

EN TORNO A LA ANTROPOLOGIA DE GREGORIO DE NYSSA

MARÍA MERCEDES BERGADA*

El volumen que motiva esta nota** lleva el número 5 en la serie *Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi*. Esta nueva serie apunta a mostrar la relación entre la filosofía platónica y neoplatónica y el pensamiento de los Padres, como puede verse por la elección de los primeros títulos, que son las traducciones al italiano del clásico *Plato Christianus* de Endre von Ivanka (vol. 1); de *Rethinking Plato and Platonism* de C. J. de Vogel (vol. 2) —ambos traducidos por el autor del presente libro—; de *Gregor von Nyssa als Mystiker* de W. Völker (titulado aquí *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*) y de *Porphyre et Victorinus* de P. Hadot. La serie surgió desde hace dos años como una serie independiente junto a la que ahora se denomina *Temî metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi*, y que ya años antes, bajo el título más abarcador *Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica*, venía publicando el *Centro di Ricerche di Metafisica de la Università Cattolica del Sacro Cuore* bajo la dirección del eminente profesor Giovanni Reale, autor de la excelente *Storia della filosofia antica* en cinco volúmenes, que es hoy probablemente la mejor y más completa obra sobre el tema.

Consignamos estos detalles porque ellos muestran el contexto en que surge la presente obra. Se trata de un grupo de estudiosos más jóvenes, formados en torno al profesor G. Reale en un sólido conocimiento de la filosofía antigua, con especial predilección por el platonismo y neoplatonismo. Lo cual permite comprender el desnivel que, en el libro que comentamos, se nota —tanto en el autor como en el prologuista— entre el conocimiento que tienen de los mencionados sistemas filosóficos y lo que atañe al pensamiento patrístico. Ello, diríamos, les pone unas gafas “neoplatónicas” que privilegian o sobredimensionan estos aspectos en el autor estudiado en desmedro de otras fuentes como podrían ser las aristotélicas o estoicas, o simplemente el texto bíblico.

Esto se hace notar con intensidad en el primer capítulo de esta obra, dedicado con muy buen criterio a delinear *L'orizzonte dell'antropologia di*

* Sección de Estudios de Filosofía Medieval.

** Enrico Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*. Introduzione di Claudio Moreschini, Vita e Pensiero, Milano, 1993, 352 pp.

Gregorio Nisseno, vale decir el encuadre ontológico y cosmológico del tema en el pensamiento de nuestro autor. Pues el capítulo se inicia bajo un subtítulo (*I. La divisione della realtà. 1. Mondo intelligibile e mondo sensibile*) con una extensa cita del Comentario al Cantar: "Secondo la divisione definitiva, in due parti è distinta la natura delle cose: da una parte vi è la sostanza sensibile e materiale, dall'altra la sostanza intelligibile ed immateriale..." (GNO VI, p. 173, 7 - 174, 11), a continuación de la cual comienza el autor su exposición explicando que "Abbiamo preso le mosse, per la nostra indagine sulla antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, da questo testo delle *Omèlie sul cantico dei Cantici* in quanto (subrayado nuestro) *esprime con estrema chiarezza la concezione metafisica di fondo del nostro autore*, quella visione della realtà che è una delle costanti del suo pensiero".

Y vuelve a insistir en que "Come mostra il testo da cui siamo partiti, questa concezione della realtà si fonda, anzitutto, sulla distinzione di origine platónico fra l' 'intelligibile' ed il 'sensibile': è questa 'la suprema divisione di tutti gli esseri' da cui prende costantemente Gregorio le mosse nelle sue opere". Y hace una curiosa equivalencia entre el mundo platónico de las ideas (o sea, el mundo inteligible en la concepción platónica) y lo que Gregorio llama (*Hex.*, PG 44 81 B-C) "il pleroma delle creature intelligibili ossia il mondo delle nature angeliche" y cita en apoyo de tal afirmación un texto de Gregorio (*Infant.*, GNO III/2, p. 78, 5-13) que nada tiene de platónico —aunque se trate de dos niveles— sino que refleja la concepción bíblica y aún algunos rasgos aristotélicos, como fácilmente puede verse: "La creazione tutt'intera è divisa in due, come dice l'Apostolo, il visibile e l'invisibile: con l'invisibile è designato l'intelligibile e l'incorporeo, con il visibile il sensibile ed il corporeo. *Tutto l'universo è stato dunque diviso in questi due ambiti: la natura angelica ed incorporea, che appartiene alle realtà invisibili, dimora nelle regioni ipercosmiche e ipercelesti...*". Y lo mismo se diga del texto *De orat. dominica* (PG 44, 1165 B-C) citado a continuación y que comienza: "*Tutto l'insieme delle creature razionali è diviso in creature corporee ed incorporee: la natura angelica è incorporea, dell'altra specie siamo invece noi uomini. La creatura spirituale, che può essere colta solo con la mente, in quanto separata dal peso del corpo...*". Aquí se trata de dos niveles, con características en parte opuestas, *de una misma realidad creada*, que están muy lejos de relacionarse entre sí como el mundo inteligible y el mundo sensible en Platón. Y la gran división, para Filón y para cualquiera de los Padres, se da entre Dios eterno, cuya misma esencia es Ser, y las creaturas, seres contingentes que han recibido de él la existencia, y que tanto pueden ser espirituales, incorpóreas, como sensibles y corpóreas. Lo cual es muy diferente del dualismo platónico.

Nos hemos extendido quizá demasiado en estas transcripciones porque resulta imprescindible para poner en evidencia, más allá de las distorsiones en la interpretación que acabamos de señalar, lo poco adecuado que a nuestro juicio resulta, en un libro que expresamente se refiere a la *antropología* del Nysseno, ir a buscar, en otras obras de diversas épocas y temáticas distintas, una serie de pasajes que al parecer se prestan para recomponer un telón de fondo que reflejaría el dualismo platónico, siendo así que hubiera sido más

lógico buscar esta "cosmovisión" en la única obra expresamente consagrada por Gregorio al tema antropológico, el *De hominis opificio*, que suele considerarse como el primer tratado de antropología cristiana. Claro está que, si el autor hubiera recurrido a esta fuente, que comienza precisamente con un capítulo *Acerca de la naturaleza del universo: cómo se constituyó éste y lo que precedió a la venida del hombre*, vale decir el encuadre cosmológico del tema central, se hubiera encontrado con que Gregorio, remitiéndose al "libro de la Génesis del cielo y la tierra", explica en términos muy aristotélicos de movimiento y reposo, de *kinesis*, de *tropé* y de *alloíosis*, "cómo fue completado el conjunto del mundo visible" y concluye con unas reflexiones no menos aristotélicas en cuanto a que la sabiduría de Dios, al poner siempre en movimiento a las naturalezas inalterables (i.e. a los astros), lo hizo para evitar que el hombre, viendo en ellas la inalterabilidad a diferencia de lo que ocurre en los otros seres sujetos a la alteración, "viniese a tener la creatura por Dios; pues no se puede tomar por divino lo que se mueve o se altera" (*De hom. op.*, 132 a).

Insistimos, si de la antropología del Nysseno se trata ¿por qué no haber tomado como base de la exposición este tratado que está muy bien estructurado y que con un orden muy lógico (la *akolouthía* que tanto entusiasma a Gregorio) va considerando todo lo que concierne al hombre: su constitución física, sus facultades, su condición de imagen de Dios (imagen en la que el rasgo principal es la *autexousía*, o sea la libertad de la voluntad, más bien que la inteligencia o *noús* como era lo habitual en la línea alejandrina iniciada por Filón y seguida por Orígenes, en la que es más fuerte la influencia platónica), sus pasiones, su actual condición de naturaleza caída, su futura resurrección y su destino final? Hubiera sido interesante ir destacando, a lo largo de los 30 capítulos que constituyen este tratado, los elementos platónicos, plotinianos o porfirianos que el autor pudiese encontrar. Estimamos que estos elementos no habrían sido demasiados y Aristóteles y los estoicos —además de la Biblia— hubieran salido con ventaja en el reparto. Por lo cual posiblemente Enrico Peroli, empeñado en buscar a Platón, Plotino y Porfirio, prefirió utilizar de preferencia el diálogo *De anima et resurrectione*, pese a lo restringido del tema, y extraer de todas las demás obras del Nysseno los trocitos de mosaico adecuados para ir distribuyéndolos en los diversos capítulos cuya temática él determina, v. gr. el alma, su incorporeidad y otras cuestiones concernientes a su naturaleza: su incorruptibilidad, simplicidad e inmortalidad (cap. II-V), la resurrección (VI), el problema de la metempsicosis y Porfirio (VII), la naturaleza del alma y el problema de su unión con el cuerpo (VIII), las facultades del alma y la doctrina de la virtud (IX). Incluso no resulta muy coherente este orden, con avances y retrocesos.

Volvamos todavía a ese capítulo inicial para señalar que, cuando ha dejado ese mundo espiritual que quiere asimilar al mundo inteligible platónico, en la pág. 28 comienza a considerar "il secondo ambito della creazione", que es el del cosmos, constituido por los clásicos cuatro elementos que, según él, para Gregorio "si trasformano gli uni negli altri per la modificazione delle qualità: a differenza della fisica aristotelica e stoica... per Gregorio si tratta di un movimento

ciclico" (cosa muy distinta afirma Gregorio en el capítulo I del *De hom. op.*, ya citado). Y prosigue con una afirmación realmente sorprendente: "Esta concepción del carácter cíclico degli elementi fonda una tesi importante del pensiero di Gregorio che va al di là della dottrina cosmologica: secondo questa tesi il mondo della materia, della realtà cosmica, è l'ambito dell'eterna ripetizione, di un movimento ciclico che continuamente ritorna su se stesso, senza che ci sia alcun progresso, alcuna novità". Y lo remata con una cita de Gregorio que aparentemente lo confirma: "Tutto rimane identico senza cambiare e trasformarsi in nulla di nuovo" (*Eccl. GNO V*, p. 285, 10).

Mas he aquí que dos páginas después, al tratar *L'unione dei due mondi nell'uomo*, tras recordar que "l'intera creazione si divide per Gregorio nel mondo delle nature intelligibili, degli angeli, da un lato, e nel mondo della materia, delle nature sensibili, dall'altro" (lo cual, insistimos, es muy otra cosa que la división platónica en mundo sensible y mundo inteligible) señala la posición del hombre (no solo del alma humana) como *methórios*, ya que "in virtù della sua costituzione ontologica appartiene contemporaneamente a due mondi: al mondo intelligibile per la sua anima 'che risulta di natura e di stirpe simile alle potenze celesti' (*Or. dom.*, PG, 44, 1165 C) e al mondo sensibili per il suo corpo" (p. 30). Y de aquí en más basa su exposición a lo largo de las pp. 31-33 en el *De hominis opificio* y en autorizados trabajos de Daniélou, Jaeger y otros, y tras decirnos que "se consideriamo la natura umana in rapporto al cosmo, essa ci appare come il grado ultimo e più alto dell'intera realtà sensibile, che nell'uomo trova il suo vertice ed il suo coronamento", señala que esto "corrisponde ad una delle dottrine essenziali della cosmologia di Gregorio de Nissa, secondo la quale la formazione del cosmo è caratterizzata da un processo evolutivo in virtù di un dinamismo interno posto in esso da Dio". Y agrega que esto es lo que pone de manifiesto Gregorio en su *Apologia in Hexaemeron*: lo que Moisés expresa con la narración de creaciones sucesivas a lo largo de los seis días debe entenderse en el sentido de que "a partire dall'originario ed atemporale atto creatore di Dio, si realizza l'attualizzazione progressiva, lo sviluppo ed il compimento di tutte le parti del cosmo secondo un ordine e una successione (*táxei kai akolouthía*) ben determinante che Dio stesso ha posto nel mondo come suo logos immanente. É in virtù di questa *akolouthía* che si succedono il mondo inanimato, quello animato e la natura umana: si tratta di un processo che va dall'imperfetto al perfetto, dai gradi inferiori della vita a quelli superiori...". Y finalmente afirma que "Il testo più significativo di questa concezione lo troviamo nel *De hominis opificio*", y transcribe extensamente el texto de 144 C-145 C, donde entre otras cosas se lee: "Degli esseri, ci sono da una parte l'intelligibile (*noetón*), dall'altra il corporeo (*somatikhón*). Ma tralasciamo ora la divisione della natura intelligibile nelle proprie distinzioni, non è questo il nostro discorso. Delle nature corporee, alcuna è del tutto priva di vita, altre partecipano dell'attività vitale; tra i corpi viventi, poi, qualcuno è fornito di sensazione, altri ne sono privi. La natura sensibile si divide a sua volta in razionale e non razionale". Nuestro autor, alerta sólo a los ingredientes platónicos, se olvidó de remitir aquí a *De anima*, II, 2, y podría haber señalado también la presencia de Porfirio que él rastrea, pero

que aquí no es tanto el discípulo de Plotino cuanto "el del árbol" o de la Isagogé.

Por último, ¿cómo se compaginan estos párrafos con lo que dos páginas antes hemos leído, que atribuía a Gregorio la doctrina de un "movimiento ciclico che continuamente ritorna su se stesso, senza che ci sia alcun progresso, alcuna novità", y que se apoyaba también en un texto del Nysseno? Probablemente no advirtió que en las *Homilias in Ecclesiasten* que cita, muchas veces Gregorio habla asumiendo el pensamiento de Qohelet —el protagonista que se caracteriza por su profundo pesimismo y su visión escéptica y desesperanzada de todo lo que le rodea— para luego desarrollar a partir de ahí su propia visión. Es un pequeño detalle.

No podemos extendernos más en este análisis. Señalemos que la sección final de este primer capítulo, *II. La finitezza dell'essere creato*, con sus consideraciones sobre el *diastema* y sobre *Il mutamento como progresso senza fine*, están muy bien logradas y son más fieles al pensamiento de Gregorio. En los restantes capítulos, aparte de la relativa arbitrariedad en la elección de los temas, encontramos los mismos altibajos que aquí hemos especificado en detalle. En conjunto, da la impresión de que el autor no está familiarizado con el pensamiento de Gregorio, no lo domina, y este libro ha surgido tal vez de las referencias que su autor ha encontrado en los libros que para esta misma serie ha traducido y de un fichero de textos que con tal motivo puede haber reunido. Por otra parte, creemos también oportuno señalar que la antropología de Gregorio de Nyssa, como ya muchas veces se ha dicho, más que una antropología filosófica es una antropología *teológica*, que parte del dato bíblico del hombre creado por Dios "a su imagen y semejanza" y sigue moviéndose sin desdeñar los aportes de la Sagrada Escritura para desentrañar el significado de ésta, aunque para hacerlo se valga, como la mayor parte de los Padres, de categorías filosóficas que integran el patrimonio cultural de su época. Muy otro es el caso del *De natura hominis* de Nemesio de Émesa, escrito apenas unos cuarenta años después, y que se mueve en un plano puramente filosófico, luciendo un admirable conocimiento de todas las escuelas y profundizando ejemplarmente la doctrina aristotélica de *Et. Nic.* III en torno del acto libre, y sólo en el capítulo final, a propósito de si no hubiera sido mejor que Dios no dotara el hombre de libre albedrío, puesto que al dárselo le daba la posibilidad de pecar con las consecuencias consiguientes, se hace alguna referencia a la revelación. Por lo cual, si el *De hominis opificio* es el primer tratado de antropología cristiana, sin más distinciones, el *De natura hominis* es el primero de una antropología *filosófica* escrita por un cristiano y compatible con su fe.

Esto nos lleva también a recordar que, así como resulta evidente que Nemesio, de cuya vida poco y nada se sabe, debe haber sido, antes de su conversión, un maestro de filosofía y tiene un amplísimo conocimiento de todos los filósofos griegos y sus escritos, en cambio Gregorio de Nyssa, aunque dotado naturalmente de una mentalidad filosófica —"el más filósofo de los Padres griegos" lo llamó Sheldon Williams— *no ha tenido una formación específicamente filosófica*. Su hermano mayor Basilio y el amigo y contemporáneo de éste, Gregorio de Nacianzo, fueron enviados por sus familias a estudiar en la Escuela de Atenas, que todavía existía en sus últimas etapas neoplatónicas, mientras

que Gregorio fue el hermano menor que no salió de la Capadocia natal, que recibió una formación en las escuelas de retórica —incluso ejerció como profesor de retórica— y sólo recibió de filosofía lo que le transmitieron Basilio y Gregorio a su regreso. Por lo cual parece muy dudoso que, más allá de aquellos tópicos generales que formaban parte del patrimonio intelectual de un hombre culto y de aquellos textos relevantes que figuraban en las antologías y florilegios, Gregorio haya leído, por ejemplo, las *Enéadas* plotinianas en su totalidad. Por lo cual el rastreo que aquí se propone “de los influjos de Platón, Plotino y Porfirio” no deja de parecernos algo insólito.

Y en este sentido sí podemos suscribir las afirmaciones del prologuista Claudio Moreschini en cuanto a que “tale problema non ha goduto, considerando la critica del Nisseno nel suo complesso, di una viva attenzione; possiamo rincontrare sporadici accenti ad esso nelle opere dei più grandi studiosi di Gregorio (Daniélou, Völker, Cherniss) ma si è sempre trattato di contributi marginali e contingenti, che non sono mai andati oltre a qualche assaggio”, si se refiere Moreschini al aspecto específico indicado en el subtítulo del libro: “con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio”. Pero creemos que ha sido así porque esos buenos conocedores de Gregorio de Nyssa han pensado que el tema no daba para más. Si en cambio se trata, como parecen indicar las líneas que siguen, de que tales autores se han limitado a decir que la antropología de Gregorio retomaba coordenadas estoicas (doctrina de las pasiones, exigencia de la *apátheia*) y platónicas (el hombre *in confinio* entre el mundo material y el mundo intelectual —otra vez aparece aquí la ambigüedad que ya señalamos, de sustituir “espiritual” por “intelectual”—, la tripartición del alma, el ideal de la *homiosis theōi*), pero el problema no era resuelto en profundidad ni planteado con precisión, y que “tale lacuna è colmata dal Peroli con questo suo saggio”, tal apreciación nos parece demasiado optimista.

Nos llama la atención, por otra parte, que en la frondosa bibliografía que se consigna al final del libro (pp. 291-312) como *Letteratura citata ed utilizzata*, no figure una extensa obra expresamente dedicada a la antropología del Nysseno, como es la de Sibbele De Boer (*De anthropologie van Gregorius van Nysa. With a summary in English*, Assen, Van Gorcum, 1968, XVI. 480 p.), pese a que obviamente está incluida en la *Bibliographie zu Gregor von Nyssa* (que figura en dicha bibliografía) y aún antes en nuestra modesta *Contribución bibliográfica al estudio de Gregorio de Nyssa* (Buenos Aires, 1970), que también figura.

Finalmente, supera nuestra capacidad de asombro —y confirma nuestra apreciación inicial en cuanto a que este grupo de discípulos de G. Reale son mejores conocedores del neoplatonismo que de los temas de la patrística cristiana— la afirmación del autor de la *Introduzione*, Claudio Moreschini (p. 15), cuando refiriéndose a la exposición que Peroli hace de la posición de Gregorio en la controversia cristológica con Apolinar de Laodicea dice: “dalla trattazione del Peroli non si ricava l'impressione che il Nisseno veda nel Cristo incarnato l'unione delle due Persone, quella divina e quella umana”. *A la bonne heure!*, pues de ser así tendríamos que contar a nuestro Gregorio como sostenedor de una original herejía en las antípodas del monofisismo.