*. El concepto de perfección expresa uno de los temas básicos del pensamiento gregoriano, con el que éste intenta enlazar su fe cristiana con la tradición helénica. La perfección consiste en vivir de acuerdo con la virtud.

<sup>34</sup> En esto no se aparta de la doctrina platónica que sostiene que la virtud es *adéspoton* (no olvidemos que Gregorio reúne *areté*, *autexousía* y *basileía*) pero está sujeta también a la reflexión, debe ser racional y, en última instancia, la más divina de las virtudes (*pantòs ... theiotérou*) es *he de tòu phronêsai* (*Rep.*, 518 d). En realidad, la libertad y la racionalidad son caracteres propios de la humanidad absolutamente inseparables. En los esbozos antropológicos de la patristica griega se mantienen siempre estrechamente unidos, como rasgos complementarios entre sí. Cf. por ej., Ireneo, *I Apol.*, 28, 3; *Adv. haer.*, IV, 4, 3; Orígenes, *In Mt.*, XIII, 2; Nemesio de Emesa, *De nat. hom.*, XL.

<sup>35</sup> *autò tò theò dià tês aretês homoíómenon*, *Or. Dom.*, 1117 b.

<sup>36</sup> *De virg.*, 393 d.

palabras de Platón<sup>37</sup>, tradición firme según la cual como conclusión de una vida enclavada en la virtud está el proceso que nos lleva a hacernos semejantes a Dios<sup>38</sup>. La *areté*, depositada en nosotros como integrante de nuestra constitución orgánica más íntima y profunda, requiere, no obstante, un acrecentamiento permanente. Trátase, desde luego, del engrandecimiento que trae aparejada la semejanza con el Ser que excede toda medida.

#### d) LA INMORTALIDAD (*athanasia*)

La humanidad, en el estado perfecto en que fue creada, recibió asimismo el precioso don de la *athanasia* que se suma a los que hemos enunciado hasta aquí. Dios hizo al hombre inmortal por naturaleza e incorruptible porque, como imagen del creador, lleva en sí todas las perfecciones divinas: "Puesto que entre los bienes divinos también se encuentra la eternidad era enteramente necesario que la configuración de nuestra naturaleza no careciera de ella sino que llevara en sí la inmortalidad, para que a través de esta capacidad innata llegue a conocer lo sobrenatural y viva en el deseo de la eternidad divina"<sup>39</sup>. Si nos preguntamos por los motivos de una donación semejante hallaremos la explicación en la bondad de la creación toda, testimoniada por el relato genésíaco. Pero, en la creación, la mejor y más excelente de las obras divinas es el hombre, hechura de sus manos, adornado por la belleza en una medida mucho mayor que el resto de los seres. Indudablemente nada puede equipararse en hermosura a lo que es *homíoma* de la belleza incorruptible. Luego, ¿cómo puede la muerte afeardar al más perfecto de los seres creados? ¿Qué belleza habría en el hombre si llevara la mancha aciaga de la humillación que trae aparejada la muerte? Por eso el hombre, en la medida en que es copia de la Vida eterna fue embellecido con una hermosura real, e incluso excesiva, por la huella resplandeciente de la Vida<sup>40</sup>. Recordemos, de paso, que los padres griegos opinan frecuentemente que la *athanasia* fue depositada en el hombre porque la naturaleza humana es *eikón* de Dios.

<sup>37</sup> Platón sabe muy bien que "no es descuidado por los dioses quien quiere mostrarse ansioso por llegar a ser justo y por asemejarse a Dios en la medida de lo posible para el hombre, mediante la práctica de la virtud" (*Rep.*, 613 a-b; cf. *Teet.*, 176 b).

<sup>38</sup> En realidad se trata de una combinación del *tò kat'aretèn zên* estoico con el *homíosis theò katà tò dynatòn* platónico. Esta unión está dentro del espíritu platónico. Clemente ya anticipó la reunión de ambos aspectos, cf. *Strom.*, II, 22.

<sup>39</sup> *Or. Cat.*, 21 d. Filón de Alejandría en el *De opificio mundi*, 134 atribuye al "hombre a la imagen" la inmortalidad de la que carece el "hombre plasmado y sensible". Pero esta alusión filoniana resulta demasiado pobre comparada con las razones que aduce Gregorio para justificar la *athanasia* humana. La argumentación gregoriana se sostiene, desde luego, en el hecho de que toda copia posee los mismos caracteres del modelo y, si Dios es eterno, el hombre, reproducción fiel del original, ha de serlo también.

<sup>40</sup> Así prueba Gregorio la *athanasia* humana en *In Cant. Cant.*, 1020 c.

Taciano y Clemente, por ejemplo, precedieron a Gregorio en este sentido <sup>41</sup>.

e) LA JUSTICIA (*dikaïosyne*)

Un nuevo componente de la imagen es la *dikaïosyne*. No puede extrañarnos que ella participe de la constitución inicial de la imagen dado que es una de las notas con que se califica la naturaleza suprema; por lo demás, se origina en nosotros, al igual que las otras cualidades, en virtud de la donación divina <sup>42</sup>. Precisamente porque esta cualidad emana de Dios cobra sentido su participación en la imagen. En la estructura de la imagen interesa, ante todo, el principio único y excepcional que la trajo a la existencia, es decir, la procedencia *ek theou* que le otorga la singularidad que le es propia. En este punto coinciden imagen y justicia pues, según el testimonio de Juan, "quien obra la justicia ha nacido de El" <sup>43</sup>.

Cabe señalar, además, entre los factores que pueden haber movido a Gregorio a colocarla como diadema que corona la copia del Rey celestial, el hecho de que la justicia sea una de las virtudes que aparecen en todas las sistematizaciones acompañando a la *phronesis*, a la *sophrosyne* y la *andreia* <sup>44</sup>; pero es más probable que se haya inspirado, gracias a su amplia cultura de retórico, en el antiguo y sabio verso citado por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* <sup>45</sup>: "Y decimos proverbialmente en la justicia está en suma toda la virtud". De algunas alusiones dispersas en su obra se desprende a qué se refiere Gregorio cuando habla de *dikaïosyne*. Así en la *Oratio catechetica* <sup>46</sup>, juzga necesario que la justicia sea considerada *met'allélon* con *tò sophòn*, aduciendo que *pántos tò dikaïo tò sophòn synezeugménon aretè gignetai*. La justicia nos proporciona, además, la norma de rectitud que señala cómo se deben disponer las potencias en el alma <sup>47</sup>.

<sup>41</sup> Cf. Taciano, *Oratio ad Graecos*, 7; Clemente, *Strom.*, II, XIX, 102, 6. De modo semejante para Metodio de Olimpia el hombre es necesariamente inmortal, *Res.*, I, 34.

<sup>42</sup> Justino hace referencia al origen divino de la justicia, cualidad propia del ser divino, de quien la recibimos (I *Apol.*, 6; cf. *Dial. Tryph.*, 93, 1; 110, 3).

<sup>43</sup> I *Jo.*, 2, 29; cf. *ib.*, 3, 7-10.

<sup>44</sup> Cf. Plutarco, *Stoic. repugn.*, 7, 1034 c.

<sup>45</sup> *Et. Nic.*, V, 1129 b 30, fragmento atribuido a Teognis de Megara (S. VI a.C.). En realidad resulta interesante ver cómo lo inserta Aristóteles y releer el comentario, que Gregorio conoció seguramente.

<sup>46</sup> *Or. Cat.*, 57 c.

<sup>47</sup> Cf. *De virg.*, 392 a. Los *Hérois* pseudoplatónicos nos dan una perspectiva similar (411 d). Clemente, por su parte, acentúa el mismo aspecto: *dikaïosyne de symphonia tôn tês psychês merôn*, *Strom.*, IV, 26. Para Justino, en cambio, la justicia se pone de manifiesto por medio de dos vertientes complementarias, en relación con Dios, por un lado, y con los hombres, por el otro, *Dial. Tryph.*, 93, 3. Sin duda alguna la justicia resulta ininteligible si no se hace referencia a Dios. Por eso Platón, haciéndose eco de la tradición, conecta lo justo con *tò theion* (cf. *Eut.*, 12 d). En verdad Gregorio siguiendo de cerca a Orígenes y Basilio considera a Cristo como la justicia misma. Cf. *C. Eun.*, 724 d.

Dejamos aquí el capítulo IV del *De hom. op.* para penetrar en el V, donde permanecemos en un contexto idéntico. Persisten las referencias a la representación pictórica de un rey al que delinean los artistas con trazos expertos para que en el dibujo se repitan exactamente los caracteres del modelo. De modo similar, el artífice que nos creó a su imagen se valió de todo tipo de recursos para acentuar la semejanza con su propia naturaleza, pero en la ejecución del diseño colocó en lugar de colores, la pureza, la bienaventuranza, la *apátheia*, la exención de todo mal<sup>48</sup>. Todas ellas son manifestaciones de la virtud que resplandece de maneras distintas<sup>49</sup>.

#### f) LA PUREZA (*katharótes*)

La *katharótes* y la *apátheia* generalmente se acompañan y se corresponden entre sí. Trátase, por cierto, de cualidades de la imagen que, como las analizadas anteriormente, reiteran perfecciones propias del ser divino<sup>50</sup>. El hombre es una reproducción fiel del original y, como tal, se solaza con los bienes más excelsos de la divinidad. "Or, comme l'*apátheia* —escribe J. Daniélou— ... la *katharótes* chez Grégoire de Nysse est d'abord le caractère de la vie divine. Et il sera important de le noter pour ne pas interpréter à faux... la notion de *kátharsis*. Celle-ci devra être comprise beaucoup plus comme la communication d'une grâce divine que comme l'élimination d'impuretés terrestres. Elle sera essentiellement positive"<sup>51</sup>. Aquél que se ha purificado participa necesariamente de la pureza que *alethós* es Dios mismo<sup>52</sup>. Es evidente que, por un lado, Dios depositó en nosotros la pureza conjuntamente con las otras formas de virtud que integran la imagen, de manera que ellas son posesión nuestra, una parte de nuestro ser (precisamente aquella que se comunica con la esencia divina y que comparte idénticos bienes con ella). Pero, por otro lado, Gregorio

<sup>48</sup> Gregorio suele reunir estas cualidades combinándolas de diferentes maneras, lo que indica que todas pertenecen a un mismo nivel o estadio.

<sup>49</sup> J. Daniélou, en *Platonisme et Théologie mystique* (Aubier, Paris, 1953) pretende demostrar que se trata de formas diversas de la *apátheia*. Gregorio, sin embargo, es suficientemente explícito en este texto del *De hom. op.*, 137 a. Además los fragmentos que transcribe Daniélou como pruebas (cf. *In Cant. Cant.*, 961 a-c), comparaciones en las que el obispo de Nyssa no se plantea estrictamente la cuestión, muestran más bien el predominio de la virtud que se exterioriza variadamente. En realidad, tras las listas y enumeraciones de cualidades que acostumbra a hacer Gregorio subyace la opinión que se remonta a Platón, se encuentra en los estoicos y llega hasta Plotino (cuando sostiene la *antakolouthía tôn aretôn*) de la implicación mutua de las virtudes (lo mismo ocurre en el caso de los vicios) estructuradas en una cadena y que pueden reducirse en última instancia a una única virtud (o a un único vicio). Cf. Clemente, *Strom.*, II, 9, 45. Véase asimismo, W. Jaeger, *Two rediscovered works...*, pp. 128-29, donde se hace referencia a la aplicación de esta tesis en la obra gregoriana.

<sup>50</sup> Cf. *De orat. dom.*, 1140 c-d; *In Cant. Cant.*, 1096 b, donde Cristo es la pureza.

<sup>51</sup> J. Daniélou, *op. cit.*, p. 97.

<sup>52</sup> *Or. cat.*, 92 d.

acentúa también el otro aspecto vinculado con la *katharótes*, bastante más platonizante<sup>53</sup>, que tiene que ver con la limpieza del alma que la expurga de todo lo ajeno a ella misma, hasta que, hecha luminosa y brillante, encuentra la pureza de *tò theïon* en lo más íntimo de sí<sup>54</sup>. En ambos casos se trata de la participación de la naturaleza humana en algo que la trasciende y la lleva más allá de sus propios límites. Por trabajosa que sea la purificación y aun cuando parezca el resultado de nuestro esfuerzo es comparable con la reflexión de los rayos solares en un espejo, en el agua, o en cualquier otra superficie lisa y bruñida. Naturalmente hay aquí una única fuente luminosa, el sol, pero dada la pulcritud de lo que recibe la claridad solar se provoca una nueva reverberación de la luz originada en aquella<sup>55</sup>. En resumidas cuentas, como quiera que sea, la pureza de que hace gala el hombre es el resultado del encuentro y la unión con la *katharótes* verdadera y sublime (...*kaì emmikhthè té alethiné kaì hypselé katharóteti*). El alma no tiene otro camino para adherirse a la incorruptibilidad divina que volverse tan pura como le sea posible por medio de la incorruptibilidad<sup>56</sup>; de ese modo aprehenderá lo semejante por lo semejante<sup>57</sup>, expuesta como un espejo a la pureza divina para que su ser sea conformado por la participación y la manifestación de la belleza prototípica<sup>58</sup>. Existe, por lo tanto, una única pureza: la divina. La *katharótes* humana, de naturaleza idéntica a aquella, es el producto de la comunicación, que por la superabundancia divina se derrama sobre nosotros<sup>59</sup>.

#### g) LA IMPASIBILIDAD (*apátheia*)

La *apátheia* se suma al grupo de cualidades de la imagen como otro de los dones que ha ingresado, al mismo tiempo que los restantes ya vistos, en la constitución ontológica de la humanidad en los albores de su existencia. Este hecho es de por sí concluyente porque excluye la posibilidad de que Gregorio se refiera, en rigor, a la *apátheia* estoica, aunque el término en sí mismo pertenezca al vocabulario del estoicismo<sup>60</sup>. Pues mal puede la *apátheia* de que nos habla el padre limitarse a ser meramente la restricción de toda inclinación pecaminosa

<sup>53</sup> Cf. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 97. La *kátharsis* es, en la filosofía plotiniana, la condición de la *homóiosis theô*.

<sup>54</sup> Cf. el bello pasaje del *De virg.*, 365 d-368 d.

<sup>55</sup> *Ib.*, 368 a.

<sup>56</sup> *In Cant. Cant.*, 1112 d. Cf. *ib.*, 824 a-c y 961 a-c. Véase J. Daniélou, *op. cit.*, pp. 97-98.

<sup>57</sup> *De beat.*, 1272 b-c. Cf. en Atanasio, *C. Gent.*, 2, esta idea platónica expresada en términos cristianos: sólo el alma pura puede ver a Dios, único camino que hace visible lo invisible.

<sup>58</sup> *De virg.*, 368 b-c.

<sup>59</sup> *De perf.*, 284 d. Tal vez Gregorio haya tenido presente la tesis estoica de la unicidad de la virtud que supone que *he auté areté theôu kaì anthrópou* (*SVF*, I, 564).

<sup>60</sup> Cf. M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs.*, Ed. du Cerf, Paris, 1970, p. 75.

o nociva, tratándose, como en este caso, de uno de los atributos iniciales de la imagen. Es muy improbable que, en las circunstancias en que aparece en el *De hom. op.*, es decir como parte de la copia que agota las perfecciones del ser soberanamente perfecto, aluda únicamente a la represión de las tendencias que nos llevan al mal<sup>61</sup>. Precisamente lo notable reside en que la *apátheia* aparece desde el comienzo, en la raíz del ser pleno y acabado de la humanidad, y no como resultado de una vida ascética, de alejamiento del mal. En otras palabras, donde Gregorio se sitúa en una perspectiva diferente, al ocuparse del hombre caído en camino hacia la restauración de la belleza perdida, la *apátheia* se aproxima a la liberación respecto de los movimientos incontrolados de la parte irracional de nuestra naturaleza<sup>62</sup>. Desde este punto de vista aparece como la consecuencia gratificadora de penosos esfuerzos, como la reconquista de un bien perdido por el pecado. Mas no se refiere a ello en este caso. Del hecho de que Gregorio coloque la *apátheia* en la composición de lo que fue creado como copia de Dios, deducimos que la considera como una cualidad de la esencia divina<sup>63</sup>, "...l'*apátheia* est proprement la vie surnaturelle dans l'âme", dice J. Daniélou<sup>64</sup>. En efecto, el hombre es *apathés* por naturaleza porque es una reproducción de lo que está completamente libre de afecciones, es decir, una copia de Aquél que nada padece (*apathès dè tèn physin, toñ gár apathoús mimema ên*<sup>65</sup>). Esta cualidad nos retrotrae de alguna ma-

<sup>61</sup> En realidad Gregorio está más próximo a la noción plotiniana de *apátheia*, basada en la psicología aristotélica, que la considera como uno de los rasgos distintivos del ser espiritual y, por lo tanto, inherente a la naturaleza del alma. En la medida en que para Plotino se trata de una característica propia de los seres inmateriales que la poseen por esencia se vincula con la presentación gregoriana de este rasgo como posesión originaria y entitativa de la imagen. Cf. Plotino, *Enn.*, I, 2, 2-5 y III, 6, 5, donde está claramente expresado el parecer de Plotino: el alma, separada del cuerpo que la enturbia, es como una luz que ya no está oscurecida por la bruma. Pero la luz, de hecho, ni siquiera cuando está envuelta en brumas había sido verdaderamente disminuida en su esplendor. Véase en este sentido el Ps. Atenágoras, *Sobre la resurrección de los muertos*, 21. J. Daniélou confirma el origen plotiniano de esta noción, *op. cit.*, p. 92-3.

<sup>62</sup> Por ej. en el *De virg.* y otras obras ascéticas.

<sup>63</sup> Cf. lo dicho a propósito de la *katharótes*. En la *Or. Cat.*, 48 b, menciona Gregorio la permanencia divina en esta propiedad: *en apatheia tñ theòu diameinai* (cf. *De profes. chr.*, 241 d). Según Justino quien vive virtuosamente comparte la *apátheia* divina, *II Apol.*, 1, 2. Cf. además Atenágoras, *Leg.*, 8, 2. Para Clemente la divinidad carece de deseos y pasiones, *Strom.*, II, 81, 1, opinión muy frecuente en este autor. Para Basilio es el fin de la vida monástica, porque así como el Padre celestial está libre de afecciones, así también el verdadero monje debe estarlo (*Const. Ascet.*, 18, 4).

<sup>64</sup> *Op. cit.*, pp. 84 y 94.

<sup>65</sup> Cf. *Or. Cat.*, 29 b, párrafo interesante que muestra las dignidades que recibió el hombre, por la bendición de la gracia divina que le otorgó, por un lado, una condición elevada y lo designó para que reinara sobre la tierra y sobre todo lo que hay en ella y, por el otro, le otorgó también la hermosura propia de una copia de la belleza arquetípica y lo hizo *apathés* y lo llenó de *parresia*, para que se deleitara con la visión de Dios cara a cara. Hallamos aquí la con-

nera al paraíso<sup>66</sup> y nos hace *isángeloi*<sup>67</sup> porque por ella imitamos la pureza angélica<sup>68</sup>. La *apátheia* nos exalta por el parentesco y, más aún, la hermandad que establece entre nosotros y los seres incorpóreos<sup>69</sup>. La *apátheia*, paradójicamente, es una incitación o, por lo menos, el principio suscitante de la vida virtuosa<sup>70</sup>, a la par que su sustrato o fundamento<sup>71</sup>; y lo es por obra de quien es el *arkhegòs tês apatheías* Cristo<sup>72</sup>. Al igual que la *katharótes* y que las otras cualidades de la imagen, hace al hombre *eikòn theoù* y le permite conocerlo en sí mismo<sup>73</sup>.

#### h) LA BIENAVENTURANZA (*makariótes*)

Llegamos a la *makariótes* que hace al hombre imagen de la beatitud divina y participe de ella al cabo de una vida virtuosa. Con este atributo se completa el segundo grupo de cualidades señalado anteriormente en la clasificación de los integrantes de la *eikòn theoù*<sup>74</sup>. En la descripción del *De hom. op.* Gregorio ha ido ascendiendo gradualmente, en una verdadera progresión de perfecciones, desde la *katharótes*, pasando por la *apátheia* hasta culminar con la *makariótes*, que es el modo de ser propio de Dios. En efecto, a menudo la *makariótes* designa a Dios mismo, como la plenitud de todos los bienes.

Recurramos ahora, para esclarecer el significado de esta propiedad, a dos tratados que Gregorio escribió en la madurez de su vida: *De Beatitudinibus* e *In Psalmorum inscriptiones*. Nos dice el padre, en el primero de ellos, que si nos adentramos en la intimidad de nuestro propio ser descubriremos uno de los dogmas más excelsos. Porque quien creó al hombre a su imagen depositó en la naturaleza del ser moldeado los gérmenes de todos los bienes para que ningún bien sea introducido en nosotros desde el exterior. Podemos seleccionar en nuestra naturaleza lo bueno, como si lo tuviéramos a la mano, a nuestra disposición en un erario<sup>75</sup>. El *nysseno* nos señala que nuestra condición encierra

---

firmación del relato de los bienes de que disfruta la humanidad según el *De hom. op.*

<sup>66</sup> *In Cant. Cant.*, 772 d-773 a.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 77 a. Cf. J. Daniélou, *op. cit.*, pp. 94-95.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 857 a.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 948 a.

<sup>70</sup> Cf. M. Lot-Borodine, *op. cit.*, pp. 75-76.

<sup>71</sup> *Or. cat.*, 29 a.

<sup>72</sup> *De perf.*, 284 d. Véase asimismo Clemente, *Strom.*, 7, 2; Atanasio, *De Inc.*, 54.

<sup>73</sup> Conviene aclarar en este momento que, si bien cada una de estas cualidades es idéntica en el hombre y en Dios, razón por la cual el arquetipo se conoce en la copia, hay, no obstante diferencias entre ellos en virtud de la disimilitud de naturaleza entre uno y otro soporte de cualidades, ya que uno es creado y el otro, increado.

<sup>74</sup> Véase la clasificación que hicimos al comienzo de este trabajo.

<sup>75</sup> *De Beat.*, 1253 d-1256 a, se nos ha enseñado que no hay otra manera de lograr lo que se desea que darse uno libremente a sí mismo el bien.

la virtud, pero no en la plenitud de su realización sino como origen del bien e incitación permanente a un acrecentamiento del mismo, como ocasión para obrar correctamente e inclinación que nos induce a poner en práctica lo bueno, como aptitud eficaz para realizarlo y recurso insustituible otorgado al ser humano<sup>76</sup>. La totalidad de las virtudes, sin excepción, insertas en el ser plasmado por el Creador, son un despliegue de la *eikón*, integrantes constitutivos de su esencia, lo que hace que la imagen confiada al hombre sea, efectivamente, imagen de Dios. Asimismo, con el bagaje de bienes naturalmente implantados en el hombre queda allanado el acceso a Dios, fuente y destinatario último de los deseos y apetencias humanas. El hombre, copia moldeada en ilimitada consonancia con el arquetipo, no requiere nada que deba ser obtenido desde afuera, en el exterior, que esté más allá de nuestro alcance, lejos de nuestro poder. Pues bien, de la manifestación en la imagen de todos los rasgos del arquetipo se desprende, en rigor, una doctrina de la participación ontológica y real del hombre en la *makariótes* divina. La beatitud abarca, por cierto, todo lo que se concibe de acuerdo con el bien, de ella no está ausente nada de lo que concierne al buen deseo, pero la conoceríamos mejor si la contrapusiéramos a su contrario: *tò áthlion*. Ahora bien, el ser verdaderamente bienaventurado es Dios mismo. Cualquier cosa que supongamos que sea ello la beatitud consiste en aquella vida incorruptible, el bien indecible e inconcebible, la belleza inexpresable, la gracia en sí y sabiduría y el poder, la luz verdadera, la fuente de todos los bienes, la autoridad que está por encima de todo, lo único digno de ser amado, lo que siempre permanece idéntico, la exultación interminable, la eterna alegría. Todas las cosas que se puedan decir de ella nada dicen en verdad de su valía. Pues tampoco el pensamiento (*diánoia*) penetra el ser; aunque pretendamos pensar de él alguna de las cosas más elevadas, ningún concepto lo revela<sup>77</sup>. El místico se queda absorto ante la magnitud de la divinidad, nada puede decir, porque las metáforas y los nombres están más acá de la inefabilidad divina, no hay lógos capaz de manifestarla y hacerla aprehensible. Sin embargo, la trascendencia del Ser descrita tan vívidamente por el nysseno no le impide notar la existencia del enlace ontológico que encadena y traba inexplicablemente al hombre con Dios. La imagen divina depositada con generosidad en nosotros liga efectivamente las dos naturalezas de modo misterioso. Gregorio nos relata con asombro, no exento de admiración: *epei dè ho plásas tòn ánthropon kat'eikóna theoù epoiesen autón*. Maravillosamente *deutéros án eie makaristòn tò katà metousian tês óntos makariótetos en tó onómati toúto ginómenon*<sup>78</sup>. Observemos el *deutéros* que explicita el *katà metousian*: lo que participa de lo verdaderamente bienaventurado es feliz en segundo grado. La más plena comunión de bienes acierta

<sup>76</sup> Significados presentes todos en *aphormé*.

<sup>77</sup> *De beat.*, 1196 d-1197 b.

<sup>78</sup> *Ibid.*

a proporcionarnos tan sólo una participación de carácter derivado y secundario, que constituye, no obstante, una regocijante comunicación con la excelsa e inalcanzable beatitud. La condición accidental y accesorio de la beatitud se manifiesta si la comparamos con la belleza exánime propia de una pintura que, aunque copie exactamente una realidad dada, no acierta a dotarla del vigor y la energía naturales en el modelo mismo. De modo que, así como en el caso de la buena forma o simetría corporal, la belleza primigenia sólo está presente en la persona dotada de vida y realmente existente, mientras que queda desplazada a un segundo puesto lo mostrado por imitación en la imagen; así ocurre también en el caso de la naturaleza humana, imagen de la beatitud sobrenatural, que está signada por la belleza del bien cuando exhibe en sí misma los reflejos de los caracteres de la bienaventuranza, que son tan sólo eso, a saber, impresiones, marcas, huellas, vestigios, de la dicha y la gloria divinas, al mismo tiempo que se muestran como una apariencia, un presentarse, un surgimiento de la bienaventuranza en la humanidad <sup>79</sup>.

La *makariótes* es, en conclusión, el fin de una vida virtuosa (*télos toû kat'aretèn bíou*) <sup>80</sup>. De este modo la presenta Gregorio en *In Psalmorum inscriptiones* donde explica que todo lo que, gracias al esfuerzo, resulta afortunado y perfecto, conduce a alguna otra cosa que aparece como su cumplimiento cabal. Así la medicina vela por la salud, y el fin de la agricultura es la provisión de alimentos para la vida y así también la posesión de la virtud exige que quien vive virtuosamente llegue a la beatitud porque ella es la consumación y la meta de todo lo que se concibe según el bien <sup>81</sup>. Circumscripita la bienaventuranza en estos términos no cabe duda de que, como afirma en el tratado *De beatitudinibus*, Dios mismo es *tò makáron*, la suma de todos los bienes. Si se preguntara a alguien qué es lo bienaventurado no se apartaría de la respuesta correcta si dijera que la naturaleza que está más allá de todo es lo que se llama propia y primeramente lo bienaventurado <sup>82</sup>. Al ser trascendente y sobrenatural se le aplica, por lo tanto, de modo esencial y eminente, el título de bienaventurado. Pero, siendo así, cabe preguntarse hasta qué punto corresponde a la naturaleza humana este nombre. No obstante el profundo abismo que senara ambas naturalezas, al igual que en el *De beatitudinibus*, en este tratado Gregorio se

<sup>79</sup> En el sustantivo griego *émpbasis* coexisten dos significados, como lo señaló U. von Balthasar: lo que aparece y lo que se refleja. Tiene, pues, un sentido activo y otro pasivo y ambos condicen perfectamente con la condición propia de la *makariótes* humana, mera semejanza de la divina. Cf. *De beat.*, 1197 b.

<sup>80</sup> El salterio despliega ante nuestra mirada, exhibiéndolo y poniéndolo como ejemplo, el camino que nos conduce a la beatitud mediante un encadenamiento a la vez técnico y natural: *In Ps. Ins.*, 433 c. El goce de Dios surge como fruto de los desvelos humanos tras el rudo combate, el premio que acompaña a la acción recta.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 433 a-b.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 433 b-c.

ve constreñido a convenir que la humanidad puede efectivamente recibir este nombre y disponer de esta gracia, conquistándola con su denuedo, mediante la virtud que va acrecentando la comunión con Dios. La felicidad sin límites, casi sobrehumana, que implica la beatitud es la meta perseguida a lo largo del progresivo ascenso de la vida espiritual. Esta disponibilidad humana para la felicidad es el producto de una comunicación de la naturaleza divina en nosotros, comunicación que se amplía hasta límites insospechados en el constante asemejarse del hombre virtuoso a su modelo eterno. A modo de conclusión digamos que la bienaventuranza en los hombres, gracias a la participación en el Ser real, se convierte proporcionadamente en la naturaleza de aquello de que participa y recibe su nombre. La medida de la bienaventuranza humana es la semejanza con lo divino. Sólo el bien verdadero, esto es, lo que está más allá de todo bien, es bienaventurado y deseable por naturaleza, pero todo lo que participa de él llega a ser también bienaventurado<sup>83</sup>.

\* \* \*

En la clasificación que habíamos tomado como base de nuestro análisis de la composición de la imagen, el segundo *dé* introduce el último y más señalado grupo de propiedades<sup>84</sup>. Pareciera que Gregorio fue graduando sabiamente la intensidad del vínculo con el original para que tocara en este nivel la esencia misma divina, tras un acrecentamiento paulatino que condujo cada vez a una mayor intimidad con el modelo. Dos rotundas afirmaciones marcan la plena aproximación al ser divino: *Noûs kai lôgos he theôtes estin* y *agápe pátin ho theós kai agápes pegé*<sup>85</sup>, si tenemos en cuenta que en las oportunidades anteriores Gregorio no se había atrevido a afirmar que Dios es aquello que la copia reproduce sino que aludía simplemente a las cualidades que adornan al modelo. Pues bien, Dios es *Noûs*, *Lôgos* y *Agápe* y la similitud de la imagen con la naturaleza divina ha sido estrictamente conservada también en este sentido.

#### i) EL *lôgos*

La expresa mención del Prólogo del Evangelio de San Juan: *En arlhê ên ho lôgos*<sup>86</sup> nos pone en la pista del trasfondo de la determinación del ser divino como *Lôgos*. El Verbo es una de las tres Personas trinitarias y, precisamente, aquélla a cuya imagen fue hecho el hombre. No es casual, entonces, que culmine la descripción de la imagen depositada en la humanidad con el reconocimiento de la presencia de este

<sup>83</sup> *Ibid.*, 433 c.

<sup>84</sup> Véase la clasificación que hicimos al comienzo de este trabajo.

<sup>85</sup> Cf. *De hom. op.*, 137 b-c.

<sup>86</sup> *De hom. op.*, 137 b. Para apprehender todos los matices y el exacto significado del Logos de San Juan conviene leer el cap. pertinente de C. H. Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1970, pp. 263-85, donde el autor establece con toda nitidez el contexto en que surgió esta denominación, cf. p. 296.

rasgo en la composición esencial de la naturaleza humana. El *lógos* caracteriza al hombre y lo distingue de los seres irracionales, *álogoi*; es, por lo tanto, su prerrogativa específica<sup>87</sup>. Para los padres griegos no pasó desapercibida la relación del *Lógos* con la creación del hombre a su imagen y necesariamente hacen hincapié en el hecho de que esta criatura sea *logikós*. Trátase, en pocas palabras, de la participación del *lógos* humano en el *Lógos* increado y eterno<sup>88</sup>. Así Orígenes, fuente de inspiración de Gregorio, considera al *lógos* humano como el depositario del *kat'eikóna*, en la medida en que participe del *Lógos*, Imagen de Dios. Existe, por consiguiente, una estrecha correlación entre *Lógos*-Imagen y *logikós*-a la imagen. En resumidas cuentas, para Orígenes, el *lógos*, que compartimos con Dios, es la marca distintiva de nuestro ser, lo esencial de nuestra sustancia y lo que hace que no seamos ajenos a la divinidad<sup>89</sup>. Atanasio, por su parte, expresa con la claridad y sencillez que le son propias el nexo entre la participación en el Verbo y el carácter de *logikós* de la criatura humana: "...sintió una piedad especial por la raza humana y al ver que por la ley de su propia existencia serían incapaces de persistir eternamente dioles una gracia adicional: no creó a los hombres simplemente como todos los animales irracionales de la tierra, sino que los hizo a su imagen y partícipes del poder de su propio Verbo, para que poseyendo como sombras del Verbo y hechos *logikoi* fueran capaces de permanecer en la beatitud..."<sup>90</sup>. Desde luego es a esta tradición que ve en el *lógos* el prin-

<sup>87</sup> Tesis de sesgo netamente estoico, aceptada sin excepciones por los padres: la razón, el *lógos*, es lo propio del hombre, de ahí que "vivir de acuerdo con la naturaleza" sea "vivir racionalmente". Cf. Séneca, *Ep.*, 121, 14 y 76, 8-10, donde afirma que cada una de las cosas existentes tiene un bien que la caracteriza y para el cual está predispuesta. En el caso del hombre su esencia reside en la razón, por la que supera a los animales y se avecina a los dioses.

<sup>88</sup> Cf. Justino, *I Apol.*, 46, 2; *II Apol.*, 8, 3; 10, 1; 13, 4. Cabe también la posibilidad de que el *lógos* filoniano, intermediario entre Dios y la creación y relacionado tanto con el concepto estoico de *lógos* como con el mundo platónico de las ideas, haya influido, asimismo, en los padres. Véase *De Spec. Leg.*, IV, 14; en *De V. Moysis*, II, 13, 127, habla de un *lógos* doble, tanto en el cosmos como en el hombre.

<sup>89</sup> Cf. Orígenes, *In Jo.*, IV, 2 y XX, 22; *Fragm. in Jo.*, XVIII; *C. Cel.*, IV, 25 y 85. Pero para este padre la participación de los "*logiká*" en el *Lógos* es proporcional a la santidad, los méritos y el amor que demuestren.

<sup>90</sup> Atanasio, *De Inc.*, 3. Es interesante observar cómo, por un lado, para Atanasio la naturaleza *logiké* del hombre sienta la conveniencia de su indestructibilidad e incorrupción. Por otro lado, muchos de los padres, entre ellos Gregorio, establecieron una especial relación entre la naturaleza racional del género humano y la libertad, prerrogativas que se acompañan y sostienen mutuamente (cf. por ej. Justino, *I Apol.*, 28, 3; Ireneo, *Ad. haer.*, IV, 4, 3 y 37, 1; Basilio, *Hom.*, 9, 6). Gregorio dice en el *In Cant. Cant.*, 796 d: *édoke tē logikē physei tēn autexousion khárim*. De manera que el *lógos* humano aparece como el sustrato y, hasta cierto punto, como el receptáculo de las otras propiedades de la imagen que cobran sentido en virtud de esta íntima conexión con el Verbo. R. Bernard explica muy bien la relación *lógos-logikós* en *L'image de Dieu d'après St. Athanase*, Aubier, 1952, p. 42.

cipio de la racionalidad humana a la vez que la fuente de la comunión con Dios que se adhiere Gregorio en el *De hom. op.* En síntesis, "el *lógos theoû* es una cosa verdaderamente divina y sacra, una posesión notable que no fue añadida desde afuera, sino que está combinada a la naturaleza humana como el don más estimable que le haya llegado de manos del demiurgo. Por eso dice que el hombre es *kath'homoiôsîn theoû*"<sup>91</sup>.

#### j) EL *noûs*

Gregorio exhorta al lector: *horâs en seautô kai tôn lôgon kai diánoian, mímema tou óntos noû te kai lôgou*<sup>92</sup>, para que compruebe que somos una copia fiel y exacta de la Inteligencia que escapa a toda captación. De acuerdo con este pasaje al *Lógos* corresponde nuestro *lógos* pero al *Noûs* divino se le adjudica la *diánoia* humana<sup>93</sup>. Una explicación posible de tal trasmutación la proporciona el nysseno un poco más adelante en el mismo tratado, cuando hablando de la tripartición del alma (*physiké-aisthetiké-noerá*)<sup>94</sup> la compara con la división aludida por San Pablo (*sóma-psykhé-pneûma*) y con la que ofrece el evangelio (*kardia-psykhé-diánoia*)<sup>95</sup>. De manera que *noerá* resulta equivalente a *pneûma* y a *diánoia*, razón por la cual la *diánoia* puede ser mimesis del *Noûs* eterno. De todos modos el vocablo *diánoia* es un compuesto de *noûs*. Consiguientemente está dado por supuesto que Dios es *Noûs*, con lo más que Gregorio no hace más que acoger una opinión hondamente arraigada entre los padres griegos, que se mantienen dentro de la más pura tradición platónica. Así lo entiende al menos A. J. Festugière<sup>96</sup>. El hombre es una copia, una reproducción del *óntos Noûs*.

<sup>91</sup> *Adversos eos qui castigatione ferunt*, 308 a. Observemos la concurrencia de dos verbos griegos: *prosgignomai* y *sygkrino*, que indican que no se trata de algo agregado exteriormente sino de la unión con la naturaleza humana, en una íntima asociación, nada menos que de un "regalo" divino. Por otra parte, tengamos presente que el *logikón* es una facultad absolutamente pura y sin mezcla alguna con las cosas propias de los *áloga*, dado que es la única elegida para llevar la copia del carácter divino: *De anim. et res.*, 60 c.

<sup>92</sup> *De hom. op.*, 137 c.

<sup>93</sup> W. Voelker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, Steiner, 1955, p. 62, lo atribuye a la influencia estoica que habría llevado a Gregorio a cambiar la palabra *noûs* por *diánoia*; sin embargo, *diánoia* es un vocablo de uso frecuente también en los círculos platónicos.

<sup>94</sup> Cf. *De hom. op.*, 145 a-c.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 145 d. No pensamos que la explicación sea exhaustiva y que agote las razones que llevaron a Gregorio a esta identificación. De todos modos el vocabulario usado por los padres no es, de ninguna manera, rígido, principalmente en lo que respecta a las partes del alma, problemática en la que son frecuentes las fluctuaciones. *Lógos*, *diánoia*, *noûs* son usados generalmente como sinónimos. Un ej. de ello es SVF, II, 135. Cf. Filón de Alej., *De opif. mundi*, 146, que considera la *diánoia* como un reflejo del *lógos*.

<sup>96</sup> *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris, 1967, pp. 265-266. En el *Filébo* Platón expone su teoría de la divinidad del *noûs* (22 d), el *noûs* ordena y gobierna el mundo (28 c y d). En 30 d identifica *aitía* y *noûs* con

Pero, ¿qué significa esto? La pregunta encuentra una respuesta elaborada con toda precisión por Gregorio en el *De hom. op.* Sabemos que el Hacedor nos ha concedido una gracia, una cierta forma divina, al introducir en la imagen las similitudes de sus propios bienes<sup>97</sup>. Así nos dispensó, por un lado, los restantes bienes en virtud de su espléndida generosidad, mas en lo que respecta al *noûs* y la *phrónesis* no se puede decir propiamente que nos lo haya otorgado sino que nos comunicó una parte de ellos, es decir, hízonos partícipes de ellos al derramar en la imagen el peculiar ornato de su naturaleza<sup>98</sup>. La contraposición de lo meramente dado con lo que es parte del Ser divino y que, pese a serlo, por exceso de liberalidad fue insertado en la composición de la imagen, ha sido expresamente buscada por Gregorio para destacar el hecho de que el *noûs* y la *phrónesis* resultan esenciales para la *eikón* porque se trata de atributos de la divinidad de los que participa el género humano. El *noûs* incorpóreo y *noerós*<sup>99</sup>, por haber llegado a ser a la imagen de la Belleza, también lleva en sí el ser bello<sup>100</sup>. Es decir que, de alguna manera, en la medida en que el *noûs* integra el *kat'eikóna* y comparte rasgos similares con el arquetipo, ha conquistado y obtenido la participación en la Belleza primigenia, Belleza que despierta las apetencias de los inclinados hacia ella<sup>101</sup>. Pero, en caso de que se apartara de ella perdería irremediablemente la hermosura<sup>102</sup>. Hay, entonces, en el *noûs* una capacidad de oscilación que

---

Zeus. Cf. Festugière, *ibid.*, pp. 204-5. Con respecto a Dios considerado como *Noûs* por los padres, véase Atenágoras, *Leg.*, 10, 2; Clemente, *Strom.*, IV, 25; Orígenes, *C. Cels.*, 7, 38.

<sup>97</sup> Gregorio utiliza el perfecto pasivo *dedóretai*, forma verbal que, notablemente, es la misma que utiliza Platón para referirse, como nuestro padre (cf. nota 98), a las donaciones de Dios para con los hombres. Cf. *Timeo*, 274 c; *Leyes*, 672 b.

<sup>98</sup> *De hom. op.*, 149 b. Obsérvese la interrelación de *dídomi*, *doréo*, *entíthemi*, *metadídomi*, *epibállo*, verbos que se refieren todos al gesto divino por el cual el Creador nos dotó con munificencia de los bienes que caracterizan su naturaleza; pero Gregorio establece a sabiendas la antítesis entre *dídomi* y *metadídomi* para señalar la diferencia que hay entre el *noûs* y la *phrónesis* y los demás bienes de la imagen. D. L. Balas en *Metousía Theoû*, Herder, Roma, 1966, pp. 142-43, señala la correspondencia del fragmento del *De hom. op.*, con el *De Isis et Os.* de Plutarco, I, 351 d.

<sup>99</sup> *De hom. op.*, 149 b.

<sup>100</sup> *De hom. op.*, 164 a. Evidentemente el padre enfrenta intencionalmente el *tô gegenêsthai* con el *tô einai* con el objeto expreso de señalar el proceso que lleva desde el "llegar a ser" a la imagen de la belleza hasta "ser" sin más bello. La belleza pasa a ser una posesión indiscutida del *noûs*.

<sup>101</sup> Cf. J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Vrin, Paris, 1953, p. 47; V. Lossky, *op. cit.*, p. 137.

<sup>102</sup> *De hom. op.*, 161 c: "Como lo divino mismo es lo más bello de todas las cosas y lo más eminente, hacia lo que tiende todo lo que desea la belleza, por este motivo —decimos— también el *noûs*, que ha llegado a ser imagen de lo más bello, mientras participa de la similitud con el arquetipo, es posible que también permanezca en lo bello. Pero si llegara a estar, en alguna forma, lejos de esto, sería despojado de la belleza en que estaba". Cf. Plotino, *Enn.*, I, 6, 6.

lo lleva en una u otra dirección <sup>103</sup>, y con el *noûs* se mueve la imagen toda porque él la centraliza y absorbe como el punto en el que se concentra el núcleo rector y específico del *kat'eikóna*. La posición destacada del *noûs* <sup>104</sup> se revela nítidamente en el análisis de la composición del alma que hace Gregorio en el *De hom. op.* cuando establece la ubicación del *noûs* en la *psykhé* <sup>105</sup>.

Podríamos epilogar el tratamiento del *noûs* en el *De hom. op.* reconociendo sin ambages su primacía (*protereúein tò noerón*) <sup>106</sup> y por cierto, no sin añadir que es la actividad que nos conforma en mayor grado con la naturaleza divina <sup>107</sup>, puesto que de ella la hemos recibido (*toû mèn theíou tò logikón te kai' dianoetikón. . .*) <sup>108</sup>. Con el *noûs*, en fin, toca la imagen su punto más alto de asimilación a Dios <sup>109</sup>. Gregorio se mantiene, como vemos, estrictamente dentro de los cánones del platonismo y respeta al pie de la letra la máxima de que lo semejante conoce lo semejante <sup>110</sup>.

<sup>103</sup> Cf. *De virg.*, 404 a-405 a: el *noûs* como conductor del carro del alma. Cf. Leys, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nyssa*, Nauwelaerts, Louvain, 1951, p. 69.

<sup>104</sup> Cf. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 198.

<sup>105</sup> Cf. *De hom. op.*, 145 c: *he tês noerás ousías* completa el compuesto humano. (Nótese, sin embargo, que en 145 a, los entes son divididos en *tò noebón* y *tò somatikón* y el hombre queda incluido en este segundo tipo de seres). Sobre el predominio de la naturaleza racional cf. 145 d; 148 b; 176 d; 176 a. Cherniss en el cap. I de *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930, muestra los diversos intentos gregorianos de elaboración de una psicología y la estrecha relación de los mismos con la filosofía platónica. Si nos atenemos a la evolución de la problemática que atañe al *noûs* tal como la desarrolla Gregorio en el *De hom. op.* resulta un grupo de cuestiones interrelacionadas que conviene reseñar escuetamente: por lo pronto, se preocupa por esclarecer el vínculo cuerpo-alma, lo que lo lleva a indagar particularmente la acción del *noûs* a través de los sentidos (140 a, 149 c, 152 b-153 c, 168 c) y la diversificación que experimenta según la *dynamis* en la que actúe. Esto plantea el problema de la unidad del *noûs* en relación con la multiplicidad de sus intervenciones y lo conduce a afirmar que el *noûs* es *akatáleptos* como la nat. divina. (153 c-156 b). En última instancia, la unión del cuerpo con el *noûs* no ocupa una parte determinada del cuerpo, instrumento del que usa como su *mousikón órganon* (156 c-157 d, 173 d, 177 b-c, 161 a-b). Por ello tal unión es *áphrastós* (160 d, 177 d).

<sup>106</sup> *Ibid.*, 181 c.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 185 c, 192 d. Cf. *De an. et res.*, 44 a, que hace consistir la imagen en la *ousía noeté* pero rechaza la identificación de la misma con el arquetipo; y 57 b donde las facultades *theoretiké* y *diakritiké* por una gracia *theoeidés* preservan la imagen. Gregorio coloca la *eikón* en el *noûs*: *C. Apoll.*, 1145 c, si el *noûs* no hubiera sido puesto en conjunción con el cuerpo de Adán plasmado en la tierra en virtud del sopro divino ¿en qué residiría su similitud con Dios? Cf. *Clem., Protr.*, 10, que, al igual que los capadocios, hace al *noûs* depositario de la *eikón*. Véase asimismo *Bas., Epist.*, 233, y Gregorio de Nacianzo, *Orat.*, 28, 17.

<sup>108</sup> *De hom. op.*, 181 c. Cf. 164 c.

<sup>109</sup> Cf. por ej. *De an. et res.*, 89 b; *De inf.*, 173 c.

<sup>110</sup> Cf. A. J. Festugière, *Contemplation. . .*, pp. 107-8. Sin duda un eslabón en la transmisión de la tradición ha sido Orígenes, cf. *P. Arkhón*, I, 1, 7; IV, 4, 9; *Adv. Mart.*, 47; *Frag. in Lc.*, 2; *C. Cels.*, VII, 33 y 38.

k) EL AMOR (*agápe*)

La *agápe*, última propiedad que en la descripción del *De hom. op.* ornamenta la imagen, la lleva a su máximo esplendor; Dios mismo es *agápe* como lo reveló mejor que nadie Juan, *ho mégas*: de El proviene todo amor, El es la fuente perenne e inagotable de la *agápe*<sup>111</sup>. La más profunda intimidad divina es amor desbordante y generoso, que sale fuera de sí para crear otros seres en una perpetua donación de sí misma<sup>112</sup>. Escuchemos a Juan<sup>113</sup>: “Carísimos, amémonos unos a otros porque la caridad procede de Dios (*ek tou theou estin*), y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce (*ek tou theou gegénetai kai gnoskei theon*)”. *Ek tou theou* es tanto el amor<sup>114</sup> como todo el que ama porque quien ha nacido de Dios está marcado con su imagen, de El procede, es su Hijo y, por eso, lo conoce. Y continúa Juan: *Ho me agapôn ouk égno tòn theon óti ho theós agápe estin*<sup>115</sup>, afirmación rotunda y definitiva que Gregorio se complace en transcribir en el *De hom. op.* El amor es, por consiguiente, la vida misma de la naturaleza divina<sup>116</sup>.

*Agápe*<sup>117</sup> es una de esas palabras cuya historia merece contarse aunque sea brevemente. En realidad el vocablo adquirió vigor y densidad significativa a partir de la traducción bíblica de los Setenta, cuando recibió el aporte de los matices implícitos en las expresiones hebreas. Desde ese momento comienza a expresár el amor de Dios por el hombre y del hombre hacia Dios. Pero, desde luego, la lengua griega estaba preparada para esta inserción, dado que con su inmensa riqueza lingüística disponía de varios verbos para expresar cada una de las diferentes posibilidades que ofrece el fenómeno “amor”. *Agapân* se distingue de los otros dos verbos griegos que designan la acción de amar (*philéo* y *eráo*) porque alude al amor que experimenta cierta predilección o preferencia por algo o alguien en particular. Se refiere a un amor selectivo, que elige el objeto depositario de sus apetencias y que se preocupa por mantener y conservar el objeto escogido. Se origina, además, en un sujeto que se dispone libremente a amar, sin estar sometido a restricción alguna. Es un amor difusivo, que se expande en busca del bien del destinatario, sin egoísmo alguno. Por ello de-

<sup>111</sup> Cf. *De hom. op.*, 137 c. Juan pone de manifiesto el origen divino de la *agápe* con toda nitidez en I *Jo.*, 4, 9-10; 4, 19. El amor no reside en que nosotros hayamos amado a Dios sino en que El nos amó enviando a su Hijo Unigénito. Véase E. Stauffer, art. *Agapáo* en *Theol. Wört.*, que muestra que la *agápe* joánica es un amor descendente, una verdadera realidad cósmica, una energía divina que se realiza en el mundo.

<sup>112</sup> El hombre, *eikón* de la naturaleza divina, es un producto de este amor sobreabundante. Cf. O. Casel, *op. cit.*, p. 55.

<sup>113</sup> I *Jo.*, 4, 7.

<sup>114</sup> Cf. V. Lossky, *Théol. mystique...*, pp. 209 y 211.

<sup>115</sup> I *Jo.*, 4, 8; 4, 16.

<sup>116</sup> *He te gár zòè tés áno physeos agápe estin...*, *De an. et res.*, 96 c.

<sup>117</sup> Cf. M. Lot.-Borodine, *La déification...*, pp. 143-44.

signa con toda precisión el amor que se irradia de Dios. Las características enunciadas lo diferencian de *erân* que hace referencia a un amor en cierta forma cósmico y universal, producto de la poderosa e irresistible atracción del objeto amado. El *éros* es un amor que busca siempre la satisfacción y el goce obtenidos por la posesión de lo deseado. Queda lugar, sin embargo, entre sus significados para que —como lo muestra la literatura griega precristiana (recordemos nada más que los más exaltados pasajes de los diálogos platónicos)<sup>118</sup>— exprese también el amor a los dioses, a todo lo que representa o conduce hacia ellos, a lo divino mismo, a la Belleza<sup>119</sup>. Con estos elementos estamos en mejores condiciones para comprender el sentido de esta propiedad de la imagen.

*Ho tèn agápen êkhon, tòn theòn êkhei* sostiene Basilio<sup>120</sup>, es decir que Dios, que es el amor mismo, pasa a ser posesión de quien lleve en sí la *agápe*. Afirmación que concuerda a la perfección con el punto de vista adoptado por Gregorio, quien parte exactamente de un fundamento idéntico: *agápe pâlîn ho theòs*, para concluir que la imagen no puede quedar desprovista de este carácter<sup>121</sup>. En consecuencia, el inmenso amor del Creador derramó también en nuestra persona<sup>122</sup> este bien que acrecienta considerablemente la semejanza con el modelo. Pero para que el amor sea efectivo no puede permanecer vuelto meramente sobre sí y sin repercusiones externas; al contrario, debe expandirse propagándose en el amor al prójimo, única prueba concluyente de que el parecido con el modelo, Cristo, se ha conservado<sup>123</sup>. Pues si no está presente el amor la marca íntegra de la imagen queda alterada. Por lo tanto, cuando el amor, participación real en la vida divina,

<sup>118</sup> Nos remitimos por ej. al *Banquete* y al *Fedro*.

<sup>119</sup> Cf. el art. *Agapáo* del *Theol. Wört.* de G. Quell y E. Stauffer, cuyas precisas indicaciones sobre el amor en el Ant. Test., en el judaísmo, en el griego prebíblico y en el N. Test., resultarán una preciosa ayuda para comprender el proceso que llevó a la consolidación definitiva del vocablo en el ámbito del lenguaje teológico. Cf. "Mystique paienne et charité" en *L'enfant d'Agrigente*, de A. J. Festugière, Les Iles d'Or, Paris, 1950, p. 130.

<sup>120</sup> Basilio, *Ascet.*, 2, 2.

<sup>121</sup> Formulemos aquí la duda que se plantea ante las tres últimas cualidades de la imagen en la descripción del *De hom. op.*: ¿realmente *lógos*, *noûs* y *agápe* son cualidades de la imagen o, con más exactitud, no deben ser incluidas en la categoría de propiedades de la imagen sino que deben ser consideradas como partes constitutivas del ser íntimo del hombre? Se da aquí, en verdad, la misma ambigüedad que en el caso de los atributos del ser, y especialmente del ser de Dios: pueden, por una parte ser considerados como atributos pero, indudablemente, forman parte de la esencia misma y se identifican con ella.

<sup>122</sup> *De hom. op.*, 137 c, nuestro rostro está modelado por la *agápe*.

<sup>123</sup> Gregorio en el *De hom. op.*, 137 c, se remite a *Jo.*, 13, 35. Véase S. Agustín, *In Jo.*, 65, 2. Señalemos de paso que el amor mutuo nos pone ante el vínculo estrecho que enlaza a los miembros del cuerpo de Cristo, la Iglesia. Con la *agápe* se anticipa un aspecto de la *eikón* que no hemos considerado aún: la *eikón* repartida en la totalidad de los seres humanos, multiplicidad que encuentra la unidad de la Esposa de Cristo. Cf. V. Lossky, *Théologie mystique...*, pp. 211-12.

no se realiza plenamente, el nexo entitativo entre el arquetipo y la copia resulta trastocado y todas las relaciones entre el uno y la otra se rehacen de un modo diferente <sup>124</sup>.

El orden en que dispuso Gregorio *lógos*, *noús* y *agápe* <sup>125</sup> en el *De hominis opificio* nos podría llevar a suponer que la *agápe*, con exclusión de los otros dos componentes, corona y completa la imagen. Sin embargo, puesto que la patrística griega no concibió, en absoluto, un amor desprovisto de la *diánoia*, se establece entre los tres integrantes mencionados de la *eikón* una indisoluble unidad que sintetiza el más alto grado de aproximación al modelo <sup>126</sup>.

<sup>124</sup> *De hom. op.*, 137 c.

<sup>125</sup> Gregorio colocó estos caracteres de la imagen en un mismo nivel para darnos a entender que con dicha combinación logra la imagen la máxima perfección y el equilibrio definitivo.

<sup>126</sup> Cf. V. Lossky, *Théol. mystique...*, pp. 212-3 y M. Lot-Borodine, *La déification...*, pp. 150-51; 156, 158. O. Casel insiste en el mismo aspecto, *El hombre auténtico*, p. 58. Cf. Gregorio, *De an. et res.*, 96 c; *In Cant. Cant.*, 765 b.