

El modelo antropológico de subordinación de la estructura a la finalidad, en el *De Hominis Opificio* de Gregorio de Niza

Mariano Ure

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Universidad de Bolonia

El siglo XX fue uno de los más fructíferos en lo que concierne a estudios sobre la antropología de Gregorio de Nyssa. Numerosas e importantes investigaciones abarcan prácticamente todos los aspectos de su obra. ¿Por qué, entonces, presentar un nuevo análisis de su pensamiento antropológico cuando la comunidad científica cuenta ya con una vastísima crítica?

La literatura existente más relevante tiene en cuenta fundamentalmente el aspecto místico del Nysseno y la influencia de las experiencias contemplativas en el desarrollo de sus principios doctrinales, por un lado, y la libertad como elemento esencial que hace del hombre un ser a imagen y semejanza del Creador, por el otro. No es casual que predomine en la crítica el problema de la libertad, ya que el mismo Gregorio la señala como la característica más perfecta de la naturaleza humana. Si bien en manera no del todo explícita, en más de un párrafo parece incluso definir al hombre como libertad¹, en cuanto ella resulta la cualidad más elevada que hace que el hombre sea precisamente lo que es y la que lo distingue en sustancia del resto de los seres finitos. Sin embargo, la lectura específica del *De Hominis Opificio* (DHO) que propongo en estas páginas, no sigue directamente estas líneas interpretativas. Teniendo en cuenta los importantes estudios críticos recientemente realizados, resulta más apropiado llevar adelante un análisis que saque a la luz un aspecto hasta ahora no exhaustivamente considerado: la relación que existe entre la estructura ontológica del hombre y el fin hacia el cual tiende naturalmente, en la cual el Padre Capadocio descubre la sub-

1 Cf. Di Stefano, Tito, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, 71. Cf. Salmons, Bruno, *Ragione e libertà in Gregorio di Nissa*, 253.

ordinación de uno al otro. Sin duda Gregorio no fue el único a lo largo de la historia del pensamiento filosófico en interpretar la cuestión antropológica basándose en la idea de subordinación de la estructura al fin, pero fue el primero² en formular esta subordinación como aquello que revela en última instancia el ser del hombre (su origen, modo de ser y destino).

La principal dificultad para mostrar que la doctrina del *DHO* supone un modelo bajo el cual podrían agruparse una larga serie de autores de diferentes épocas, es que el Nysseno formula la subordinación sólo brevemente en un pasaje del capítulo 3, sin ampliar mayormente la cuestión. Esto se debe a que las observaciones sobre la realidad del hombre en el *DHO* prosiguen fundamentalmente una vía ascendente, desde lo más conocido hacia lo primero en el ser, es decir, desde el puesto del hombre en el cosmos hasta el Ser que dio origen al mundo. Sin embargo, para precisar el modelo de subordinación y para descubrir por qué ésta es central en Gregorio, será necesario realizar un análisis descendente, desde lo último en el conocer hasta lo último en el ser, en otras palabras, desde el Creador y su plan hasta el hombre y su rol en el mundo. Por eso, como primer paso, será indispensable analizar las fuentes y la lógica del texto del *DHO*, describiendo el estatuto ontológico, la estructura y la finalidad del hombre, para, en un segundo momento, meditar sobre el pasaje en el que el Nysseno formula la subordinación a través de una lectura descendente, y así precisar cómo se articulan estructura y fin y cuáles serían las consecuencias de la negación de la subordinación.

No obstante el modelo de subordinación se encuentra ante todo en el *DHO*, considero oportuno tener en cuenta, aunque secundariamente, *De institutio Christiano*, *De professione Christiana* y *De perfectione*, que constituyen los escritos ascéticos en los cuales Gregorio especifica el camino de edificación espiritual que el hombre debe emprender para alcanzar su fin y

² La mayor parte de los estudiosos considera el *De Hominis Opificio* como el primer estudio articulado de la antropología filosófica cristiana (así lo declara, por ejemplo, Bruno Salmons en la introducción a la edición italiana del *De Hominis Opificio* [p. 8]). Sin embargo, ciertos investigadores ven el *DHO* más bien como un escrito teológico-apologético y no filosófico (por ejemplo María Mercedes Berdagá, en *El hombre y su lugar en el mundo en la obra de San Gregorio de Nisa*, 9.)

perfección. Estos completan cuestiones insinuadas pero no detalladamente examinadas en el tratado del hombre.

1. El *De Hominis Opificio*

El *DHO* constituye la clara manifestación del interés esencialmente antropológico³ que guía la obra del padre griego. Escrito en el año 379, el tratado sobre la creación del hombre nace con el fin de completar el *Hexaemeron*, la exégesis sobre la creación que su hermano mayor Basilio había dejado inconclusa. Aunque raramente el Nysseno hace expresa referencia a sistemas filosóficos clásicos en sus escritos, fue profundamente influenciado por ellos⁴, los cuales descubre gracias a la enseñanza de Basilio, que se había formado en Atenas. De él Gregorio adquiere el gusto por lo clásico y la disposición al diálogo con su cultura contemporánea en el espíritu de la fe.

El tratado del hombre es el resultado de una combinación de comentarios a pasajes bíblicos, tratado filosófico sobre el origen y destino de la naturaleza humana, y tratado fisiológico. Filosofía, teología y ciencia se entrecruzan en manera complementaria puesto que, en la concepción del Nysseno, cada una aporta una perspectiva que ilumina la de las otras disciplinas. De hecho, utiliza la interpretación bíblica como punto de partida del estudio, la filosofía para especificar la estructura ontológica del hombre y las vías que lo conducen hacia su perfección, y la ciencia para explicar su composición fisiológica. Los puntos filosóficamente más relevantes del texto son, indudablemente, la relación entre el hombre y el resto de los seres con los que comparte el mundo, en la cual subraya la realeza humana, la relación entre alma y cuerpo, y el destino de la vida, que cada hombre alcanzará a través de la práctica de la virtud.

La principal fuente del *DHO* son las Sagradas Escrituras, que a Gregorio sirven de inspiración y timón de la reflexión. Numerosas referencias bíblicas se ven a lo largo de la obra. Sin embargo, para entender con mayor profundidad el aspecto filosófico hay que señalar la influencia neoplatónica. De esta tradición el Padre Capadocio asume la idea de la oposición entre

³ Cf. May, Gerhard, *Gregorio di Nissa*, 131. Cf. Rebecchi, Luigi, *L'antropologia naturale di San Gregorio Nisseno*, 176-177.

⁴ Cf. Meredith, Anthony, *Gregory of Nyssa*, 6.

mundo inteligible y sensible, y la lucha por el dominio y el gobierno que se da en el interior de cada hombre entre la inteligencia y las pasiones. Pese a esto, aún aceptando ciertas categorías clásicas, lleva consigo las novedades metafísicas contenidas en la cosmovisión cristiana. Así es que, alejándose del neoplatonismo, afirma que el mundo inteligible no está constituido por ideas sino por personas⁵ (Dios, los ángeles y los hombres) y que ni las almas ni la materia son coeternas a Dios sino creadas libremente por Él⁶.

Al mismo tiempo es importante tener presente la influencia estoica en la doctrina del obispo de Nyssa. Más que un sistema conceptual, el movimiento estoico predicaba un estilo de vida recto según el principio racional⁷, que alcanzaba su máximo nivel en la *apatheia*, entendida como total ausencia de las perturbaciones de las pasiones. De aquí Gregorio recoge la idea de la necesidad de conducir la vida según el principio más elevado de la naturaleza para alcanzar la perfección, pero interpreta en manera original el significado de *apatheia*, concibiéndola ya no como eliminación de las pasiones sino como armónica subordinación de éstas a la inteligencia.

La actividad especulativa del Nysseno se desarrolla, en efecto, en medio de los principios culturales del mundo griego, ya difundidos en el siglo IV d. C. en Asia Menor. A través del uso de la lengua griega, asume una serie de conceptos, categorías de pensamiento y metáforas contenidas en el lenguaje clásico corriente y científico⁸. Usa las formas griegas “como modelo estructural de una cultura evolucionada y, por medio de la comparación, crea para cada una de ellas una variante cristiana modelada en el molde clásico, pero al mismo tiempo diferente de éste”⁹. Además de los ya mencionados, retoma de la tradición clásica los conceptos de virtud¹⁰ y de ascetismo como camino hacia la purificación del alma que permite la contemplación de la divinidad, colocándolos en el centro de la vida del cristiano en la fe.

⁵ Cf. Gillet, R., *L'homme divinisateur cosmique dans le pensée de saint Grégoire de Nysse*, 63.

⁶ Cf. Meredith, Anthony, *op. cit.*, 11.

⁷ Cf. Kelly, John, *Il pensiero cristiano delle origini*, 22.

⁸ Cf. Jaeger, Werner, *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, 5.

⁹ Ídem, 26.

¹⁰ Cf. Ídem, 114.

Con el *DHO* el Padre Capadocio se transforma en uno de los pioneros en acercar la fe cristiana a las categorías filosóficas clásicas, y viceversa. Por esta razón, en correspondencia a su contexto epocal y sin mayores prejuicios en establecer una tajante línea divisoria entre filosofía y teología, utiliza, por una parte, los datos de fe como guía e inspiración de investigaciones filosóficas y, por la otra, la asistencia de la razón para entender verdades de fe que en un primer momento podían parecer oscuras. Así utiliza ambas “luces” para resolver las aparentes contradicciones que surgen al tratar los problemas del hombre¹¹. La filosofía cristiana daba, con él, sus primeros pasos y obtenía sus primeros éxitos.

2. El estatuto: puesto del hombre en el cosmos

La reflexión antropológica en el *DHO* parte de la creación del hombre y de su inserción en medio de un mundo que había ya recibido de Dios sus características naturales. El Nysseno no pone en duda que el universo haya sido creado por el Ser por esencia porque así lo enseñaba su fe cristiana. De todos modos no afirma la creación como un mero dato de fe sino como un presupuesto al cual se llega a través de la penetración intelectual. El hombre es consciente de que las cosas que él mismo hace empiezan solamente a partir de sus elecciones. Análogamente, la existencia de las cosas, que por cierto no depende de la voluntad humana, no sería otra cosa que la prueba de la existencia de una voluntad superior que las trajo al ser¹². La idea de que el ser del hombre proviene de un ente superior ya estaba contenida en la tradición clásica, pero el Nysseno introduce en ella la novedad de la existencia de un Dios que crea todo lo que es, es decir tanto el mundo inteligible como el material, y que crea libremente y por amor distinguiéndose en sustancia de la creación.

El primer capítulo del *DHO* está dedicado a la creación del cosmos antes de la generación del hombre. Dios había predispuesto todo perfectamente: “La tierra estaba llena de cosas admirables habiendo generado con

¹¹ Cf. Gregorio de Nyssa, *De Hominis Opificio (DHO)* Edición italiana, *L'uomo*, 29.

¹² Cf. Gillet, R., *op. cit.*, 71-72.

las flores los frutos; las praderas estaban llenas de todas las cosas que en ellas nacían; las laderas de los montes, las cimas, las vertientes de las cuevas y los valles se coronaban de hierbas nuevas y de variedad de árboles, que apenas surgidos de la tierra rápidamente alcanzaban la belleza perfecta. Cada cosa estaba en la alegría y vivificada según el precepto divino¹³. Todo estaba listo, todos los seres ocupaban ya un lugar específico en el cosmos, sin embargo faltaba todavía quien fuese capaz de contemplar las bellezas y gozar del tesoro de la creación. Todas las cosas ya habían sido creadas, pero ninguna de ellas hasta la llegada del hombre participaba de los atributos divinos.

El hombre fue creado en último término después de los seres inanimados, las plantas y los animales, porque la naturaleza avanza por un camino lógico hacia la perfección¹⁴. Que el hombre aparezca después de que todo había sido predispuesto para su llegada responde, según Gregorio, a la determinación de Dios, que quiso que el hombre fuese el "jefe" ("cabeza") y el "rey" del universo. No era adecuado, siguiendo su razonamiento, que el dominador del universo fuera creado antes de aquello sobre lo que él habría ejercitado su realeza. Retomando el texto del Génesis, atribuye la aparición del hombre como lo último creado en un sentido cronológico, pero este orden temporal responde al orden ontológico de las creaturas, ya que el hombre es la creatura más perfecta¹⁵. El hombre es el último en el tiempo precisamente porque posee un estatuto ontológico superior al resto de las creaturas. De esta manera, pone al hombre en el centro de la creación afirmando que las cosas están a su servicio para que pueda alcanzar su perfección. No era lógico, entonces, que el hombre hubiera aparecido en el tiempo antes de todas las cosas que le habrían servido a su sobrevivencia y realización.

En este sentido parecería que el Nysseno otorga al hombre incluso la capacidad de dar sentido a la creación. Esta no era completa sin la presencia de su rey¹⁶. El cosmos estaría vacío de sentido sin él precisamente porque

¹³ DHO, 32.

¹⁴ Cf. Ídem, 45.

¹⁵ Cf. Ídem, 47.

¹⁶ Cf. Ídem, 34.

su finalidad consiste en sostener el desarrollo del ser humano y en servirle como camino hacia su realización. La relación entre el hombre y el mundo es estrecha y constante, pero se trata de una relación asimétrica en la que el hombre domina las cosas porque ocupa el puesto más alto en el orden de los entes¹⁷, lo cual le viene dado por el principio divino que lleva en sí. Aquí es importante remarcar que no obstante los seres inanimados, las plantas y los animales son inferiores al hombre en dignidad, a su vez resultan imprescindibles para que el hombre pueda alcanzar el fin que lleva intrínsecamente en su naturaleza. En efecto, el hombre es capaz de 'llegar hasta el Creador' sólo gozando de las riquezas y contemplando las bellezas del universo.

'Subir' hacia el encuentro con el Creador es el fin que Dios mismo ha impreso en la naturaleza humana. Desde su eternidad, Dios previó que el hombre dominara y gozase del resto de las creaturas como camino que le permite descubrirlo y amarlo en la contemplación de las bellezas de la creación, bellezas que resultan una especie de huella en las cuales Él se deja ver. Por consiguiente, ha provisto la esencia de cada hombre de características adecuadas a tal propósito: "Así como por parte de los técnicos se da al instrumento una forma correspondiente al uso, Dios construye nuestra naturaleza como algo adaptado al ejercicio de la realeza, habiendo preparado al hombre de modo que fuera adaptado a reinar gracias a la superioridad del alma y a la misma forma del cuerpo"¹⁸. Esta última afirmación deja ya entrever resumidamente la concepción del Nysseno de subordinación de la estructura al fin, en cuanto las características de la esencia del hombre son adecuadas al plan divino. La comparación entre la fabricación de un instrumento por parte de un técnico y la creación del hombre por parte de Dios sirve a Gregorio para indicar la primacía y la anterioridad del fin, según el cual el 'artífice' prepara las características del 'instrumento'.

La radical diferencia entre el hombre y las creaturas irracionales reside en la complejidad de su naturaleza. El hombre es el único que comprende la unión de dos principios, el divino (espíritu) y el bestial (cuerpo). Su naturaleza es de tal modo compleja, que antes de su creación fue necesario que un consejo deliberara con el fin de determinar sus características. Así explica

¹⁷ Cf. Ídem, 47.

¹⁸ Ídem, 36.

Gregorio la expresión bíblica “*hagamos al hombre según nuestra imagen y semejanza*”¹⁹. Mientras Dios creó el resto de las cosas pronunciando solamente una palabra, en el caso del hombre “*avanza con circunspección*”²⁰, ya que él sería el espejo de Dios en el mundo terrenal.

Es interesante prestar atención a las diversas fórmulas con las que el padre griego describe el hombre. Cada una de ellas pone en evidencia, aunque en modo sintético, cierto aspecto de su esencia, de la que se desprende un específico tipo de vínculo que lo liga al resto de las creaturas y a su Creador. El hombre es:

- *cosa grande y honorable*²¹: con esta descripción subraya la dignidad humana. El hombre es digno de honor porque participa de los atributos de Dios y es la única creatura que pertenece a la familia de Dios;
- *el jefe (la cabeza)*²²: la superioridad hace del hombre aquel que tiene el poder de conducir el destino de la creación. No es ciertamente superior a todas las creaturas en muchos aspectos físicos (hay animales más veloces y fuertes), pero posee la inteligencia con la cual ejercita su dominio sirviéndose del desarrollo tecnológico (armas de caza, etc.);
- *el rey*²³: gracias al componente divino de su naturaleza, el hombre posee una estirpe real. Es una especie de virrey, delegado del Rey del universo. El hombre tiene, por lo tanto, la tarea natural de gobernar el mundo en el modo correcto para que éste lo conduzca hacia su perfección. Una mala administración podría desviarlo de su destino;
- *el dominador del mundo*²⁴: similar a las descripciones anteriores como jefe y rey, el hombre en cuanto dominador del mundo subraya la superioridad en relación con las otras creaturas;
- *el contemplador y el dueño de las maravillas del mundo*²⁵: el dominio del mundo no es sin embargo indiscriminado. La creación debe ser contemplada en sus bellezas y maravillas. Es, por lo tanto, misión natural del hombre

¹⁹ Ídem, 35.

²⁰ Ídem. La cita bíblica corresponde a Gn. 1, 26.

²¹ Ídem, 33.

²² Ídem.

²³ Ídem.

²⁴ Ídem, 35.

²⁵ Ídem.

contemplar la belleza del mundo ya que la Belleza por esencia se manifiesta en ella;

- *el invitado*²⁶: todo fue preparado para recibir al gran invitado. La casa había sido adornada y el banquete estaba ya listo sobre la mesa. El carácter de invitado no hace otra cosa que señalar que el hombre no posee por sí el poder de dominio y la superioridad ontológica, sino que estos atributos le fueron donados por Dios. Aún siendo el invitado más especial no es el dueño de casa en sí, sino que ejercita el dominio porque éste le fue asignado por Dios;

- *animal lingüístico*²⁷: el lenguaje ocupa un papel importante en la descripción de las propiedades esenciales del hombre. Gracias al lenguaje el hombre es capaz de hablar y de comunicar las propias experiencias. El lenguaje revela la racionalidad humana y es el instrumento privilegiado para que el hombre encuentre a Dios en la oración;

- *imagen y semejanza de Dios*²⁸: ésta es la fórmula más perfecta. Las descripciones precedentes suponen que el hombre fue constituido por Dios a su imagen y semejanza, participando de los atributos más nobles de la divinidad, es decir de la inteligencia y el libre albedrío. La capacidad de comunicarse a través del lenguaje y la realeza que le permite ejercitar el dominio sobre el mundo y contemplarlo, derivan, precisamente, de este principio divino que compone su esencia.

3. La estructura ontológica del hombre

El primer análisis del *DHO* se apoya en las consecuencias que derivan de la estructura ontológica²⁹ del hombre, es decir en el estatuto que revela el lugar que ocupa con relación al resto de los seres que componen el universo. Basándose en estas primeras observaciones, el Nysseno pasa a interpretar lo que constituye intrínsecamente la naturaleza humana. Los puntos centrales

²⁶ Ídem, 34.

²⁷ Ídem, 47.

²⁸ Ídem, 37.

²⁹ Por estructura ontológica entiendo aquí lo que define al hombre, lo que lo constituye y lo determina en su forma de ser, o, en términos aristotélicos, su composición materio-formal.

de su reflexión acerca de la esencia humana son: el ser a imagen y semejanza de Dios, de lo que se desprende la familiaridad entre el hombre y su Creador, y en la armónica composición de cuerpo y espíritu, por lo cual el hombre es un intermediario entre el mundo celeste y el terrenal.

Confrontando los partidarios de la concepción del hombre como microcosmos, Gregorio sostiene que existe una diferencia de sustancia entre el rey y el cosmos³⁰. No es posible que el hombre sea análogo al cosmos porque no está compuesto por los mismos elementos que constituyen la naturaleza irracional. Afirmar al hombre como semejante al cosmos significaría vaciarlo de su grandeza respecto del resto de la creación. Por el contrario, precisamente porque el hombre posee en sí un principio divino, no puede jamás asemejarse al cosmos sino solamente al Ser por esencia que ha puesto en su naturaleza un principio tal³¹. Por lo tanto, más que microcosmos, debería decirse que es un *microtheos*³².

Por otra parte, el hombre lleva también en sí un componente sensible que lo asemeja a las bestias. En efecto, Dios da al hombre dos principios de creación “mezclando al terrenal el divino para que, a través de ambos, tenga en manera congénere y familiar el gozo de uno y del otro: de Dios por medio de su naturaleza más divina, de los bienes terrenales por medio de la homogénea sensación”³³. El hombre representa, así, una síntesis del mundo sensible y del mundo inteligible, o sea un compuesto de cuerpo y espíritu.

Si el hombre es imagen de Dios, para el Nysseno en todo debe reflejar la naturaleza divina. Por eso sostiene que el hombre participa de todos los atributos del Creador. Entre éstos resaltan la inteligencia y el libre arbitrio. El hombre es efectivamente capaz de razonar, pensar, expresarse y amar porque recibió en su naturaleza el ser a imagen de Dios, que es Inteligencia, Libertad, Palabra y Amor. Llegado a este punto, Gregorio insiste en subrayar

³⁰ Cf. *DHO*, 72-73.

³¹ Para profundizar la cuestión del hombre como microcosmos se puede consultar: Corsini, Eugenio, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le De Hominis Opificio», en *Epektasis, Mélanges Patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, París, 1972, 455-462.

³² Cf. Rebecchi, Luigi, *op. cit.*, 182.

³³ *DHO*, 34.

que estas potencias que el hombre posee en sí, que lo distinguen claramente de los otros seres vivientes, no son simplemente dones de su esencia sino reales participaciones de la naturaleza divina. Sobre esto se apoya la idea de familiaridad entre el hombre y Dios. Pero al mismo tiempo se ocupa de señalar que el hombre es imagen no por identidad de sustancia con Dios, sino porque participando de los atributos divinos refleja, como un espejo, la luz de la naturaleza del Creador. Dios es, en definitiva, al mismo tiempo causa eficiente y ejemplar del hombre: eficiente porque no preexistiendo ni el alma ni el cuerpo, lo generó de la nada como un compuesto, y ejemplar porque Dios mismo es el arquetipo según el cual adquirió su forma esencial.

Hasta aquí Gregorio no encuentra mayores dificultades en la exposición de su pensamiento. La doctrina del hombre como imagen provenía de las Sagradas Escrituras y a priori no había motivo alguno para dudar de ella. Sin embargo a los ojos de la razón se asomaba un problema arduo. ¿Cómo se puede pensar en la grandeza del hombre si parece ser completamente semejante a Dios? ¿Cómo es posible que el hombre, con sus límites y carencias, asemeje a Dios que es absolutamente perfecto y omnipotente? El modo en que el padre griego resuelve esta aparente contradicción es señalando que necesariamente debe existir una considerable diferencia entre naturaleza humana y la divina, justamente porque se trata de semejanza y no de identidad. Si el hombre fuera incorpóreo, inmutable, perfectamente libre y santo sería Dios y no hombre: "La imagen lleva en todo momento el carácter de la belleza del prototipo. Pero si ella fuera sin ninguna diferencia para nada sería semejanza, sino que se mostraría la misma cosa que Aquel del cual es imagen no distinguiéndose en nada"³⁴.

En realidad, puesto que el hombre está compuesto estructuralmente por dos principios, uno divino y otro bestial, posee correspondientemente una doble semejanza³⁵: con Dios por el pensamiento, y con las bestias por estar sujeto a los movimientos de las pasiones. Siendo síntesis del mundo irracional y del espiritual, asemeja a ambos pero al mismo tiempo se distingue de cada uno de ellos por el hecho de asemejar al restante. La conclusión

³⁴ Ídem, 77.

³⁵ Cf. Ídem, 84.

del Nysseno es, en resumen, que la imagen que el hombre es representa fielmente la naturaleza divina, y que la falta de conformidad con el modelo se funda ontológicamente en la creaturalidad³⁶.

El ser a imagen se manifiesta, principalmente, en las potencias más nobles del hombre, o sea en la inteligencia y la libertad. La capacidad intelectual se revela a través del uso del lenguaje. Sin el lenguaje la inteligencia "habría sido un don incomunicable y sin relaciones"³⁷. Si el hombre es un animal lingüístico capaz de hablar y de expresar las propias experiencias es porque posee la particularidad de conocer, además de los sensibles, los contenidos conceptuales de la realidad. La libertad, a su vez, es la propiedad que hace del hombre el dueño de sí. El rey, en efecto, no podía ser sometido a leyes coercitivas que determinaran su actuar sin su aceptación voluntaria. Ni siquiera Dios lo obliga a comportarse de cierta manera³⁸, justamente porque quiso crearlo a su imagen, es decir, a imagen de la Libertad Absoluta.

El hecho de que el hombre participe de la naturaleza de Dios hace aún más estrecha y cercana la relación entre el hombre y su Creador. El hombre no es una creatura más mezclada en medio de otras, sino un ser que forma parte de la misma familia de Dios. Por lo tanto, el ser a imagen y semejanza no señala solamente la estructura intrínseca del hombre sino que, también, establece la relación constitutiva con Dios³⁹. La imagen es el principio interpersonal gracias al cual el hombre, siendo capaz de Dios, se relaciona con Él⁴⁰. Esta capacidad de llegar a Dios no consiste en el conocimiento conceptual de su naturaleza, que es ciertamente insondable para la razón humana, sino en el encuentro personal y místico en el que el alma contempla la Belleza y la Verdad⁴¹. Como lo semejante conoce lo semejan-

³⁶ Cf. Desalvo, Claudia, *L' "oltre" nel presente: la filosofia dell' uomo in Gregorio di Nissa*, 78.

³⁷ *DHO*, 49.

³⁸ Cf. Dal Toso, Giampietro, *La nozione di 'proairesis' in Gregorio di Nissa*, 143.

³⁹ Cf. Salmona, Bruno, *Logos come 'trasparenza' in Gregorio di Nissa*, 165.

⁴⁰ Cf. Militello, Cettina, *La categoria di immagine nel Perì kataskeythes Antrhopou di Gregorio di Nissa per una antropologia cristiana*, 124 ; Salmona, Bruno, *Logos come 'trasparenza' in Gregorio di Nissa*, 170.

⁴¹ Cf. Desalvo, Claudia, *op. cit.*, 227.

te⁴², llevando en sí la imagen, el hombre es capaz de vivir la presencia de Dios hasta la unión mística, que representa el momento más auténtico de humanidad y el cúlmine de la racionalidad⁴³. Si el hombre cuenta con un elemento divino en su naturaleza es, en fin, porque Dios quiso establecer con él una relación de amor y de parentesco.

La reflexión sobre la estructura ontológica del hombre no concluye con el estudio de la imagen porque ella es, solamente, uno de los componentes. Según el Nysseno es necesario, al mismo tiempo, tener en cuenta el aspecto corporal. La postura que adopta presenta cierto grado de ambigüedad puesto que, no obstante sostenga fuertemente la teoría hilemórfica, ésta está acompañada de un perfume platónico que parece a veces llevarlo hasta un dualismo antropológico⁴⁴. En algunos párrafos parece, en efecto, identificar la esencia del hombre con su alma, cuya perfección consistiría en la progresiva liberación de la corporeidad⁴⁵. De todos modos, más allá de cierta inclinación hacia el dualismo platónico, en el pensamiento de Gregorio predomina claramente la idea del hombre como ser en el cual los dos principios se reclaman naturalmente.

En efecto, afirma con insistencia que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo⁴⁶, y lo hace intencionalmente en oposición al dualismo del pensamiento griego y del maniqueísmo. El hombre es un compuesto tal de cuerpo y espíritu que ambos elementos existen contemporáneamente en él. Llegado a este punto del análisis del *DHO*, el Padre Capadocio responde de manera crítica la teoría preexistencialista que, proveniente de diversos ámbitos culturales y de fe (Platón, griego; Filón, judío; y Orígenes, cristiano), influía notablemente el desarrollo del pensamiento de aquella época. No tiene ninguna lógica para el Nysseno pensar que el alma preexiste al cuerpo, o viceversa, porque los principios que forman parte del compuesto existen solamente en él y no fuera. En este sentido considera que no es posible que

⁴² Cf. Ritacco, Graciela Lidia, *Los componentes de la imagen divina en el hombre según el "De Hominis Opificio" de Gregorio de Nyssa*, 73.

⁴³ Cf. Salmona, Bruno, *Logos come 'trasparenza' in Gregorio di Nissa*, 166.

⁴⁴ Cf. Rebecchi, Luigi, *op. cit.*, 332.

⁴⁵ Cf. Ídem, 193.

⁴⁶ Cf. *DHO*, 112; 113; 118; 133 ; *Fine, Professione e Perfezione del cristiano*, 35.

el alma exista antes de la generación del hombre porque ella es lo que es sólo en la unión con su cuerpo. Del mismo modo, tampoco es posible que el cuerpo exista antes del alma porque éste adquiere realidad precisamente en la animación. Siendo uno en la composición, el hombre no puede, en efecto, ser anterior a sí mismo. Si cualquiera de los componentes humanos fuera anterior al otro, significaría que el hombre habría existido antes de su propia existencia, cosa, a juicio del Nysseno, completamente absurda.

La constitución corporal del hombre es, entonces, fundamental para alcanzar la propia realización personal. A través del cuerpo se relaciona con la creación sirviéndose de ella como 'escalera' para 'ascender' hasta Dios. Por eso el cuerpo no debe ser despreciado, por el contrario, es necesario "velar sobre el cuerpo como si fuera el Templo de Dios"⁴⁷ puesto que lleva la imagen divina⁴⁸. Es por esta razón que el análisis fisiológico comprendido en el *DHO* no resulta para nada fuera de contexto.

Paralelamente a esta valorización del cuerpo, Gregorio realza la importancia de la sensibilidad. La sensibilidad forma parte de la naturaleza humana en cuanto el alma racional reúne en sí las operaciones de la forma de vida sensitiva y de la vegetativa. Por medio de ella la inteligencia logra captar su objeto propio. El conocimiento intelectual encuentra soporte en los datos que le son provistos por los sentidos: "Una sola es la potencia, la misma inteligencia que está en nosotros, que recorre cada sensación y se aferra a los seres: ella contempla a través de los ojos el mundo de los fenómenos, siente con el oído lo que se dice, ama lo que desea y rechaza lo que no es de su placer, se sirve de las manos para aquello que usa, tomando y abandonando con ellas los objetos según cuanto juzga útil"⁴⁹. La sensibilidad, si bien en orden a la inteligencia, resulta en definitiva indispensable para que el hombre pueda contemplar al Creador.

Estas ideas comportaban una fractura con la tradición neoplatónica, que consideraba el cuerpo como elemento extraño a la naturaleza humana, dentro del cual el alma había sido 'encerrada'. Sin embargo, para el obispo de Nyssa el alma no fue 'encerrada' en el cuerpo debido a una falta original.

⁴⁷ Cf. *Fine, Professione e Perfezione del cristiano*, 35.

⁴⁸ Cf. Völker, *Whalter, Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, 121.

⁴⁹ *DHO*, 39.

El cuerpo, por el contrario, constituye uno de sus componentes intrínsecos. En esta línea, señala que el cuerpo no es fuente del mal de por sí, porque la materia de la cual se compone es un bien en cuanto proviene del acto voluntario de Dios. Es cierto que para el Nysseno el cuerpo puede obstaculizar la purificación del espíritu, pero simplemente porque de él provienen las afecciones del alma (pasiones), que, si no son gobernadas adecuadamente por la inteligencia, tienen la fuerza de hacer que el hombre pierda de vista el horizonte en su caminar hacia el Bien. Esto no significa, sin embargo, que la corporeidad sea la condena del pecado del hombre, sino solamente el elemento que lo asemeja a las bestias, el cual debe ser gobernado según el principio divino presente en él.

La configuración corporal del hombre, en definitiva, fue querida por Dios. De ahí que las características físicas del hombre no sean casuales sino predisuestas de manera tal que sean soporte de su realización. Con esto el Nysseno pretende evidenciar que no sólo las facultades del alma sino también las partes del cuerpo fueron preestablecidas en orden al fin. En efecto, las partes del cuerpo hacen posible que el hombre efectúe operaciones particulares⁵⁰ y, por medio de ellas, que llegue al conocimiento de Dios. La posición erecta, por ejemplo, le permite ejercitar el dominio sobre la creación⁵¹, los órganos fonéticos “disponer un sonido adaptado a las necesidades de las palabras”⁵², las manos representar por medio de letras las palabras y sostener una conversación⁵³, etc.

4. El fin hacia el que el hombre tiende naturalmente

Después de haber establecido la estructura ontológica del hombre, de la cual se desprende un específico puesto en el cosmos, el estudio antropológico de Nysseno se concentra en la consideración del fin, en el que ocupa un lugar importante el medio que conduce hacia éste. El primer fin que se puede ver en el *DHO* es la misión asignada al hombre de ejercitar el dominio sobre la creación y de reflejar en la imagen la luz divina. Pero

⁵⁰ Cf. Ídem, 47.

⁵¹ Cf. Ídem, 43.

⁵² Ídem, 47.

⁵³ Cf. Ídem, 44.

tal fin, en realidad, está orientado a uno ulterior y más importante aún: la contemplación de Dios.

Si bien el hombre cuenta con ciertas propiedades fijas que lo acompañan a lo largo de toda su existencia, como la capacidad intelectual y la posibilidad de autodeterminarse, al mismo tiempo posee un dinamismo que lo lleva hacia una instancia siempre distinta de la precedente⁵⁴. En este sentido, la vida consiste en un permanente movimiento hacia la perfección de la propia naturaleza cuya máxima expresión es el encuentro místico con Dios⁵⁵. Se trata de un constante progreso moral que cada individuo adquiere mediante los actos virtuosos de la propia vida⁵⁶. En este contexto, alcanzar el fin significa, para Gregorio, adquirir una perfección mayor, la realización de la propia esencia, el completar su ser.

Para poder contemplar la divinidad, que en la concepción del obispo de Nyssa no significa conocimiento objetivo sino encuentro amoroso e interpersonal con Dios, el hombre debe restituir los 'colores' que la imagen poseía antes del pecado. Antes del pecado el hombre asemejaba más perfectamente al prototipo en cuanto a la pureza, la libertad de espíritu y la lejanía de todos los males⁵⁷. Pero el hombre perdió parcialmente estos 'colores' y la imagen que él representa se empañó. Sin embargo, esto no significa que haya perdido las propiedades que le fueron conferidas como imagen, sino que, aún poseyendo la estructura de la imagen, ésta no refleja sino vagamente la belleza arquetípica. La práctica de la virtud y la purificación moral constituyen los medios que hacen posible quitar la máscara que recubrió la imagen⁵⁸. Una vez restituida la imagen por medio de la ascesis, que lleva al gobierno de las pasiones por parte de la inteligencia, el hombre tendrá la disposición de ánimo necesaria para 'elevarse' hasta el encuentro de Dios⁵⁹.

⁵⁴ Cf. Desalvo, Claudia, *op. cit.*, 9.

⁵⁵ Cf. Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, 154.

⁵⁶ Cf. Fine, *Professione e Perfezione del cristiano*, 77.

⁵⁷ Cf. DHO, 37.

⁵⁸ Cf. Ídem, 86

⁵⁹ Cf. Fine, *Professione e Perfezione del cristiano*, 60.

La ascesis del Nysseno consiste ciertamente en el gobierno de la razón sobre los instintos⁶⁰. Pero la lucha contra la parte irracional no supone, como lo era para los estoicos, el movimiento hacia la completa anulación de las perturbaciones de las pasiones. De hecho, Gregorio reconoce la imposibilidad y la antinaturalidad de la pretensión de vivir sin pasiones porque ellas acompañan al hombre en su vida corporal. Así como el alma constituye parte de la naturaleza humana, lo es también el cuerpo, por lo que eliminar las pasiones que provienen de él significaría condenar al hombre a una vida inhumana. Las pasiones no son, por lo tanto, males en sí mismos, e inclusive pueden convertirse en fuente de virtud siempre que el hombre logre gobernarlas a través del correcto uso de la inteligencia. La vileza puede, en efecto, convertirse en seguridad, la ira en valor, la timidez en prudencia, el miedo en obediencia y el odio en aversión a la maldad⁶¹.

El ideal de la lucha contra las pasiones es alcanzar un estado de armonía interior⁶², cosa que Gregorio identifica con la *apatheia*. La originalidad de su doctrina consiste en entender la *apatheia* en sentido cristiano, o sea como libertad espiritual e independencia del espíritu de la esclavitud de la carne⁶³. El orden interior no se obtiene, a diferencia del pensamiento clásico, gracias al alejamiento de la vida corporal en cuanto tal, sino por medio de la lucha contra las tendencias nocivas que tienen origen en ella⁶⁴ (en primer lugar la tentación del placer sensible⁶⁵).

El hombre tiene como fin principal 'elevarse' hacia Dios hasta la unión mística. Para ello, necesita evidentemente desligarse de todo aquello que lo ata al mundo terrenal. Pero lo que lo perturba su ascenso hacia la Belleza no es el principio irracional de su naturaleza, sino los actos moralmente malos que realiza siguiendo el criterio de la carne⁶⁶. Por lo tanto, el vivir en la carne no constituye en sí una atadura que hace dificultosa la contemplación de

⁶⁰ Cf. *DHO*, 69.

⁶¹ Cf. Ídem, 85.

⁶² Cf. Gaïth, Jérôme, *op. cit.*, 63.

⁶³ Cf. Peroli, Enrico, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa: con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, 270.

⁶⁴ Cf. Daniélou, Jean, *op. cit.*, 51; Gillet, R., *op. cit.*, 81.

⁶⁵ Cf. Daniélou, Jean, *op. cit.*, 94.

⁶⁶ Cf. Moreschini, Claudio, *Gregorio di Nissa*, 32.

Dios, como en cambio sí lo es el vivir y actuar siguiendo ciegamente los impulsos pasionales⁶⁷.

La práctica de la virtud (ascesis) adquiere, aquí, el importante rol de medio a través del cual se hace posible la obtención de un estado de independencia del espíritu de las ataduras de las tendencias nocivas a la edificación moral (*apatheia*). La *apatheia*, a su vez, constituye la condición fundamental para que el hombre logre gozar de los bienes celestes en la contemplación de Dios: "Quien, después de haber desligado el pensamiento del cuerpo y de haberse liberado de la esclavitud de las pasiones y de la propia locura, observa la propia alma con la mente franca y pura, ve claramente reflejados en su naturaleza el amor de Dios por nosotros y el propósito de su creación"⁶⁸.

En definitiva, la virtud hace progresivamente al hombre más semejante a Dios⁶⁹. Si el hombre tiene el encargo de restituir a la imagen su belleza original, deberá imitar las virtudes que Cristo demostró en su existencia histórica. Cristo, que perdonó a sus enemigos, que es la verdad, que no excluyó a ninguno, que sirvió a todos, que no conoció pecado y que amó hasta dar la vida a favor de sus amigos, constituye para Gregorio el modelo de perfección que deben seguir todos aquellos que libremente quieran emprender el ascenso espiritual hacia el Creador. Imitando a Cristo en aquello que es posible a la condición humana y adorándolo en aquello que no logra imitar⁷⁰, el hombre adquiere la purificación espiritual adecuada al encuentro personal y amoroso con Dios que le procura la alegría plena⁷¹.

Es interesante notar aquí, que el Padre Capadocio desarrolla en el *DHO* un nivel de análisis universal en lo que refiere al destino o sentido de la vida del ser humano. El fin que sugiere en este escrito resulta válido para todos los hombres. Que sea válido no quiere decir que todos los seres humanos necesariamente llegarán a cumplir su realización personal (de hecho, a través del uso de la libertad cada individuo puede aceptar o rechazar el

⁶⁷ Cf. *Fine, Professione e Perfezione del cristiano*, 99.

⁶⁸ *Ídem*, 21.

⁶⁹ Cf. Di Stefano, *Tito*, *op. cit.*, 125.

⁷⁰ Cf. *Fine, Professione e Perfezione del cristiano*, 82.

⁷¹ Cf. Moreschini, *Claudio*, *op. cit.*, 29.

camino señalado por Dios), sino que se presenta como un ideal que aparece como única instancia en la que todo hombre logra su mayor perfección y, como consecuencia, su mayor plenitud y felicidad. El camino particular del acceso a Dios, en cambio, no es tratado por Gregorio. Lo mismo sucede cuando tiene en cuenta los atributos divinos del hombre, a los que en diversas oportunidades llama 'colores' haciendo una comparación entre la creación del hombre por parte de Dios y la realización de un cuadro por parte de un artista. En efecto, se empeña por remarcar que todos los hombres fueron creados con los mismos 'colores', sin reparar en la diferente intensidad con la cual cada uno de ellos está presente en cada uno. De todos modos, a pesar de que no medite acerca de cómo van de la mano lo universal y lo particular en este sentido, la cuestión merecería un estudio más profundo para comprender la realidad humana ya que ésta involucra ambos aspectos. Ampliando este problema a partir de los elementos de la antropología del Nysseno, habría que considerar que si Dios crea a los hombres como seres que poseen la 'humanidad' por esencia, y al mismo tiempo les proporciona características individuales a cada uno de ellos, transformándolos en únicos e irrepetibles, entonces, tanto lo universal como lo particular en el hombre deberán responder al plan divino y, por lo tanto, estarán subordinados al fin: lo universal a la vocación válida para todos, y lo particular al camino único y personal que lo conduce a la realización de la vocación universal. A partir de esto se concluiría que el aspecto 'heredado' de la personalidad⁷² también fue predispuesto por Dios en vistas de un plan: para que cada individuo ocupe una función determinada en el ámbito de las relaciones humanas y pueda relacionarse íntima y personalmente con Dios (de manera única e irrepetible).

5. La subordinación: un análisis descendente

Hasta aquí la lógica del texto del *DHO*, que va de menor a mayor, de lo más conocido a lo primero en el ser. A partir de la inicial observación de

⁷² En contraposición al 'heredado' (fijo), el aspecto 'adquirido' (dinámico) de la personalidad es aquel que se determina progresivamente a partir de la interacción con la sociedad y que, por lo tanto, puede variar en las diferentes etapas de la existencia de la persona.

la esencial distinción entre el hombre y el resto de los entes, la cual se manifiesta ante todo en la diversa capacidad de operaciones, Gregorio deduce las potencialidades típicamente humanas que componen su naturaleza: la racionalidad y la libertad. Y, reparando en tales características divinas que el hombre lleva en sí por el hecho de ser a imagen y semejanza del Creador, concluye la relación de parentesco entre Dios y el hombre, cuyo destino natural no consiste en otra cosa sino en cultivarse moralmente para elevarse hasta reunirse con Él.

Realizar una lectura descendente más profunda basándose en los principios aportados por el Nysseno, significa iniciar el estudio sobre la realidad del hombre partiendo de Dios, considerándolo como 'técnico' o 'artífice' que crea al ser humano siguiendo un plan. El Dios de Gregorio es un ser superior e inteligente que, al crear el universo, no deja nada sujeto al azar. Da al universo un orden intrínseco en el que toda creatura se encuentra orientada hacia un determinado fin. De acuerdo a este orden, cada creatura cumple una particular función en el universo, realizando ciertas operaciones que se corresponden con su modo de ser (estructura ontológica). Pero no sólo el fin, sino también el modo de ser de las creaturas es establecido por Dios, modo de ser que se ajusta precisamente a la función que quiso que cada una de ellas cumpliera en el orden global del universo. Desde una perspectiva ascendente esta correspondencia entre estructura y fin se enunciaría: "de acuerdo a tales características esenciales es posible alcanzar tal fin"; mientras que desde una lectura descendente se formularía: "sólo se puede lograr tal fin teniendo tales propiedades esenciales". El Nysseno declara explícitamente esta correspondencia fundamentalmente en un pasaje del capítulo 3, que contiene de manera clara (aunque no suficientemente desarrollada) el modelo de subordinación: "En la creación del hombre el Creador del universo avanza con circunspección, primero prepara la materia necesaria para su formación, hace semejante su forma a la belleza de un arquetipo, establece el fin en vistas del cual es creado, le construye una naturaleza correspondiente y acorde con sus actividades, en orden al plan que se ha propuesto"⁷³.

La pertinencia de llevar adelante un análisis descendente radica en que así se explicaría lo último de la realidad, gracias al cual se revelaría con

⁷³ DHO, 35.

mayor precisión la jerarquía entre materia, naturaleza (forma) y fin. La primacía absoluta es del fin⁷⁴. A él se subordinan las características esenciales del hombre, tanto las espirituales (forma) como las corporales (materia). Mientras que el término orden indica más bien un orden intrínseco, es decir la armonía entre las partes o los componentes de una determinada estructura; subordinación hace hincapié en el orden 'extrínseco' de una realidad respecto de otra, es decir señala la dependencia de una cosa a otra que posee cierta anterioridad ontológica. Que una cosa esté subordinada a otra significa que obedece y responde a ella, que se orienta o se completa (en cuanto adquiere sentido) con ella. De acuerdo a esto, la subordinación de la estructura al fin indica, entonces, que la estructura existe, y existe como tal (con sus características propias), en vistas de un fin establecido desde el exterior por un artífice.

La subordinación que plantea el Nysseno en el texto recientemente citado, indica la adecuación de la estructura al fin y no viceversa. Las propiedades esenciales del hombre obedecen al plan que se propuso el Creador. Si el hombre es 'capaz de Dios' en cuanto es un ser libre e inteligente, se debe sobre todo a que Dios quiso instaurar con él una relación de filiación y amistad. Y así fue que, estableciendo el fin en vistas del cual fue creado, "le dio una naturaleza acorde". El ser a imagen se entiende solamente en este contexto: el hombre es similar al Creador porque Él deseó que lo conociera y amara libremente.

Pero no sólo el principio divino (alma racional) de la naturaleza humana está subordinado al fin, sino también el principio terrenal (cuerpo), puesto que ambos componen intrínsecamente la síntesis del mundo sensible e inteligible que el hombre representa. En la concepción del Padre Capadocio también el cuerpo y sus características son adecuados al plan divino. Las partes del cuerpo no están dejadas al azar sino que, por el contrario, fueron predisuestas de modo que hicieran posible ciertas actividades a través de las cuales el hombre se encamina hacia su perfección, como por ejemplo la

⁷⁴ Si bien la especulación del Nysseno se extiende fuera de las categorías de la cosmología aristotélica, en relación con la supremacía de la finalidad coincide plenamente con la visión del Estagirita, para quien la causa final es la causa de la causalidad de las restantes causas (eficiente, formal y material).

sensibilidad sobre la que se apoya el conocimiento conceptual. Así como tampoco fue librada a la fortuna la composición del hombre como unión de cuerpo y espíritu, la cual no es circunstancial, sino que fue planificada por Dios para que el hombre, sirviéndose del cuerpo, pueda ejercitar el dominio sobre la creación y entrar en contacto con el resto de las creaturas corpóreas. A su vez, puesto que la estructura se subordina al fin, también el estatuto ontológico que deriva de ella se comprende en su orientación al fin. No es casual que el hombre haya sido puesto en el cosmos como rey. El hombre es el dueño de las maravillas del mundo, maravillas que tiene el encargo de utilizar inteligentemente como 'escalera' para 'ascender' hacia el encuentro del sumo Bien.

En este contexto, la subordinación de la estructura al fin se coloca en un lugar central en el conjunto de las tesis filosóficas de Gregorio. Las consecuencias de su negación llevarían inclusive a la negación de la posibilidad de entablar una relación con el Creador. En efecto, si no hubiera subordinación, si la primacía no la tuviera el fin sino la estructura, se deduciría que el hombre es completamente autónomo sin depender, ni siquiera en su ser, de un ser superior que le haya dado la existencia. Además, se concluiría que el hombre no asemeja a otra cosa que a sí mismo, y que en lo que finalmente se convierte, a través de las elecciones que realiza, es lo que proyecta sobre sí mismo, sin apoyarse en ninguna referencia externa. Así es que, bajo esta conjetura, el hombre podría "acomodar" el fin según su conveniencia, de acuerdo a lo que determine, con sus propios criterios y voluntad, como bueno y como malo, y lo que lo conduce hacia la plenitud y lo que lo aleja de ella. En esta línea serían plausibles y aceptables hipótesis, como las de Feuerbach y Marx, sobre un Dios inventado por el hombre con la intención de aliviar el dolor de la existencia; así como también la tesis de Sartre en la que sostiene la precedencia de la existencia a la esencia, con la que el autor francés rechaza la idea de un plan divino que sea principio y destino de la existencia humana.

Sin embargo la postura del Nysseno es radicalmente diferente. La búsqueda de Dios por parte del hombre no es funcional sino esencial, en cuanto está 'grabada' en su naturaleza. La subordinación explica, en efecto, que si el hombre es capaz de conocer y amar a Dios es porque Dios, habiendo querido ser conocido y amado por el hombre, le proporcionó las facultades

necesarias para hacerlo. Entonces la búsqueda de Dios no sería la expresión de un hombre que, sintiendo un vacío en su existencia, inventa ‘soluciones trascendentes’ que le permitan sobrellevar el peso de la existencia. Por el contrario, respondería a la ‘necesidad’ interna al hombre de encontrarse con Dios. La diferencia fundamental de esta ‘necesidad’ es que fue impresa y deseada por Dios. De esto se deduciría a Dios como precursor: el hombre busca a Dios, pero porque Dios lo ‘buscó’ primero.

La ‘necesidad’ del hombre de relacionarse con Dios se entiende considerando su inclinación hacia una instancia diferente de la actual, lo cual revela que su ser no está del todo completo. Es verdad que el hombre posee propiedades esenciales intrínsecas (en cierto sentido acabadas) que no cambian más allá de que emprenda una vida virtuosa o inmersa en el vicio, como el ser inteligente y libre. Pero, paradójicamente, la naturaleza del hombre aún no está realizada plenamente en su existencia terrenal. Por eso es que la existencia del hombre se entiende como un camino progresivo de edificación espiritual (ascesis), que por cierto lo conduce hacia una perfección todavía no adquirida. Entonces, ¿qué es lo que según la reflexión del Padre Capadocio falta al hombre para realizarse? Le falta Dios. Sin Dios el hombre sería incompleto y su existencia carecería de sentido. Es así que, en el encuentro místico, el hombre adquiere la mayor perfección a la que puede aspirar, transformándose en ‘más humano’⁷⁵. Aquí entra en juego uno de los temas que la filosofía contemporánea continúa a discutir ardientemente: la constitución ontológica de la persona en la relación con el tú. Si para Gregorio el hombre fue creado en vistas a un fin, y éste consiste

⁷⁵ El hombre ‘más humano’ es aquel que, en el diálogo con Dios, descubre el alfa y el omega de su existencia (es decir de dónde viene y hacia dónde va), lo que lo lleva a comprender quién es y cuál es la función que debe desempeñar en el ámbito de las relaciones humanas. Convertirse en ‘más humano’ implica, asimismo, el desplegar al máximo las potencialidades humanas obrando en razón del bien moral. Para Gregorio, en definitiva, ‘más humano’ sería aquel que a través de los actos de su vida imita los actos virtuosos de Cristo, que, como afirma en *Fine, Professione e Perfezione del cristiano*, es modelo perfecto de hombre. De ahí que en la concepción del Nysseno, paradójicamente, ‘más humano’ es quien progresivamente se asemeja más a Dios, quien devuelve a la imagen (principio divino que compone su naturaleza) su belleza inicial. Si el hombre es ‘más humano’ con Dios que sin Él es, precisamente, porque la contemplación de Cristo y la intención de imitarlo no nacen sino de un encuentro previo y personal con Él.

en el encuentro amoroso con el Creador, la consecuencia lógica es que el hombre fue creado para la relación. Y si, por otra parte, la consecución del fin implica la adquisición de una perfección mayor, entonces, es la relación la que en mayor medida perfecciona ontológicamente al hombre⁷⁶.

La subordinación propuesta por el Nyssen en el *DHO* implica, en fin, una nueva y más profunda definición de hombre. Continuando la lógica de las observaciones ascendentes la definición más adecuada de hombre sería: “animal racional que gracias a su inteligencia y libertad es capaz de elevarse hasta la contemplación del Creador”. El problema de esta definición es que no refleja la primacía del fin respecto de la estructura. Es cierto que el hombre posee esas facultades que le permiten contemplar a Dios, pero el hecho de no considerar lo que el hombre es por esencia desde una perspectiva descendente, lleva a una comprensión parcial de la cuestión antropológica. Una definición más acabada sería, entonces: “animal que fue dotado de inteligencia y voluntad con el fin de establecer una relación personal con el Creador”.

6. Conclusión

En definitiva, la antropología de Gregorio de Nyssa puede considerarse como modelo de subordinación de la estructura al fin, puesto que representa un tipo de visión antropológica bajo la cual podrían alinearse una larga lista de autores (de fe cristiana o no) que comparten principios metafísicos similares a los suyos. En efecto, el modelo de subordinación es la consecuencia natural de una cosmovisión que descarta el azar o la nada como origen del universo y admite, en cambio, la existencia de un ser superior que, siendo causa eficiente del hombre, inscribe en su esencia las tendencias que lo conducen hacia su plena realización. Totalmente contraria a una postura de tipo determinista o nihilista, el modelo de subordinación supone una existencia cargada de sentido, por lo que al hombre resta sólo esforzarse libremente por descubrirlo y, luego, por realizarlo.

⁷⁶ A pesar de que se podría extender esta reflexión a la relación con un tú humano, lo cual merecería evidentemente una ulterior profundización, en el *DHO* Gregorio la aplica solamente a la relación con Dios.

La razón fundamental del estudio del modelo de subordinación contenido en el *DHO*, a pesar de que para precisarlo haya sido necesaria una lectura descendente más detallada de los principios allí enunciados, es que allí se presenta por primera vez en la historia de la antropología cristiana. Desde ya la filosofía cristiana continuó a desarrollarse con mayor consistencia en los siglos sucesivos (efectivamente es posible encontrar autores cuya antropología sea más sólida conceptualmente), pero sin duda el *DHO* abrió un significativo marco de reflexión que aún hoy puede ser fuente de ulteriores especulaciones.

Bibliografía

Fuentes

Gregorio de Nyssa, *De Hominis Opificio*. Edición italiana *L'uomo*, Roma: Città Nuova, 2000.

— — —. *De institutio Christiano; De professione Christiana; De perfectione* [trad. it. *Fine, Professione e Perfezione del cristiano*, Roma: Città Nuova, 1996].

Crítica

Berdagá, María Mercedes, "El hombre y su lugar en el mundo en la obra de San Gregorio de Nisa", en *Teología*, 67, Buenos Aires, 1996, 7-26.

Corsini, Eugenio, "L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le *De Hominis Opificio*", en *Epektasis, Mélanges Patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, París, 1972, 455-462.

Dal Toso, Giampietro, *La nozione di 'proairesis' in Gregorio di Nissa*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998.

Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur le doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, París: Montaigne, 1944.

Desalvo, Claudia, *L'"oltre" nel presente: la filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Milán: Vita e Pensiero, 1996.

Di Stefano, Tito, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, Perugia: Rinascita, 1975.

- Gaïth, Jérôme, "La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse", en *Etudes de Philosophie Médiévale XLIII*, París, 1953.
- Gillet, R., "L'homme divinisateur cosmique dans le pensée de saint Grégoire de Nysse", en *Studia Patristica IV*, TU 81, Berlín, 1962, 62-83.
- Jaeger, Werner, *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, Florencia: La Nuova Italia, 1974.
- Kelly, John, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bolonia: Il Mulino, 1972.
- May, Gerhard, *Gregorio di Nissa*, en *I classici della teologia: I Padri* (coordinado por H. Fries e G. Kretschwar), Milán: Editoriale Jaca Book, 1996.
- Meredith, Anthony, *Gregory of Nyssa*, Londres: Routledge, 1999.
- Militello, Cettina, "La categoria di immagine nel Peri kataskeyhes Anthropou di Gregorio di Nissa per una antropologia cristiana", en *O Theologos*, Palermo, 1974, 107-172.
- Moreschini, Claudio, *Gregorio di Nissa*, Turín: UTET, 1992.
- Peroli, Enrico, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa: con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milán: Vita e Pensiero, 1993.
- Rebecchi, Luigi, "L'antropologia naturale di San Gregorio Nisseno", en *Divus Thomas*, Piacenza, 1943, 176-195; 309-341.
- Ritacco, Graciela Lidia, "Los componentes de la imagen divina en el hombre según el "De Hominis Opificio" de Gregorio de Niza", en *Patristica et Mediaevalia*, 1, Buenos Aires, 1975, 49-76.
- Salmona, Bruno, "Ragione e libertà in Gregorio di Nissa", en *Vetera Christianorum* n. 16, Bari, 1979, 251-258.
- –. "Logos come 'trasparenza' in Gregorio di Nissa", en *Studien zu Gregor von Nyssa und der Cristlichen Spätantike*, Leiden: Brill, 1990.
- Völker, Whalter, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milán: Vita e Pensiero, 1993.