

LA MUERTE Y SU MAS ALLA EN EL "DIALOGO SOBRE EL ALMA Y LA RESURRECCION" DE GREGORIO DE NISA

LUCAS F. MATEO SECO

En la producción literaria de S. Gregorio de Nisa, se deja notar una profunda diferencia de estilo y contenido entre las obras dirigidas al gran público y las de carácter más íntimo (1). Esta diferencia tiene especial relieve, a mi parecer, si comparamos la *Oratio Catechetica Magna* y el *Dialogus de anima et resurrectione*. La primera va dirigida, como manual de catecismo, a quienes "presiden" la enseñanza religiosa, (2) mientras que el *Dialogus* es un libro íntimo en que el Autor busca consuelo. En la materia que nos ocupa —escatología—, donde el pensamiento de Gregorio presenta tantas luces y sombras, el tener conciencia del diverso carácter de sus obras puede arrojar una considerable luz a la hora de dilucidar cuáles eran en realidad las convicciones del Niseno y cuáles las que podía considerar como especulaciones personales.

Inicié el análisis de la escatología nisena hace años. Tres cosas me interesaban principalmente: reunir cuanto el Niseno estimaba pertenecer al depósito de la fe; estudiar las razones teológicas con que acompañaba su explicación; reflexionar sobre la coherencia que las verdades y especulaciones teológicas encontraban en su pensamiento, que a medida que he ido estudiando me

(1) La observación ha sido hecha por J. GAITH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1955, p. 9. En las obras destinadas al gran público, el de Nisa es muy sobrio a la hora de exponer la doctrina, mientras que en las íntimas o dirigidas a círculos más reducidos, se muestra más audaz y es propicio a adentrarse por el terreno de las hipótesis.

(2) *Or. Cat.*, praef. PG 45, 9. A. Comenta Srawley: "προεστηκόσι, those who have charge of, or, the ministers of" J. H. SRAWLEY, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge, 1956, p. 1, nt. 2.

ha parecido más trabado, más personal. Así pude experimentarlo a la hora de estudiar la teología de la muerte en la *Oratio Catechetica Magna* (3).

El libro en que ahora estudiamos el mismo tema es radicalmente distinto y más rico en temas escatológicos. En la *Oratio*, el tema central era la exposición de la doctrina cristiana (εὐσεβείας λόγος) (4), y el hilo conductor la condición humana abocada a la muerte, a la que era necesario dar una explicación coherente con la misteriosa οἰκονομία divina (5) en la que resplandeciese la bondad de Dios (6). En el *Dialogus de anima et resurrectione*, la perspectiva es distinta. El público ya no es un pueblo que necesita ser catequizado o unos maestros que necesitan un manual para desarrollar en su conjunto las verdades más importantes de la fe cristiana, sino el mismo Niseno en diálogo consigo mismo en búsqueda de consuelo a uno de los dolores más acerbos de su vida: la muerte de Basilio y el haber encontrado a su hermana Macrina en gravísima enfermedad (7). El dolor, el cansancio de

(3) Un resumen de este estudio puede verse en *La Teología de la Muerte en la Oratio Catechetica Magna de S. Gregorio de Nisa*, "Scripta Theologica", I (1969) pp. 453 ss.

(4) *Or. Cat.*, I, PG 45, 13 A. Gentiano interpreta: "pietatis ratio". Srawley, "The doctrine of our religion". SRAWLEY, o. c., p. 6, nt. 12.

(5) El término οἰκονομία, concebido como principio unificante de los sucesos históricos que marcan el destino del hombre, es noción que vertebró toda la *Oratio*. Sobre los diversos significados en esta obra, cfr. J. H. SRAWLEY, o. c., pp. 20 nt. 2; 58, nts. 13-14; 80, nt. 13, 92, nt. 11; 119, nt. 7; 128, nt. 1; 133 nts. 7 y 14.

(6) Cfr. p. e. *Or. Cat.*, VIII, PG 33 A - 36 B.

(7) La conversación con Macrina tuvo lugar el año 379, poco después de la muerte de Basilio, cuando Gregorio a la vuelta de un sínodo en Antioquía, visitó a Macrina, superiora de un convento a la orilla del Iris, en el Ponto (Cfr. J. QUASTEN, *Patrologia* II, Madrid, 1962, p. 274). El mismo Niseno nos describe su estado de ánimo: "Habiendo emigrado a Dios aquel grande entre los santos, Basilio... y permaneciendo en vida mi hermana y maestra, iba yo con gran deseo para hacer común con ella la calamidad recibida por la muerte del hermano. Yo tenía, en tan grave pérdida, el ánimo verdaderamente angustiado y lleno de dolor. Buscaba un compañero de mis lágrimas, que soportase el mismo peso que yo. Cuando estuvimos cara a cara, la visión de mi maestra reavivó el dolor del alma, padecía ella también una enfermedad de muerte..." (*Dial. de anima*, PG 46, 12 A-B). En la *Vita Macrinae*, vuelve a describir la escena: "Y cuando vio que yo estaba a la puerta, levantándose en la cama, no pudo correr hacia mí, ya que las fuerzas le faltaban a causa de la fiebre... Y para no causarme depresión de espíritu, apagó los sollozos y trató de disimular en algún modo la dificultad que tenía para respirar y adoptó una actitud de perfecta jovialidad. Iniciaba ella misma temas agradables de conversación, sugiriéndolos por medio de preguntas. Cuando la conversación nos llevó a mencionar a nuestro gran Basilio, a mí se me derrumbó el alma y el rostro se me hundió en tristeza; ella, en cambio, estaba tan lejos de acompañarme en mi dolor y depresión, que tomó ocasión de la mención del santo para la más sublime de las filosofías". (*Vita Macrinae*, PG 46, 976 D - 977). Es difícil señalar cuánto recoge el *Diálogo* de esta conversación, aunque debe ser muy poco. Macrina, que cuidó de niño a Gregorio, debió consolarle con palabras sencillas, con su esperanza y con su fe. En el *Diálogo* quedó plasmada como la hermana mayor, idealizado su cometido de maestra, en cuya figura el

los trabajos pastorales, la nostalgia, la fe y el pensamiento mismo se aúnan en este *Diálogo*, cuyo tema central no es el por qué de la muerte en el plan divino, sino la otra vida, la contestación a las preguntas “qué son ellos ahora, dónde están”. Es la meditación íntima de un teólogo, que piensa en la posibilidad de su publicación.

La intención y el género literario de los libros que estamos comentando, decimos, son distintos. En la *Oratio*, Gregorio intenta exponer lo que juzga esencial en una catequesis. En el *Diálogo*, ni le preocupa exponer la doctrina cristiana en sus líneas fundamentales, ni se impone un límite a la hora de trabajar con hipótesis (8). No obstante, el tratado es puramente teológico y abierto a todo cuanto la razón humana ha investigado (9). Incluso en la doctrina escatológica, llena de luces y sombras en cuanto a la ortodoxia, el Niseno tiene conciencia refleja de que lo primero, lo absoluto, es la fe y de que no existe pensamiento humano alguno capaz de expresar correctamente todo cuanto en ella se contiene. Basten algunos ejemplos tomados del mismo *Diálogo*.

En primer lugar, el Niseno tiene perfecta conciencia de la radical novedad que supone el mensaje cristiano, de su neta distinción de toda otra doctrina. Lo formula claramente por boca de Macrina al exponer la resurrección:

“Dijo la maestra: Los que son extraños a nuestra filosofía (10), en sus diversas opiniones, cada uno llegó a tocar algo de la doctrina acerca de la resurrección, ni coincidiendo totalmente con nosotros, ni totalmente contradictorios a nuestra esperanza” (11).

Niseno vertió lo mejor y más puro de sus pensamientos, la más “sublime filosofía” que encontró para consolarse a sí mismo.

(8) Cfr. p. e. *Dial de anima*, PG 46, 44 C-D.

(9) Cfr. M. PELLEGRINO, *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel Dialogo in torno all'anima e alla risurrezione*, “Rivista di Filosofia Neoscolastica”, 30 (1938) 437-474.

(10) “...τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας”. La interpretación de la palabra filosofía no ofrece lugar a dudas; se trata de la sabiduría cristiana, de la razón que ha aceptado la fe, de la doctrina de la Sgrada Escritura. Así califica todo el discurso de Macrina, quien tomó de la memoria de S. Basilio “la materia de una más sublime filosofía (ὕψηλοτέρας φιλοσοφίας)” (*Vita Macrinae*, PG 46, 977B).

(11) *De anima et resurrectione*, PG 46, 108B. Esta visión de la doctrina cristiana, como síntesis que recoge los pensamientos más diversos superándolos, mostrando en sí misma lo que tenían de verdad, y dejando claro que ninguno la tenía completamente, es habitual en el Niseno. Así, en la *Or.* nos presenta el misterio trinitario conteniendo en sí mismo la unidad divina, creída firmemente por los judíos, y la trinidad de personas, equivocadamente expresada en la pluralidad de dioses de los griegos. “Así, de la opinión judía (ὀπολήψεως), permanece la unidad de naturaleza (τῆς κατὰ φύσιν ἐνότητος); de la opinión de los griegos, sola la distinción de la hipótesis (ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη), proporcionando remedio a cada una de estas opiniones impías. Es como una medicina para aquellos que yerran aferrados al uno, el número de la Trinidad; para aquellos que están dispersos en la multitud, la razón de la unidad (ὁ τῆς ἐνότητος λόγος)”. *Or. Cat. Magna*. 3, PG 45 17 D - 20 A.

En la misma línea de pensamiento, y en forma más expresiva, felicita Macrina a su hermano, que ha desplegado sus artes retóricas en defensa de la resurrección:

“...No sin arte has tocado por medio del arte retórica las doctrinas (δoγματων) de la resurrección, y has tocado, recorriendo en círculo (ἐν κύκλῳ περιδραμών) la verdad con argumentos y refutaciones, de forma que no sería de extrañar que aquellos que todavía no tienen claro el misterio de la verdad (τῆς ἀληθείας μυστήριον), se conmuevan en alguna forma a causa de su verosimilitud (τὸ κατὰ τὸ εἶκος) y juzguen que no sin razón se han puesto en duda las cosas dichas (por ellos)” (12).

La felicitación de Macrina es bien modesta en cuanto al poder de esclarecimiento definitivo atribuido al arte retórica, a la razón. La postura del Niseno ante las demás filosofías y su radical diferencia de todo pensamiento no cristiano es claramente expresada a la hora de tratar de la naturaleza del alma. El párrafo es largo, y sólo citaremos el trozo más importante. Habla Macrina:

“Ellos, conforme les pareció propio y conveniente, han tratado del alma según su propio arbitrio (κατ’ ἐξουσίαν προήλθεν ἡ περὶ ψυχῆς θεωρία); nosotros carecemos de esta libertad de decir cuanto queremos, ya que usamos, como regla de toda doctrina y como ley, de la santa Escritura. Mirando necesariamente a ésta, sólo recibimos aquello que concuerda con la intención de las Escrituras” (13).

El texto no puede ser más firme, ni mostrar con mayor fuerza la entrega sin reservas a la Revelación. Su sentido es claro. El Niseno confiesa que no es libre para decir cuanto quiera, para dejar vagar su razón en la misma forma en que lo han hecho los

La radical novedad de la doctrina cristiana, en la mente nisena, está por encima de todas las doctrinas y, al mismo tiempo, expresa en una forma elevada y definitiva cuanto de verdad, a veces mal expresada, contienen las posturas más diversas. La técnica del Niseno, a la hora de exponer esta doctrina, se basa en resaltar, según a quién se dirige, aquellos puntos y aquellos argumentos que pueden acercarlo más fácilmente a la aceptación por fe de la doctrina revelada. Buena muestra de ello, los capítulos 1-5 de la *Oratio*. La convicción de que la verdad sólo en la Revelación es contenida íntegramente, le hace independiente de cualquier filosofía, ante la que siempre se mueve con una gran libertad; la apertura a todos los planteamientos humanos, que le son conocidos, le obliga a aceptar cuantos argumentos pueden ayudar a expresar la revelación, sin atarse a ninguno, pero sin menospreciar el más ínfimo. A medida que se destaca la “independencia” del Niseno de todo planteamiento filosófico, se destaca también su grandeza de teólogo, se revelan nuevos matices en su pensamiento, y se pone de manifiesto la nueva dimensión que adquieren en su pluma los argumentos tomados a otros autores.

(12) *Dial. de anima*, PG 46, 145 B.

(13) Ἡμεῖς δὲ τῆς ἐξουσίας ἅμοιροι ταύτης ἐσμέν, τῆς (τοῦ) λέγειν φημί ἅπερ βουλόμεθα, κανόνι παντός δόγματος (θείου δόγματος) καὶ νόμῳ κεχρημένοι τῇ ἁγίᾳ Γραφῇ· ἀναγκαίως πρὸς ταύτην βλέποντες, τοῦτο δεχόμενα μόνον, ὅτι περ’ ἅν ἡ συμφωνοῦν τῷ τῶν γαγραμμένων σκοπῷ”. *Dial. de anima*, PG 46, 49 C.

filósofos paganos. El utiliza como regla de toda doctrina —nótese la fuerza del término *κονόνι*— y como ley, a la Sagrada Escritura. Hasta aquí, la formulación negativa: Se carece de la libertad pagana, porque existe una ley: La Sagrada Escritura. A continuación, formula positivamente y con idéntica fuerza. Los ojos han de estar fijos *βλέποντες* en la Sagrada Escritura. Sólo se ha de recibir lo que concuerda con su intención. Dos términos griegos se imponen por la honda resonancia que revisten en el universo nisenso: *συμφωνοῦν* y *σκόπῳ*. La *συμφωνία* es expresión de la *σύμπνοια*, de la mutua conspiración de todas las cosas. Connota una armonía activa, un no desentonar, una especial finura. En el mismo *Diálogo*, dedica el Niseno a este tema un largo párrafo describiendo la armonía que resulta de la “conspiración” de todas las partes del universo (14). El término *σκόπῳ* —fin, intención—, ratifica hasta qué punto se ha de estar activamente en armonía con la Sagrada Escritura, con su fin, con su sentido.

Estos textos dejan patente la intención y los medios que el de Nisa utiliza en esta meditación íntima. Nos ayudarán también a esclarecer algunos de los puntos oscuros de su realización.

LA MUERTE

La muerte de Basilio y Macrina pesan sobre todas las páginas del *Diálogo*. Es el dolor de su ausencia. A esta luz aparece terrible. Macrina inicia el debate recordando el dicho paulino, que no es conveniente entristecerse por aquellos que han muerto (15) y Gregorio contesta señalando la inhumanidad de la muerte. He aquí las razones:

a) En cada hombre hay una natural repugnancia a la muerte, que le lleva a horrorizarse ante la muerte de los demás y a huir la suya propia.

b) Todo el esfuerzo de los hombres va dirigido a un sólo fin: vivir. El cuidar la vida nace del miedo a la muerte.

c) La muerte es naturalmente temible: (*ὄντος φυσικῶς φοβεροῦ τοῦ θανάτου*) (16). La muerte va contra la *φύσις*, cuyas leyes vienen de la Sabiduría divina. El Niseno puntualiza también lo que considera el núcleo más terrible de la muerte: la ausencia, la in-

(14) *Dial. de anima*, PG 46, 25 A - 28 B.

(15) *Dial. de anima*, PG 36, 13 A. Sobre el papel que la *σύμπνοια* juega en el pensamiento nisenso, cfr. J. DANÉLOU, *Conspiratio chez Grégoire de Nysse. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, t. I, Paris 1963, pp. 291 ss.

(16) *Dial. de anima*, PG 46, 13 B-C.

diferencia y el miedo de que al extinguirse la vida, el alma se haya extinguido como la llama de una lámpara, que ni permanece en la lámpara ni en ningún otro lugar (17).

No le preocupa el sentido de la muerte en estos momentos, ni hacer su teología. Lo que le preocupa es si sigue viviendo el alma, y dónde. La descripción de la muerte, que encontramos repetidas veces es prácticamente la misma: separación del alma del cuerpo (18). Una sola vez utiliza la expresión “emigrar de la vida humana a Dios” (19). También es claro lo que sucede tras esa primera separación alma-cuerpo. El cuerpo yace abandonado (ὕπολειφθὲν), inmóvil, extinguidos todos sus sentidos (20) y se va disolviendo (διαλύεται) poco a poco en los primitivos elementos de que estaba compuesto (21). Disuelta (δυσθεΐσης) la mutua conspiración de sus partes (συμφυΐας), cada una vuelve a lo que le es propio y familiar (22). Es una corrupción, pero no un aniquilamiento.

El Niseno encuentra una paradoja en la muerte. Es al mismo tiempo necesaria (ἐξ ἀνάγκης) dada la constitución compuesta del cuerpo, y también, al mismo tiempo, repugna naturalmente (φυσικῶς) a la naturaleza humana, sabiamente ordenada por Dios. Aunque más brevemente que en la *Oratio* (23), Gregorio aduce la razón teológica capaz de armonizar esta repugnancia. La muerte es consecuencia del pecado, y camino necesario para la resurrección.

Recuerda el pecado original. “En el comienzo era simple la vida de los hombres. Entiendo por simple la exclusiva permanencia en el bien, sin ninguna mezcla de mal. Este pensamiento lo atestigua la primera ley de Dios, que permitiendo al hombre disfrutar de todos los bienes existentes en el paraíso, sólo le prohibió aquél que consistía en una mezcla de naturalezas opuestas, de bien y mal, poniendo como castigo la muerte a quien desobedeciese (θάνατον ἐπιθείς τῷ παρανομήσαντι τὴν ζημίαν) (24).

Según el texto, es una transgresión —παρανομία— la que ha abierto paso a la muerte. En la *Oratio*, el Niseno reflexiona acerca

(17) *Dial. de anima*, PG 46, 16 A-C.

(18) “Sabemos que sale el alma: vemos lo que deja abandonado” (“Ἐξοδὸν γὰρ ψυχῆς ἀκουσάντες, τὸ μὲν ὑπολειφθὲν ὁρῶμεν”). PG 46, 16 B. El alma es calificada como fuerza (δύναμιν) que ha salido (ἐκχωρήσασαν) del cuerpo (ibid.). “La muerte la disolución del compuesto (...θάνατος ἐστὶν ἡ τοῦ συνεστηκότος διάλυσις) ibid. PG 46, 153, B.

(19) *Dial. de anima*, PG 46, 12 A.

(20) Cfr. p. e. *Dial. de anima*, PG 46, 16 A.

(21) *Dial. de anima*, PG 46, 20 B.

(22) Ibid. Y añade más adelante: “Todo lo que es compuesto (σύνθετον) necesariamente es separable (διαλυτὸν ἐξ ἀνάγκης): esta separación (διάλυσις) es la corrupción (φθορά) del compuesto” (ibid. C). Cfr. 44 B-D.

(23) *Or. Cat. Magn.*, 8, PG 45, 33 A-40 C.

(24) *Dial. de anima*, PG 46, 81 B.

de por qué Dios puso este castigo y en la conexión existente entre muerte y pecado, que lleva a la Sabiduría divina a no desviar el curso natural de las consecuencias del pecado, permitiendo la muerte (25). En el lugar que nos ocupa, sólo señala dos cosas:

a) El hombre en un movimiento libre —ἐν τῷ αὐτεξουσίῳ κινήματι— y voluntario, abandonando la integridad no mezclada con el mal, abrazó la vida que estaba compuesta —σύγκρατον— de cosas contrarias (26).

b) El pecado humano (ἁβουλία), sin embargo, no escapó al cuidado de la providencia (προμήθεια) divina, sino que, habiéndose seguido necesariamente la muerte (θάνατος ἀναγκαίως ἐπεκολούθησε) a la transgresión, quedaba la vida humana dividida en dos partes desiguales; una breve —la actual y penosa existencia— y una vida eternamente feliz tras el hiato de la muerte (27). Con el pecado, en la doctrina nisena, han entrado en la vida humana el desorden de las pasiones, la ignominia, la corrupción, el deshonor; todo esto es dejado en la muerte, sin que el hombre llegue a perderse a sí mismo (28).

Poco más puede encontrarse sobre la muerte en el *Diálogo*. Puede decirse que se encuentra mucho menos que en la *Oratio*. Están ausentes aquellas grandiosas imágenes de los vasos de barro, de la muerte de Cristo. Sin embargo, es riquísimo todo el campo dedicado a las consecuencias que de la muerte física se derivan para el alma.

EL ALMA HUMANA

La doctrina y los argumentos en torno a la existencia y naturaleza del alma ocupan buena parte del *Diálogo*. No es el momento de tratarlos todos. Sólo nos ocuparemos de aquellos que tienen relación con la escatología. Al aceptar Gregorio la pervivencia e inmortalidad del alma, las páginas que siguen tocan directamente la escatología intermedia.

Y lo primero que es necesario hacer notar, por encima de la variedad de argumentos filosóficos utilizados por el Niseno, es que

(25) El climax de su argumentación se desarrolla al hilo de la comparación con los vasos de barro, rotos para ser rehechos de nuevo. Cfr. *Or. Cat. Magn.*, 8, PG 45, 36 A - C.

(26) *Dial. de anima*, PG 46, 81 B.

(27) *De anima*, PG 46, 81 C. La vida anterior al pecado era totalmente feliz, sin pasiones, sin vejez, etc. Cfr. *ibid.* 147 A. Cfr. también J. GAITH, o. c., pp. 45-66.

(28) *Dial. de anima*, PG 46, 156 A.

existen cuestiones relacionadas con el alma, que Gregorio estima pertenecientes al tesoro de la verdad revelada, o muy conectadas con ella. Así, hemos visto que frente a establecer la teoría sobre el alma según el propio arbitrio, el Niseno oponía el mirar constante a la Sagrada Escritura para recibir sólo lo que concuerde con ella (29).

Con la fe está conectada la existencia del alma, aunque el proceso por el que llegue el Niseno a mostrar la conexión sea complicado. Lo formula así en pregunta dirigida a Macrina: “¿En qué forma la fe (πίστις) en que Dios existe, muestra también (συναποδείκνυσιν) que existe el alma humana? Pues, no son la misma cosa Dios y el alma, para que si se concede (ὁμολογοῖτο) que existe uno, sea necesario confesar conjuntamente (συνομολογεῖσθαι) que existe la otra” (30).

No contesta Macrina *ad rem*, presentando la conexión existente entre Dios y la existencia del alma. Pero la formulación de la pregunta, que entraña ya el subsuelo de la mentalidad nisena, es en sí misma afirmación. Macrina responde brevemente recordando que el hombre, en el decir de los sabios, es un universo que contiene en sí mismo cuantos elementos (στοιχεῖα) componen (συντεπλήρωται) el universo (τὸ πᾶν) (31) y, apoyada en esta afirmación, propone una definición del alma, que la presenta como radicalmente distinta del cuerpo: “Pensamos que el alma existe por sí misma (καθ’ ἑαυτήν) (32), en una naturaleza peculiar, eximia y diversa de la crasitud corporal” (33). El alma tiene una naturaleza diversa del cuerpo. A la hora de morir, éste παθὸς les afectará en forma diversa, ya que el alma carece de materia (34), no

(29) *Dial. de anima*, PG 46, 49 C.

(30) *Dial. de anima*, PG 46, 28 A.

(31) No ofrece dudas la traducción de πᾶν. Bástenos citar un párrafo del P. Orbe que aplica a los gnósticos: “Era ya conocida la diferencia establecida por los Estoicos entre τὸ πᾶν y τὸ ὅλον. “ὄλον llamaban al mundo. En cambio τὸ πᾶν incluía además el vacío o el infinito”. A. ORBE, *En los albores de la exégesis johannea*, Roma, 1955, p. 15.

(32) *Dial. de anima*, PG 46, 28 C. El καθ’ ἑαυτήν no implica subsistencia, sino que connota capacidad de existir en sí misma, sin necesidad de estar infundida en el cuerpo. Esta precisión de la “existencia por sí misma”, dice relación, no a la equiparación con la forma de existir divina, sino que dice relación de oposición a la forma de existencia de cuerpo, que deja de ser humano al separarse el alma. He aquí un elocuente pasaje, que muestra el fondo de la cuestión. La objeción planteada párrafos más arriba, y a la que contexta con el καθ’ ἑαυτήν es la siguiente: “el cuerpo vive del conjunto de sus elementos, y éstos del cuerpo; el alma no puede existir en sí misma, (no puede existir) a no ser que sea un elemento de tantos, o esté en ellos (τὸ μὴ δύνασθαι ψυχὴν καθ’ ἑαυτὴν εἶναι, εἰ μὴτε τούτων τι εἶη, μῆτε ἐν τούτοις)”. *Dial. de anima*, PG 46, 24 A.

(33) “Υπειλίφραμεν δὲ τὸ εἶναι αὐτὴν καθ’ ἑαυτὴν ἐν ἐξηλλαγμένη τῇ καὶ ἰδιαρούσῃ φύσει, παρὰ τὴν σωματικὴν παχυμέρειαν”. *Dial. de anima*, PG 46, 28 C. (Cfr. 29 C y 51 C).

(34) *Dial. de anima*, PG 46, 29 A.

se percibe por los sentidos, no es color, ni figura, ni dureza, ni peso, ni cantidad, ni posición en un lugar, ni nada de cuanto puede captarse de la materia (35). El alma es simple y sin partes (ἀπλῆν, ἀσύνθετον) (36).

Desde el ángulo teológico, la existencia y naturaleza del alma es relacionada también con el tema del hombre imagen de Dios. Es la aplicación de los atributos de Dios al alma el hilo conductor que va a seguir entre las diversas posiciones filosóficas (37), pues "Quien dijo que el alma (ψυχὴν) era semejanza (ὁμοίωμα) de Dios, declaró al mismo tiempo que todo lo que reza extraño a Dios (ἄλλότριον), estaba lejos de la definición del alma" (38). Interesa a este respecto recordar las enumeraciones nisenas de los atributos de Dios, entre los que destacan la incorruptibilidad y la libertad (39), para tomar conciencia de hasta qué punto la inmortalidad del alma se basa fundamentalmente en la fe y no en la filosofía en el pensamiento de Gregorio. En unos párrafos anteriores señala con precisión qué significa ser imagen de Dios:

"Lo que ha sido hecho conforme a la imagen, tiene una semejanza (ὁμοιότητα) completa (πάντως) en todas las cosas (διὰ παντῶν) con el arquetipo: intelectual conforme a lo intelectual; incorpórea según es incorpóreo; de igual forma es libre de todo peso corporal como El (Dios) escapa a toda dimensión, como El" (40). A continuación, explica que aunque la imagen refleje todas las perfecciones del arquetipo, no quiere decir que sea lo mismo la imagen que el arquetipo; bástenos citar sólo una imagen feliz, sin seguir su largo raciocinio: "...y como muchas veces en un pequeño vidrio, expuesto a los rayos del sol, puede verse todo el círculo del sol, no según toda su magnitud, sino como la brevedad del cristal capta la imagen del círculo..." (41). No es, pues, de extrañar que a la hora de tratar del hombre hecho a imagen de Dios se presente a sí mismo como objeción el destino a la muerte: "¿Dónde está la eternidad del alma?" (42).

(35) *Dial. de anima*, PG 46, 40 C.

(36) *Dial. de anima*, PG 46, 44 D.

(37) Dejados los filósofos, dice "propondremos como fin de nuestro discurso (σκοπὸν τοῦ λόγου τὴν θεόπνευστον Γραφὴν ποιησώμεθα) la Escritura inspirada por Dios". *Dial. de anima*, PG 46, 52 A.

(38) *Dial. de anima*, PG 46, 52 A. Cfr. también, *ibid.*, 41 C - 43 B; 51 C; 57 B.

(39) Cfr. J. GAITHER, o. c., pp. 559 ss.

(40) *Dial. de anima*, PG 46, 41 C.

(41) *Dial. de anima*, PG 46, 41 C.

(42) *Or. Cat.*, V, PG 45, 24 B.

La pervivencia del alma:

Desde el comienzo del *Diálogo* es planteado el tema como una afirmación serena que se irá explicitando al resolver las objeciones. Dice Macrina: “¿Acaso el miedo te perturba y angustia como si el alma no permaneciese para siempre (ὥς οὐ διαμεινούσης εἰς αἰὲν τῆς ψυχῆς), sino que siguiere a la disolución del cuerpo (διαλύσει)?” (43). Gregorio contesta, poseído por el dolor, sin reflexionar demasiado en lo que dice: “Contesté que las voces celestes son semejantes a los edictos, ya que por ellas somos obligados (ἀναγκάζομεθα) a estar convencidos (πεπεισθαι) de que es necesario que el alma permanezca para siempre (ἔισσαι διαμένειν), y que sin embargo no somos llevados a esta convicción (δόγματι) por razón alguna (λόγῳ)” (44). El problema que plantea Gregorio, no es la claridad con que esta verdad se encuentra en la revelación (θείας φωνᾶς), sino que no encuentra razón humana convincente que confirme que el alma continúa permaneciendo en sí misma, sin haberse esfumado. Ya que continúa: “Pero, me parece que la mente en nuestro interior, en una forma servil (δουλικῶς), muestra por el miedo que es obligada a aceptar lo dicho y que no lo acepta por movimiento voluntario” (45).

Este es el tema cuyo sólo planteamiento justifica el Niseno por su inmenso dolor: que el miedo nos dice que la mente no ha aceptado la pervivencia del alma más que a la fuerza; por creer en la verdad revelada. El tema ahora será presentar razonablemente la inmortalidad del alma. En cuanto a que esta verdad pertenece a la doctrina revelada, el Niseno no tiene duda alguna (46).

Veamos brevemente las objeciones que propone Gregorio:

El cuerpo se disuelve y sus elementos vuelven a lo que eran antes. Pero, ¿dónde estará el alma? Si alguien dice que el alma está en los elementos (στοιχείοις), es necesario conceder que el alma es de la misma naturaleza que ellos, pues no puede tener lugar una mezcla con lo que es de diversa naturaleza (πρὸς τὸ ἄλλότριον μίξις); y si esto es así, habría que conceder que el alma es compleja (ποικίλη)... y lo que es complejo, es corruptible, y por tanto mortal. Pero, si se concede que el alma es diversa de los elementos, ¿dónde (ποῦ) la coloca la razón, ya que siendo los elementos

(43) *Dial. de anima*, PG 46, 17 A.

(44) *Dial. de anima*, PG 46, 17 A.

(45) *Ibid.*

(46) La contestación de Macrina abunda en el mismo tema: esas filosofías que te perturban, probablemente dependen del inventor de la mentira (ὁ τοῦ ψεύδους εὐρέτης). “Considera que pensar así del alma no es otra cosa que ser ajeno (ἄλλότριον) a la virtud (ἀρετὴν)...”. *Dial. de anima*, PG 46, 17 B. Creencia en la inmortalidad del alma y virtud aparecen así en estrecha conexión.

de diversa naturaleza (ἐτεροφυῶς) no se encuentra nada en el mundo donde el alma pueda estar convenientemente? Y concluye con una afirmación tajante: lo que no está en ningún sitio, tampoco existe (47).

La cuestión fundamental es doble: si el alma puede vivir en sí misma, —rota la anterior relación alma-cuerpo—, y dónde está. A lo largo del *Diálogo* la cuestión del dónde se llevará la mayor parte de sus reflexiones. La contestación de Macrina es larga y de una gran profundidad. Hela aquí en sus puntos esenciales:

1. Creo que a este parecer —que el alma se esfuma con la muerte— se inclina Epicuro, *porque* piensa que la naturaleza de los seres (ἡ τῶν ὄντων φύσις) llegó a ser por casualidad y por sí misma (τυχαία y αὐτόματος), sino que una providencia atravesare todas las cosas. Y, por tanto, creía que la vida humana era algo así como un globo (πομφόλυγος), insuflado de aire (πνεύματι) a nuestro cuerpo, y que existía tanto tiempo cuanto era cohibido por lo que le bloqueaba, pero que una vez que era roto y tenía libre salida, se extinguía (48). Macrina continúa la argumentación haciendo notar que Epicuro se ha quedado en el fenómeno, sin trascenderlo llegando hasta sus últimas causas, Dios (49).

2. Por esta razón —no trascender lo aparente—, llegan a la conclusión de que el cuerpo es el conjunto de elementos y que los elementos viven del cuerpo, y de igual forma piensan que el alma no puede existir por sí misma (τὸ μὴ δύνασθαι τὴν ψυχὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι), a no ser que sea algo de estos, de su misma naturaleza, (εἰ μήτε τούτων τι εἴη), o esté en ellos (50).

3. El alma es la que por sí misma da vida (δι' ἑαυτῆς ζωοποιουῶσαν) al compuesto humano (51).

4. Es absurdo decir que una naturaleza inmaterial, invisible e incorpórea, rotos sus lazos con el cuerpo, se ha de disolver o ha de morir necesariamente. Esto debe llevarles a negar la divinidad, que siendo inmaterial contiene en sí, conserva y penetra todas las cosas, sin estar ligada a ellas (52).

La contestación de Macrina contiene ya en germen los principios que van a regir las soluciones propuestas a las diversas opiniones de la vida del alma tras la muerte. Puesta como fundamento la doctrina de la pervivencia basada en la existencia de Dios, Macrina señala tres puntos importantes: a) el alma es capaz de existir por sí misma, es decir, separada del cuerpo; su ser no se

(47) “Ὁ δὲ μηδαμῇ ἔστιν, οὐδὲ ἔστιν πάντως. *Dial. de anima*, 20 B - 21 A.

(48) *Dial. de anima*, PG 46, 21 B.

(49) *Ibid.* PG 46, 24 A.

(50) *Ibid.* PG 46, 24 B.

(51) *Ibid.* PG 46, 24 B.

(52) *Ibid.* PG 46, 24 C.

evapora con la última inspiración. Para existir no tiene que ser uno de los elementos materiales del compuesto humano, ni tiene por qué estar en ellos; b) Es el alma la que da vida (*ζωοποιουσιν*) al cuerpo; c) Dios, siendo trascendente, contiene en sí todas las cosas; las conserva. Existe, pues, una relación de la materia con Dios, que no puede calificarse de “animación”, pero que es una relación objetiva. Es posible, por tanto, que en el alma tras la muerte suceda algo parecido. El camino ha quedado abierto para una hipótesis que el Niseno presentará como opinión personal. El Niseno piensa que aún después de la muerte el alma sigue en relación con los elementos de su cuerpo, aunque con efecto distinto: hasta la resurrección no vuelve a unirlos, a convertirlos realmente en cuerpo humano. A este tema dedica bastantes lugares en el *Diálogo* (53). El tema requiere precisión a la hora de ser expuesto; por ello procederemos a la inversa, señalando primero las posiciones que rechazará el Niseno: las almas errantes y la transmigración.

Las almas errantes

Gregorio distingue dos posiciones diversas en este tema. Aquellos que por creer en la preexistencia de las almas imaginan que éstas vagan buscando un cuerpo en el que introducirse, o la de aquellos que piensan que las almas “carnales”, muy apegadas a las pasiones del cuerpo, yerran nostálgicas en torno a sus sepulcros. Ante ambas posiciones el Niseno expresa diversa actitud de espíritu; pero ni una ni otra forma de concebir a las almas errantes tiene nada que ver con su peculiar concepción del alma en relación permanente con los elementos diversos de su cuerpo.

El primer caso es presentado por el Niseno como un apéndice o una variante más de las doctrinas de la transmigración (54), y con justicia. Si el infundirse las almas en los cuerpos es consecuencia de un pecado anterior, aunque sea en un mundo celeste, una vez cometido el pecado, abandonarían necesariamente su mundo y errarían buscando el lugar y el momento propicio para tomar carne. Así lo describe el Niseno:

“De igual forma es extravagante (*ἄτοπον*) la otra sentencia; creer que el alma sigue indiscretamente las uniones (*συνόδους*) de los que viven en el matrimonio, o que acecha los partos, para penetrar en los cuerpos que nacen. Y si el varón rehusa las nupcias o la mujer la necesidad del parto, ¿acaso no entorpecerá la maldad al alma?... Así pues, el alma vagará errante sin casa en el es-

(53) Cfr. p. e. *Dial. de anima*, PG 46; 43 C; 45 D; 48 D; 68 A; 73 A; 76 A; 77 A; 80 A; 85 A.

(54) *Dial. de anima*, PG 46, 116 C - 128 B.

pacio (ἄοικος ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἀλήτις), habiendo fluido (ἀπορρυσσά) de los cielos" (55).

Veamos los adjetivos con que califica esta posición y los argumentos con que la rebate.

Esta doctrina es insostenible (ἄστατος), engañosa (ἀπατηλός), extravagante (ἄτοπος) e impía (ἄσεβώς) (56). El término más destacable es ἄσεβώς, que manifiesta claramente que para el de Nisa esta doctrina es contraria al pensamiento cristiano (εὐσεβείας λόγος) y, en cierto modo, herética (57). Entre las demás razones para rechazar esta posición, se destaca una profundamente teológica: es impía por enseñar que nada es llevado al ser y que el mal es el principio de cada naturaleza (58), "ya que los hombres, las plantas, o los animales no nacen a no ser que se les dé un alma de arriba (μὴ ψυχῆς ἄνωθεν ἐπὶ ταῦτα ἐμπεσοῦσης) y si esta entrega del alma proviene del vicio (κακίας), es necesario pensar que el vicio (κακίαν) preside la constitución de todos los seres" (59).

No expone en este párrafo el Niseno su pensamiento con relación al origen del alma. Está llevando hasta las últimas consecuencias el pensamiento de sus adversarios: si la encarnación de las almas proviene de un pecado de éstas, constituye una degradación; las almas vienen de arriba (ἄνωθεν) y las cosas, para existir, han necesitado de esta degradación. La refutación del Niseno no entra por el camino del origen del alma sino, porque este transformismo preexistencialista niega una creación positiva —las cosas no habrían sido conducidas al ser por un poder superior, no habrían sido directamente queridas, sino sólo resultado de una lamentable caída—, y porque el mal y no el bien sería quien diese consistencia al mundo.

Sólo un ateo puede aceptar tal preexistencia. En efecto, se pregunta: "¿Y de qué forma explican con estas cosas que la divinidad (τὸ θεῖον) gobierna todos los seres, si colocan los comienzos de la vida humana en la caída casual e irrazonable de las almas? (τῇ τυχαίᾳ ταύτῃ καὶ ἀλόγῳ τῶν ψυχῶν καταπτώσει)" (60).

El resto de los argumentos puede resumirse así:

a) Es necesario que lo que sigue al principio esté en armonía (συμφώνως) con él. Si el comienzo fue casual, todo lo demás que

(55) *Dial. de anima*, PG 46, 117 A-B.

(56) *Dial. de anima*, PG 46, 116 C - 117 A.

(57) Así lo utiliza ya Clemente de Alejandría en *Stromata*, VII, 17 (PG 9, 545 C), y Orígenes en el *Commentarium in Johannem*, VI, 39 (PG 14, 268 B). Lampe le da esta significación general: "not worshipping God, atheistic". (G. W. H. LAMPE, *A patristic greek lexicon*, Oxford, 1961).

(58) "...μηδὲν τῶν ὄντων εἰς γένεσιν ἀγεσθαι δογματίζων; καὶ κακίας τῇ ἑκάστου φύσει τὴν ἀρχὴν ἐνδιδούσης". *Dial. de anima*, PG 46, 116 C.

(59) "...ἢ δὲ πτώσις διὰ κακίας γίνεται, ἄρα κατάρχειν οἶνται τὴν κακίαν τῆς τῶν ὄντων συστάσεως". *Ibid.*

(60) *Dial. de anima*, PG 46, 117 B.

le sigue ha de ser fortuito, y por tanto no habría providencia sobre el mundo (61).

b) Arrebatan de Dios el origen del universo y de la vida humana como si ésta no pudiese tener como origen más que el vicio. Si esto fuera así, no tendría premio (κέρδος) la virtud, ya que nuestro origen estaría en su contrario, en el vicio (62).

c) El alma es creada buena por Dios y sin relación necesaria hacia el vicio (63).

Al llegar a este lugar, el Niseno dedica unas páginas al origen del alma. No nos detenemos en ellas, a pesar de su notable interés. Bástenos decir que Gregorio se manifiesta contrario a la preexistencia de las almas y que considera impía la concepción de las almas errantes a la búsqueda de cuerpos en que encarnarse como resultado de una falta.

El segundo caso de las almas errantes se refiere a aquellos demasiado "carnales" cuya alma todavía no ha sido purificada y está hasta cierto punto revestida de materialidad. El tema aparece descrito en un sólo lugar del *Diálogo* (64) y al hilo del comentario a la parábola del rico Epulón.

Abrahám ha contestado al rico que entre ambos existe un gran abismo (χάσμα μέγα), (Lc 16,26) imposible de saltar. El Niseno se detiene a interpretar la naturaleza de este abismo, dándonos al mismo tiempo un contexto precioso para entender en sus justas proporciones el párrafo que nos interesa directamente. Dice:

"Este abismo (χάσμα), según me parece, no consiste en la separación de lugares, sino que lo hace (ποιεῖ) durante la vida el juicio (κρίσις) desgarrado (διασχιθεῖσα) hacia dos elecciones opuestas. Pues quien eligió una vez lo suave según la vida, y no curó (μὴ θεραπεύσας) por la penitencia su mala voluntad (ἄβουλίαν), hace para sí mismo inaccesible el lugar de bienes al abrir contra sí mismo este abismo infranqueable como un mar vasto e inviable. De igual forma, me parece que se llama seno de Abrahám al buen estado del alma (τῆς ψυχῆς κατάστασιν) en el que el discurso (la parábola, ὁ λόγος) hace descansar (ἀναπαύει) al atleta de la penitencia" (65).

Sólo una cosa nos interesa de este rico párrafo: el abismo está en los estados de las almas, no en los lugares. Este abismo se ha abierto al compás de nuestras decisiones, ya que nos transforma-

(61) *Dial. de anima*, PG 46, 117 C.

(62) *Dial. de anima*, PG 46, 120 A-B.

(63) "...καὶ τῇ ψυχῇ θεόθεν μὲν εἶναι τὴν σύστασιν, μηδεμίᾳ δὲ νοουμένης περὶ τὸ θεῖον κακίας, ἔξω τῆς κατ'αὐτὴν ἀνάγκης εἶναι". *Dial. de anima*, PG 46, 120 C.

(64) *Dial. de anima*, PG 46, 85 C - 88 C.

(65) *Dial. de anima*, PG 46, 84 B.

mos en aquello que amamos, en aquellas cosas a que nos hemos entregado. En otro lugar, al describir que nos hemos transformado en vicio, (πρὸς τὴν κακίαν μεταμορφώθωμεν) (66), utiliza un verbo tan expresivo como μεταμορφώω. En el lugar que estamos estudiando, como introducción al tema de las almas errantes, encontramos la confirmación de cuanto venimos diciendo, al explicar el infierno, citado en la parábola no como un lugar (τόπον) sino como un estado de vida (κατάστασιν ζωῆς) inmaterial e incorpórea, en la que el alma está sumergida (ἐμβιοτεύειν) (67).

He aquí cómo aparecen las almas errantes tras la muerte en la pluma nisena. Habla Macrina:

“El alma de Lázaro está ocupada (ἄσχολος) en las cosas presentes, y no se vuelve (ἐπιστρέφει) a ninguna de las cosas que abandonó; el rico, en cambio, aún después de la muerte sigue adherido (προσίσχεται) como el muérdago a la vida carnal (σαρκινῇ), de la que cuando no había cesado de vivir no se había desprendido completamente (ἀπεδύσατο καθαρῶς), sino que permanecía preocupado por la carne y la sangre... Pienso que por esta narración el Señor nos enseña que conviene a aquellos, que viven aún en la carne, separarse (χωρίζεσθαι) y librarse (ἀπολύεσθαι) del afecto (σχέσεως) hacia la carne por medio de una vida virtuosa, no sea que tras la muerte tengamos necesidad de otra muerte que nos purifique de las reliquias (λείψονα) de la atadura carnal (τῆς σαρκώδους κόλλης); de forma que rotos los lazos que rodean al alma, sin ser atraída por ningún peso (ἀλγήδονος) corporal, tenga una carrera veloz y sin obstáculos hacia el bien. Pues si alguien en su mente se hubiera vuelto, todo él, carnal, ocupando todo el movimiento y energía del alma en los deseos de la carne (68), éste, aunque saliese de la carne, se distancia (χωρίζεται) efectivamente de las perturbaciones (παθημάτων) de la carne, pero, de igual forma que quienes han permanecido largo tiempo en lugares pestilentes, aunque salgan al aire puro (εὕπνου) no se purifican totalmente del mal olor que han contraído por la larga permanencia en él, así, cuando tiene lugar el cambio hacia la vida invisible e inmaterial (πρὸς τὸν ἀήδη... βίον τῆς μεταβολῆς γενομένης), resulta imposible a los amantes de la carne no arrastrar algo del mal olor de la carne (μὴ ἀφέλκεσθαι τι πάντως τῆς σαρκικῆς δυσωδίας), a causa de lo cual pesa sobre ellos un dolor más grave, al resultar el alma por esta causa más material (ὀλωδεστέρας). Parece que en alguna forma concuerda (συνάδειν) con esta opinión (ὀπόληψιν) lo que se

(66) *Or. Cat.*, PG 45, 33 B.

(67) *Dial. de anima*, PG 46, 85 B.

(68) “Ὡς εἴ τις ὄλος δι’ ὄλων ἀποσαρκωθείη τῇ διανοίᾳ πᾶσαν ψυχῆς κίνησιν τε καὶ ἐνεργεῖαν ἐν τοῖς θελήμασι τῆς σαρκὸς ἀσכולῶν...”. *Dial. de anima*, PG 46, 88 A.

dice por algunos; que muchas veces se han visto junto a los sepulcros de los cuerpos algunas sombras fantasmales de los muertos (σκιοειδῇ τίνα τῶν κατοικομένων φαντάσματα). Si esto sucede así (εἰ γὰρ τοιόν γίνεται), se pone en evidencia que el alma en esta vida estuvo excesivamente inclinada a la vida carnal, de tal forma que ni siquiera habiendo sido arrancada de la carne quiere apartarse de ella ni conceder que tenga lugar el cambio (μεταποίησιν) hacia lo que carece de figura, sino que permanece (παρμένειν) junto a su figura externa tras haber sido ésta disuelta, y encontrándose ya fuera de ella (ἔσω γενομένην) yerra por los lugares en que se encuentra la materia con deseo de ésta, y vaga en torno a ellos (ἤδη τούτου πόθῳ τοῖς τῆς ὕλης ἐπιπλανᾶσθαι τόποις, καὶ περὶ αὐτοὺς ἀναστρέφεσθαι) (69).

Vengamos primero a la descripción de este "errar", después a la fuerza con que el Niseno se adhiere a esta posición y, finalmente, a las razones que le llevan a ello.

Descripción del hecho:

1) Se asegura haber visto muchas veces sombras fantasmales. No se trata de apariciones en las que desde ultratumba se pretenda entrar en comunicación con los mortales. Estas sombras, a pesar de su vaporosidad, son algo material, al menos visible como un vaho de mal olor diremos siguiendo la metáfora nisena. La inmaterialidad del alma lleva adherido algo material. Evidentemente, esta adherencia es de su existencia anterior, y no implica una nueva materialización del alma.

2) El alma yerra y vaga (ἐπιπλανᾶσθαι y ἀναστρέφεσθαι) pero no por cualquier clase de lugar, por bosques o pantanos, sino precisamente por los lugares (τόποις) en que se encuentra su cuerpo. Existe un lugar determinado: el propio cuerpo. Existe una razón determinada, que, al mismo tiempo, circunscribe el lugar: la nostalgia, el deseo (πόθῳ) de la propia materia.

3) Esta forma de vagar es, en cierto modo, estable: el alma permanece (παρμένειν) junto a los restos de su figura externa.

4) Quedan vagando, no todas las almas, sino sólo aquellas que han tenido excesivo afecto a la carne, y aún separadas de ella siguen resistiéndose a esa espiritualización, a esa μεταποίησις que se ha iniciado con la muerte. Todo cuanto antecede muestra que a la hora de dar como posible la existencia de algunas almas errantes, el Niseno procede no por pensar que sólo hasta la resurrección de los cuerpos encontrarán las almas el descanso en Dios, sino por pensar que puede haber existido tal apego a la materia,

(69) *Dial. de anima*, PG 46, 85 C - 88 C.

que ni siquiera la violencia de la separación haya bastado a librar el alma de todos los lazos materiales.

La fuerza con que el Niseno se adhiere a este hecho viene determinada por tres frases: “Δοκεῖ... πρὸς τοιαύτην ὑπόληψιν συναρ-
δαιν”, “ὅ παρὰ τινὼν λέγεται”; “εἰ γὰρ τοῖον τι γίνεται”. La primera frase, introductoria al tema de las almas errantes, merece tomarse en toda su amplitud. En primer lugar, la exégesis de la naturaleza del abismo, descrito no como un lugar, sino como estado del alma, y la descripción del alma “carnal”, maloliente, es sólo una opinión, una hipótesis:

El verbo συναρδαιν matiza aún más, ya que el hecho que se narrará sólo trabaja a favor de su opinión, sólo concuerda, pero no se infiere necesariamente, no está conectado con su opinión en relación causa-efecto, o de consecuencia necesaria. Finalmente, el verbo δοκεῖ añade un nuevo matiz de independencia de la opinión nisena con el hecho narrado por algunos. En una palabra, el Niseno no dice más que “*parece que concuerda con su opinión*”. Las otras dos frases abundan en el mismo sentido: “si es verdad que sucede lo que se cuenta por algunos”. En resumen, podemos situar la posición nisena en estas tres coordenadas: no va contra la fe este hecho concreto de sombras fantasmales; si se ha dado, apoya su opinión, pero no está necesariamente conectado con ella; no carece de alguna verosimilitud.

La razón de fondo para adherirse a este tema, aunque fuese vagamente, se encuentra en lo que pudiéramos llamar un paso del orden ético al orden ontológico. El alma del rico Epulón, aún tras la muerte, se adhiere a la vida carnal con la fuerza de la yedra, del muérdago. Es la carne la causa de todas sus preocupaciones (φροντίδος). Por eso, aun en esta vida es conveniente apartarse y librarse (χωρίσασθαι, ἀπολύεσθαι) de la afección (σχέσεως) carnal. Hasta aquí nos estamos moviendo en el terreno puramente ético de liberación de los “afectos” y “preocupaciones”. A continuación, se presenta la razón que apoya esta ascética de liberación durante la vida terrena: “para que tras la muerte no necesitemos de otra muerte que limpie las reliquias de los lazos carnales” (70).

La muerte carnal es una rotunda liberación de la carne (71), entendida de la actual forma de vida carnal simbolizada en las

(70) “...ἵνα μετὰ τὸν θάνατον μὴ πάλιν ἄλλου θανάτου δεώμεθα, τὰ λείψανα τῆς σαρκώδους κόλλης ἀποκαθαιρόντος”. *Dial. de anima*, PG 46, 88 A.

(71) “D’après Grégoire, la mort couronne la synthèse des trois libérations... Cette décomposition n’est que la négation totale d’un moi aliéné et incapable de se retrouver par des purifications partielles et temporaires”. J. GAITH, o. c., p. 173.

pieles de los animales de que el hombre se reviste tras el pecado de origen (72). A pesar de su rotundidad, en el texto que nos ocupa se da como posible que aún después de ella queden al alma reliquias de ligaduras de carne (ὕπολείψανα τῆς σαρκώδους κόλλης). ¿Qué entidad tienen estas reliquias? la frase, en sí misma es muy usual en los escritores cristianos de todos los tiempos. Hablar de las reliquias del pecado no lleva necesariamente a evocar nada material. El término usado por el Niseno (ὕπολείψανα) tampoco dirime la cuestión (73). Lo mismo sucede con los genitivos que le acompañan. Por sí solos no dicen nada: lo mismo pueden decir en la intención del autor lazos y reliquias morales, que restos de lazos materiales adheridos al alma. El contexto, sin embargo, favorece una interpretación ética.

En efecto, la segunda muerte de que habla como necesaria para esta ulterior liberación de la carne, no puede ser otra cosa que una muerte moral, ya que el alma en la teología nisena es inmortal (74). Así, no se puede conceder al término θάνατος, utilizado dos veces en este texto, una acepción idéntica. No existe en todo el *Diálogo* una nueva alusión a la muerte segunda, y mucho menos insinuación alguna de que algunos hombres hayan de morir dos veces. Si el término θάνατος tiene una significación figurada, es lo más posible que dicha figuración se pueda hacer extensible hasta ὑπολείψανα.

Las líneas siguientes, que empalman con la narración de las almas "errantes" favorecen igualmente la interpretación figurada (75). Detengámonos un momento en el análisis de este párrafo.

En primer lugar, los términos para describir al hombre "carnal" son plenamente éticos o intencionales. "Si alguien en su mente (διανοίᾳ) se hubiere vuelto completamente carnal (ἀποσαρκω-

(72) Cfr. *Or. Cat. Magn.*, 8, PG 45, 33 A-C. Sobre los diversos matices y la constancia de la doctrina nisena en torno a este tema, cfr. J. DANIELOU, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse* en "Glaube, Geist, Geschichte, Testchrift für Ernst Benz", Leiden, 1967, pp. 355 ss.

(73) La radicalidad con que describe la rotura de los vasos de barro y el despojo de las túnicas de pieles de animales (*Or. Cat. Magn.*, 8, PG 45 33 A-36 C), implica el que estos residuos no puedan ser otra cosa que hábitos morales.

(74) La disolución de la muerte no toca (ἀπτεται) al alma, ya que no es compuesta, y ¿cómo puede ser disuelto lo que no es compuesto? (πὼς γὰρ ἂν διαλυθῇ τὸ μὴ συγκεκμημένον). *Or. Cat. Magn.* PG 45, 36 C.

(75) "Ὡς εἴ τις ὅλος δι' ὅλων ἀποσαρκωθείη τῇ διανοίᾳ, πᾶσαν ψυχῆς κίνησιν τὴ καὶ ἐνεργεῖαν ἐν τοῖς θελήμασι τῆς σαρκὸς ἀσχολῶν, ὁ τοιοῦτος οὐδὲ τῆς σαρκὸς ἔξω γενόμενος τῶς κατ' αὐτὴν παθημάτων χωρίζεται καθάπερ οἱ ἐπὶ πλέον ἐνδιατρίψαντες τοῖς δυσωδεστέροις τῶν τόπων, οὐδὲ εἰ πρὸς τὸν εὐπνουν ἀέρα μετέλθοιεν καθαρεύουσι τῆς ἀηδείας, ἣν διὰ τῆς χρονιωτέρας ἐν αὐτῇ διαγωγῆς ἀναμίξαντο· οὕτως οὐδὲ πρὸς τὸν ἀηδὴ καὶ ἄβλεπτον βίον τῆς μεταβολῆς γενομένης, δυνατόν ἂν εἴη τοὺς φιλοσάρκους μὴ ἀφέλκεσθαι τί πάντως τῆς σαρκικῆς δυσωδίας, δι' ὧν πλέον αὐτοῖς ἡ ὁδὴ βαρύνεται, ὕλωδεστέρας ἐκ τοιαύτης περιστάσεως τῆς ψυχῆς γινομένης". *Dial. de anima*, PG 46, 88 B.

θεῖη)...” Esta vinculación con la carne está basada, no en una nueva vinculación física, sino en una vinculación intencional (76). El resultado es también ético, intencional: se ha colocado el *movimiento y energía* del alma (κίνησιν y ἐνεργεῖαν) en los deseos (θελήμασι) de la carne. La unión física alma-cuerpo no es más estrecha en el hombre “carnal” que en el “espiritual”. La diferencia está no en lo físico, sino en lo moral: el “carnal” ha subordinado la *energía* de su alma a los *deseos* de la carne. La muerte rompe el nexo físico, que el Niseno califica de “animación” (77), y facilita el apartamiento moral. Separada el alma del cuerpo, sin haber perdido sus propias características morales —la proyección de sus energías—, persiste la diferencia entre el “carnal” y el “espiritual”.

Esta diferencia es explicada con un ejemplo, que, sin decidir la cuestión, sigue favoreciendo la interpretación que venimos dando a este pasaje: los hombres que, tras haber estado en la cloaca conservan el mal olor aunque salgan al aire puro. El ejemplo presenta dos caras perfectamente delimitables: a) el aire puro terminará por desvanecer el mal olor, entrando así en el tema de la apocatástasis; b) la naturaleza de este mal olor; si es algo material o meramente moral. Indiscutiblemente, el ejemplo con la vaporosidad del olor inclina a pensar que es sutil e impalpable ese “resto de carne” que el alma arrastra consigo. La aplicación que efectúa el Niseno, abunda en este sentido: “cuando tiene lugar el cambio (μεταβολή) hacia una vida invisible e inmaterial (ἀϋδῆ y ἄβλεπτον) resulta imposible que los amantes de la carne (φιλοσάρκους) no arrastren algo del mal olor (δυσωδίας) de la carne”. Interesa destacar que la muerte es una μεταβολή, una transformación, no de lugar, sino de forma de vivir (78). Que la nueva vida es ἀϋδῆ y ἄβλεπτον (79), y, finalmente, el uso del término intencional φιλοσάρκους.

(76) Διάνοια es capacidad intelectual de “distinguir” de “juzgar”. Así, en la *Or. Cat. Magn.* acusa a los maniqueos al hilo de la exégesis de I Cor. 2, 15 (πνευματικὸς ἀνκρίνει τὰ πάντα) de no haber sabido elevar suficientemente su capacidad de valorar (διάνοια). *Or. Cat. Magn.*, 7, PG 45, 32 C. Comenta: “Διάνοια, as distinguished from νοῦς, is the process of rational thought while νοῦς is the intuitive and speculative reason”. SRAWLEY, o. c., p. 35, nt. 15.

(77) No encuentro término más apto para reunir cuantas expresiones utiliza el Niseno para describir las relaciones alma-cuerpo durante la vida terrena: el alma es ζωοποιούσας (PG 46, 24 B) la que transmite al cuerpo la fuerza vital (ἐκάστω τὴν ζωτικὴν δύναμιν ἐνιοῦσας) (PG 46, 44 C). Tras la muerte, la relación del alma con el cuerpo no es comunicación de energía vital, sino de custodia (φύλακα) (PG 46, 77 A).

(78) Cfr. G. H. W. LAMPE, *A patristic greek lexicon*, Oxford, 1964, pp. 849-850. Baste recordar que para el Niseno el alma, por ser espiritual, no ocupa lugar y por tanto más que tratarse de cambio de lugar, se trata de cambio de estado. Cfr. *Dial. de anima*, PG 46, 69 B y 84 B.

(79) Cfr. G. H. W. LAMPE, o. c., Oxford, 1961, p. 2.

Veamos ahora el resultado de este amor a la carne en la otra vida: “sufre más, porque el alma se ha tornado (γινομένης) por esta circunstancia, más rodeada de materia (ὕλωδεστέρας) (80). Nada indica que en la mente del Niseno el alma conserve algo material, sino que siente más nostalgia de las ataduras de la carne y le es desabrido el nuevo género de vida.

Finalmente, el nexo que la narración tiene con su hipótesis abunda en el mismo sentido de interpretación. El Niseno ve confirmada su hipótesis no por el hecho de que las almas que vagan en torno a los sepulcros sean unas sombras, arrastrando todavía algo material, aunque sutil, sino en el hecho de vagar, precisamente allí donde están sus cuerpos (81). “El alma, ya fuera de la vida carnal (ἐξωθεῖσα) no quiere volar de ella; ya fuera de la carne (ἐξω γενομένην) vaga por los lugares con el deseo (ποθῶ) de la materia: da vueltas en torno a ella”. Estas frases están moviéndose en las siguientes coordenadas: 1) el alma está fuera de la materia, dice utilizando el adverbio de lugar ἐξω; 2) le acompaña sólo el deseo (πόθῳ) carnal; 3) este deseo no le hace ser más material, sino que tiene como efecto la resistencia a apartarse del lugar en que yace el cuerpo. La cuarta y última frase utilizada por el Niseno tampoco puede inclinar a una interpretación distinta: “el alma se resiste a que se realice por completo el cambio (μεταποίησιν) hacia la invisibilidad de la apariencia externa (πρὸς τὸ ἀειδὲς τοῦ σχήματος)”. La resistencia explica el dolor y la nostalgia del alma al verse despojada de la materia, y no implica que esta resistencia consiga su objeto. El tema no vuelve a aparecer en el *Diálogo*, ni el Niseno, tan preocupado por los detalles a veces nimios concernientes al existir de las almas separadas, da algunos datos hipotéticos del ulterior despojo de la materia, necesario, dada la apocatástasis, si en algún momento hubiera pensado que los “carnales” conservaban alguna reliquia de la materia.

La transmigración de las almas

El Niseno intercala el tema al hablar de la resurrección. Le dedica un amplio espacio, que ocupa las columnas 108-121 de la edición de Migne. Hace una detallada descripción de sus variantes,

(80) El Niseno da un amplio sentido a este término. Aunque frecuentemente lo utilice para designar concretamente la materia en sí misma, p. e. *Dial. de anima*, PG 46, 33 C, también lo aplica como adjetivo calificativo a la opinión: “opiniones carnales (σωματικές) y materiales (ὕλωδεστέρας)”. *Adv. Eun.*, 10, PG 45, 848 B.

(81) “...ὥς μηδὲ ἐξωθεῖσαν τῆς σαρκὸς καθαρῶς αὐτὴν ἐθέλειν ἀφίπτασθαι, μηδὲ συνχωρεῖν τὴν παντελῆ γίνεσθαι πρὸς τὸ ἀειδὲς τοῦ σχήματος μεταποίησιν, ἀλλὰ παραμένειν ἔτι τῷ εἶδει μετὰ τὸ λυθῆναι τὸ εἶδος, καὶ ἐξω γενομένην ἤδη τούτου πόθῳ τοῖς τῆς ὕλης ἐπιπλανᾶσθαι τόποις, καὶ περὶ αὐτοὺς ἀναστρέφεσθαι”. *Dial. de anima*, PG 46, 88 C.

interesante porque presenta un mundo abigarrado de supersticiones y creencias. Muchas de estas formas de transmigración son fácilmente localizables. Ante todas ellas el Niseno guarda la misma fortaleza de juicio, y, fuera de los argumentos *ad hominem* no exentos de ironía, la misma base argumentativa. Como nos interesa precisar el pensamiento del Niseno sobre la vida de ultratumba, no nos detendremos en la exposición de las doctrinas de la transmigración, que abrirían un largo paréntesis y cuyo estudio merece otra perspectiva diferente, centrándonos exclusivamente en los argumentos utilizados por el de Nisa.

En torno a estas cuestiones comienza el Niseno por describir su posición, su punto de partida: "Nosotros pensamos ser lo conveniente (καλῶς ἔχειν) el que apoyados en las doctrinas eclesiásticas (ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων ὀρμώμενοι) (82) sólo recibamos de cuantos han filosofado sobre estas cosas, cuanto en cierto modo los muestra concordando (συμφωνοῦντας) con la doctrina de la resurrección (τῷ τῆς ἀναστάσεως δόγματι)" (83).

El párrafo muestra la radical dependencia de la fe, la apertura a cuanto parece concordar con ella, venga de donde viniere, y, finalmente, el ángulo desde el que se va a mirar la transmigración: desde la perspectiva de la resurrección. La razón fundamental de su aversión a la transmigración, incluso en su misma forma de preexistencia (84), no es otra que las doctrinas eclesiásticas.

Hemos visto al Niseno usar con frecuencia la presentación de las doctrinas, señalando cuanto concuerda con la fe cristiana, aunque a veces sea necesario un gran esfuerzo de ingenio para descubrir esa concordancia. También ahora, antes de entrar en la refutación, se detiene en señalar las concordancias y diferencias.

Las doctrinas de la transmigración concuerdan con la fe en la resurrección en que ambas sostienen que el alma, una vez separada del cuerpo, vuelve a penetrar en los elementos de este mundo; la diferencia está en que la doctrina cristiana, apoyada en la Sagrada Escritura, mantiene que es el mismo cuerpo (τὸ αὐτὸ σῶμα) el que se coagula de nuevo (πάλιν... συμπήγνυσθαι) en torno al alma, compuesto de los mismos elementos (ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων συναρμολογούμενον), mientras que ellos mantienen que el alma cae en otros cuerpos diversos (85).

(82) El Niseno utiliza el término δόγμα en la amplia gama de acepciones que señalan los léxicos. La unión con ἐκκλησιαστικῶν no deja por ello de ser significativa. En el *Adversus Apollinarem* aparece una expresión similar: "...ποῖον συνόδου δόγμα τοιοῦτον ἡμῖν παρακατέθετο" (*Adv. Apoll.*, 34, PG 1.200 A).

(83) *Dial. de anima*, PG 46, 108 C.

(84) Cfr. *Dial. de anima*, PG 46, 112 B - 113 A y 117 B.

(85) *Dial. de anima*, PG 46, 108 D - 109 B.

La argumentación directa contra la transmigración, sin contar los argumentos *ex absurdo*, se basa fundamentalmente en el mismo subyacente a estas doctrinas. “Quienes hacen habitar (μετοικίζοντες) al alma en diversas naturalezas (διαφόρους φύσεις), me parecen confundir (συσχεῖν) las propiedades (τάς... ιδιότητας) de la naturaleza; y confundir y mezclar (καταμειγνύειν τε καὶ ἀναφύρειν) unas con otras; las cosas carentes de razón con las inteligentes, lo sensible con lo insensible, como si unas cosas estuviesen en otras, sin encontrarse separadas (διαστοιχιζόμενα) infranqueablemente (ἀμετάπτωτον) de las demás por una barrera de la naturaleza” (86).

Esta posición, comenta el Niseno, afrenta (ὀβριζουσι) al género humano (87), al hacerlo uno con el animal. Introduce un nuevo argumento al exponer el subsuelo de la transmigración: la existencia de una falta, que se purifica en una encarnación. La gravedad de este pensamiento llega al máximo cuando se trata de la primera encarnación. Si se ha descendido de la vida celeste, argumenta, hasta la vida en un leño a causa del vicio y de aquí se sube al cielo a través de la virtud, se llega a la conclusión de que es imposible saber qué es lo mejor: si la vida celeste (con su posibilidad de caída) o la vida en un leño (en la que se comienza a subir” (88).

Al llegar aquí, el Niseno pone el dedo en la llaga, presentándonos un maravilloso punto de referencia a la hora de estudiar las características que en él reviste la apocatástasis. La transmigración en su forma más radical, es decir incluyendo la preexistencia, lleva necesariamente a aceptar el eterno retorno. “Pues, ni la vida celeste permanecerá en la beatitud (μακαρισμῷ), ya que el vicio (κακία) invade a los que allí viven; ni los leños carecerán de virtud (ἀρετῇς), ya que en estos comienza el alma a correr de nuevo hacia el bien, mientras que en la vida celeste comienza el alma la vida viciosa” (89). La transmigración así expresada debe enfrentarse a dos interrogantes nisenos: si ellos dicen que la naturaleza celeste es inmutable (ἄτρεπτον), ¿cómo colocan en lo inmutable el πάθος?; si, por otra parte, la naturaleza inferior es pasible (ἐμπαθής), ¿cómo dicen que puede encontrarse en una vida pasible la ἀπάθεια? (90).

(86) *Dial. de anima*, PG 46, 109 B-C. Cfr. *ibid.* 109 D-111 C donde repitiendo la misma idea base, ridiculiza la transmigración a plantas y animales diciendo que sería necesario tener como hermanos a los animales venenosos y no comer ningún fruto de la tierra, no esté en ellos el alma de nuestros parientes.

(87) *Dial. de anima*, PG 46, 108 B.

(88) *Dial. de anima* (PG 46, 113 B.

(89) *Dial. de anima*, PG 46, 113 C.

(90) *Dial. de anima*, PG 46, 116 A.

La conexión entre transmigración y eterno retorno es, a ojos del Niseno, inevitable si se procede con lógica. La vida inmortal deviene imposible. Concluye el párrafo con la siguiente ironía: "...quieren devolver el alma a una vida incommovible e incontaminada (ἀσφαλῆ καὶ ἀκῆρατον), de la que la hicieron descender a causa del vicio, olvidándose de que fue de allí de donde descendió, como si hubiese perdido las alas a causa del vicio" (91).

El último argumento de fondo teológico ya nos es conocido, y no es momento de volver sobre él. La transmigración, por sus relaciones con la preexistencia, hace al vicio origen de la creación material, negando la bondad del acto creativo (92).

Tras la muerte, ¿sigue el alma en contacto con los elementos que constituyeron su cuerpo?

La muerte es descrita como separación y rotura de la unión alma-cuerpo. El cuerpo se disuelve, pero el alma, inmaterial e inmortal, con capacidad para subsistir "en sí misma" (καθ' ἑαυτὴν), permanece viviendo. Durante la vida terrena el contacto de este mundo inmaterial con la materia se realizaba a través del cuerpo humano con el que el alma mantenía una relación activa y vital: δι' ἑαυτῆς ζωοποιῦσαν (93). Esta relación ha quedado rota con la muerte: el cuerpo ha quedado en un estado ἄψυχον (94), sin alma. ¿Quiere esto decir que no existe posibilidad, aunque sea en el terreno de la hipótesis, de pensar en una ulterior relación alma-cuerpo que no sea la de animación, la de hacer vivir?

El Niseno se inclina por la contestación afirmativa dedicándole un amplio espacio (95). Antes de entrar en el estudio de estos lugares, es necesario precisar las coordenadas en que se sitúan dichos textos.

En primer lugar, de lo anteriormente expuesto ha quedado firme el pensamiento niseno en torno a la naturaleza del alma y al abismo existente entre lo material y lo inmaterial. El alma es diversa del cuerpo (96), de naturaleza inmaterial (97), no es una sublimación de la materia, ni proviene de ella (98), subsiste en sí misma, y por tanto puede vivir separada del cuerpo (99). A pesar de su inmaterialidad puede estar en estrecho contacto, sin

(91) *Dial. de anima*, PG 46, 116 A.

(92) *Dial. de anima*, PG 46, 116 B - 120 C.

(93) *Dial. de anima*, PG 46, 24 B.

(94) *Dial. de anima*, PG 46, 24 B.

(95) *Dial. de anima*, PG 46, 43 C; 45 D - 48 D; 68 D; 73 A - 77 A; 80 A - 85 A.

(96) *Dial. de anima*, PG 46, 28 B-C.

(97) *Dial. de anima*, PG 46, 29 A-B.

(98) *Dial. de anima*, PG 46, 35 C.

(99) *Dial. de anima*, PG 46, 28 C.

confusión de naturalezas (100), con la materia. Este contacto es activo por parte del alma: se llama “vital energía del alma” (τὴν ζωτικὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν) (101), una energía que da vida (ζωοποιῶσαν) (102) y unidad a los diversos elementos de que se compone el cuerpo (103).

La pasividad del cuerpo y la actividad del alma explican la íntima unidad de estos mundos, los dos tan diversos, y, al mismo tiempo, el que no traspasen las barreras de la naturaleza, que no se intercambien en una mezcla informe. Pero esto no equivale a que la única relación que el alma pueda tener con la materia —sin perder su integridad— sea la de “animación”. El Niseno señala el ámbito en que se mueve su pensamiento al hablarnos de Dios y sus relaciones con el mundo creado. En efecto, Dios subsiste en sí mismo, y tiene con la materia la relación de creador y conservador, relaciones distintas de las que el alma tiene con el cuerpo (104).

He aquí las coordenadas positivas: el alma es y permanece diversa del cuerpo, no deja de existir al ser separada del cuerpo, porque tiene capacidad de subsistir en sí misma, sin estar ligada a la materia, y, finalmente, la relación de “animación” no es la única que el mundo inmaterial puede tener con la materia.

Veamos las coordenadas negativas: el alma por la muerte ha perdido la relación anterior con el cuerpo, ha dejado de comunicarle su energía vital y unificadora. Las nuevas relaciones que con él mantenga —o siga manteniendo— no pueden calificarse de tal. Por otra parte, las nuevas relaciones con la materia no pueden equivaler a una transmigración o reencarnación atenuada. La rotundidad de su negativa a toda clase de transmigración, la universalidad de sus argumentos y la conexión que encuentra entre la fe —Escritura y enseñanzas eclesiásticas— y su negativa, impiden la más mínima duda.

En este panorama, que rodea los párrafos en que el Niseno presenta su opinión, encuadramos el estudio de los textos.

El primer texto viene al hilo de que la disolución del cuerpo no implica necesariamente la extinción del alma. Dice así:

“...así pues, disuelta aquella unión, y vueltos los elementos a sus formas primitivas, aquella naturaleza simple e inmaterial si-

(100) *Dial. de anima*, PG 46, 20 B-21 A.

(101) *Dial. de anima*, PG 46, 44 C. La expresión se corresponde a “ζωτικὴ δύναμις”. Cfr. *ibid.* 29 B; 44 C.

(102) *Dial de anima*, PG 46, 24 B.

(103) “...οὐσία γεννητὴ, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὁργανικῷ καὶ αἰσθητικῷ δύνανται ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἐαυτῆς ἐνιοῦσα”. *De anima*, PG 46, 29 B. El texto citado es una descripción de la naturaleza del alma puesta en forma definitiva en boca de Macrina. Le sigue una larga argumentación, que ocupa las columnas 29 B-40 A.

(104) “...τὸ θεῖον ᾧ διακρατεῖται τὰ ὄντα”. *Dial de anima*, PG 46, 24 C.

gue presente a cada una de las partes (ἐκάστῳ παρεῖναι τῶν μερῶν), aún después de la disolución (μετὰ τὴν διάλυσιν). No está fuera de toda probabilidad (οὐδὲν τοῦ εἰκότος) el creer esto: que el alma que una vez (ἅπαξ) por una oculta e inefable razón (ἄρρήτῳ τινι... λόγῳ) se unió (συμφυεῖσαν) al conjunto de elementos, permanece para siempre en aquellos con los que estuvo mezclada (εἰσαεὶ παραμένειν, οἷς κατεμίχθη), y que de ninguna forma (μηδενὶ τρόπῳ) es arrancada (αποσπωμένην) de aquella unión (συμφυίας) que una vez le fue dada. Pues, disuelto lo compuesto, no corre peligro de ser disuelto junto con él lo que no es compuesto" (105).

El fin del texto es claro: el alma no sufre disolución tras la muerte. Permanece viva. Pero añade una hipótesis sobre esta permanencia. La calificación de esta hipótesis no puede ser más modesta y ponderada: no está fuera de lo verosímil (εἰκότος). Veamos ahora la razón de fondo, que presta verosimilitud, y la descripción subsiguiente.

La razón de fondo es claramente teológica. Se trata de la Sabiduría de Dios y del destino de la vida del alma, de su quehacer en el compuesto humano. Una determinación oculta y sagrada (ἄρρήτῳ... λόγῳ) unió una vez (ἅπαξ) (106) el alma a la trabazón del cuerpo. Se hace necesario recordar aquí, para captar el peso que en su mente tiene el argumento, cuanto el Niseno piensa del compuesto humano en su función de microcosmos, y las razones que le llevan a negar la preexistencia de las almas (107). Esta oculta sabiduría divina dio este destino al alma de una vez para siempre (ἅπαξ). Por eso, no es inverosímil pensar que ni siquiera rota la unión vivificante por la muerte, el alma resulte ajena a su peculiar misión y deje de estar en contacto con la materia. Esta afirmación en un terreno hipotético, no urgida por la fe, y que se aparta totalmente del pensamiento platónico, sin ser expresamente requerido por la fe, muestra hasta qué punto es el Niseno independiente incluso de sus filósofos más queridos.

(105) *Dial. de anima*, PG 46, 44 C-D.

(106) El término ἅπαξ tiene el significado usual de "una vez"; pero no "de una vez para siempre", "irrevocablemente". Sin embargo, todo el contexto niseno invita a pensar que este destino divino que tan íntimamente afecta al ser y destino del hombre —microcosmo— es, en cierto modo, "de una vez para siempre". He aquí un elocuente pasaje de la *Oratio* sobre el mismo tema: "Decimos que Dios está en los dos movimientos de nuestra naturaleza; en aquel por el que el alma concurre (συντρέχει) con el cuerpo; y aquel por el que el cuerpo es separado del alma (nacimiento y muerte). Uniendo a ambos, lo sensible con lo intelectual, en el compuesto humano por medio de aquella inefable e inexplicable contemporaneidad (συνανακράσεως), digo que esto había dispuesto (οἰκονομήσασθαι) quien los unió una vez (ἅπαξ): que la unión permaneciese siempre (εἰσαεὶ διαμείναι τὴν ἑνωσιν)". *Or. Cat. Magn.*, 16, PG 45, 52 A - B.

(107) *Dial. de anima*, PG 46, 25 B - 27 B; 117 C - 121 C.

Vengamos, finalmente, a la descripción de este permanente contacto. En el texto que nos ocupa se describe con dos verbos: παρῆναι, παραμένειν. Ambos subrayan la idea de permanencia, de asistencia, sin que en ellos mismos o en el contexto encontremos una ulterior explicación. Finalmente, el término sobre el que recae la acción del verbo παρῆναι es concretamente cada una de las partes del cuerpo. El tema es, pues, todos y sólo los elementos del propio cuerpo. Pero la natural corrupción y disgregación separa cada vez más la materia. ¿Cómo puede el alma estar el mismo tiempo junto a elementos tan distintos? Esta es la objeción que se propone el Niseno, con cuya contestación perfila su pensamiento. El texto es largo, y ocupa las columnas 45 A - 48 D.

La objeción es propuesta por Gregorio con una feliz comparación: esta permanencia es imposible tras el naufragio de la muerte, como es imposible al náufrago reunir todas las piezas de su nave, que se van distanciando cada vez más. Tendría que dividirse él en partes, o nadar al mismo tiempo hacia sitios diversos. ¿Es que acaso puede escindirse el alma? Contesta Macrina:

“Ni se contrae, ni se difunde lo inteligible y lo indivisible (ἀδιάσπαστον), (es propio (ἴδιον) de los cuerpos la contracción y la separación), sino que conforme a su propia naturaleza invisible e incorporeal está presente (παρεστί) a la unión (συγκρίσει) de los elementos en el cuerpo y a la separación (διακρίσει) sin ser estrechado (στενοχωρουμένη) por la unión de los elementos, ni abandonándolos cuando estos vuelven a lo que les es propio conforme a la naturaleza, aunque haya una gran distancia, como se puede observar en la diversa naturaleza de los elementos. Pues existe una gran diferencia entre aquello que, por ser poco pesado es llevado hacia arriba, y lo que es pesado y terreno, entre lo que es caliente y frío, húmedo y seco; sin embargo, no existe ninguna dificultad (πόνος) para la naturaleza intelectual en estar presente (παρῆναι) a cada uno, con los que ya estuvo una vez unida (ἐνεφύη), sin ser desgarrada (μὴ συνδιασχιζομένη) por la contrariedad de los elementos. Pues no porque según la distancia y las propiedades de cada uno, los elementos aparezcan diversos, es trabajoso para la naturaleza indivisible (ἀδιάσπαστος) el anudarse (συναπτομένη) a aquellas cosas que están distantes, de igual forma que ahora nuestra mente contempla el cielo y se extiende en curiosa investigación a los confines (πέρατα) del cosmos, y no se desgarran (διασπᾶται) nuestra mente extendida hacia cosas tan diversas. Ni existe dificultad para el alma (ψυχή) en estar presente (παρῆναι) igualmente (κατὰ τὸ ἴσον) a los elementos del cuerpo, bien estén unidos por el concurso (συνδρομῆς) o dispersados por la disolución... permanece en ellos (ἐν αὐτοῖς μένει) y en el distanciamiento de estos, extendida juntamente con ellos (συνπαρεκτεινομένη) no se

rompe (διακόπτεται), ni se puede contar en partes proporcionales (εἰς μερικὰ τιμήματα) según el número (ἀριθμὸν) de los elementos. Esto es propio de la naturaleza corporal y mensurable (σωματικῆς καὶ διαστηματικῆς... φύσεως). La naturaleza intelectual e incorpórea (ἀδιόστατος) no tiene capacidad (οὐκ ἀναδέχεται) de recibir la pasión correspondiente a la desunión (τὰ ἐκ διαστάσεως... πάθη)" (108).

El párrafo es valioso por muchos conceptos. A su luz la naturaleza del alma queda perfilada, brillando la poderosa intuición de las propiedades de lo inmaterial. Detengámonos exclusivamente en el propósito con que citamos el texto.

Los verbos utilizados para expresar la cercanía del alma a su materia corporal son los mismos que en el texto anterior: παρέστιν μένει. Asiste el alma, está presente. No añaden nada a cuanto sobre las cualidades de esta presencia se reflejaba en el texto primero. Arrojan luz definitiva, en cambio, sobre la exactitud de las dimensiones a que se extiende esta presencia: se extiende a cada uno y a todos los elementos a que estuvo unida. No se plantearía el problema de la distancia, a no ser por la realidad con que la presencia del alma llega a todos los elementos.

Esto comporta notables consecuencias. La presencia del alma a cada una de las partes desgarradas de su cuerpo está enraizada en su misma naturaleza: una oculta sabiduría la unió de una vez para siempre (ἄπαξ) al cuerpo. Es inherente al alma este destino; tan inherente que ni siquiera la muerte con su violencia la arrebatara a él. Implica, por tanto, una peculiar concepción del hombre como unidad, al mismo tiempo que se subraya la neta diferencia existente entre los diversos mundos que lo componen. Se destaca por encima de todas las teorías filosóficas de su ambiente la recia personalidad teológica del Niseno. Sus formulaciones en torno a la existencia e inmortalidad del alma están más enraizadas en la fe que en la filosofía de las que proceden sus formulaciones dicotómicas del hombre, concepción dicotómica que no significa partir al hombre, desconocer su unidad, sino respetar su maravillosa naturaleza de microcosmo. Comporta también lo coherente que aparecerá en sus páginas la resurrección de los cuerpos.

Finalmente, ha contestado a la objeción propuesta desarrollando las propiedades de los seres inmatrimales. La capacidad de ser oprimidos, rotos o extendidos es propia de los cuerpos, pero no de la naturaleza inmaterial. De igual forma que en la vida terrena el alma se extiende a todo el cuerpo, y no es oprimida cuando es pequeño, ni crece al crecer éste, de igual manera se extiende a todos los elementos tras la muerte sin agrandarse ni desgarrarse.

(108) *Dial. de anima*, PG 46, 45C - 48 B.

El tercer texto, en las columnas 68 A - 69 B, presenta otra objeción de Gregorio. Si el alma está presente a todos los elementos de su cuerpo, ¿cómo es que se dice que las almas bajan al infierno, entendido éste como un receptáculo? "No llamarás al infierno elementos componentes (στοιχεῖα) del cuerpo humano" (109).

El texto no arroja nueva luz sobre la naturaleza de la presencia del alma. El enunciado es el siguiente: En tu discurso anterior, se suponía que no era imposible (μὴ ἀδύνατον εἶναι) que el alma, disuelto el cuerpo, estuviera en sus elementos (ἐν τοῖς στοιχείοις εἶναι). Se repiten las mismas cosas: la modestia con que es presentada esta opinión —"no es imposible"— y el mero enunciado de un estar junto, con el verbo εἶμι y el adverbio de lugar en donde ἐν.

No nos detendremos en analizar la larga contestación de Macrina, que merece estudio aparte y que corresponde a otro tema. Bástenos decir lo más importante: que el infierno no se puede entender del alma como un lugar, ya que sólo los cuerpos ocupan lugar: "solamente (μόνον) es propio de los cuerpos la posición (θέσιν) en un lugar (τόπου); el alma, por ser incorporeal no tiene necesidad por su naturaleza de estar contenida en algún lugar (τόποις τισὶν ἐγκρατέχῃσθαι)" (110).

El cuarto texto es largo y difuso. Este largo pasaje no arroja nueva luz sobre la naturaleza del permanente contacto del alma con sus elementos corporales; aparece conectado y en razón de la resurrección de los cuerpos (111).

Lo seguiremos lenta y resumidamente: la naturaleza intelectual y espiritual (νοερά καὶ ἄυλος), aunque de diversa naturaleza a los elementos, no está impedida de estar en los elementos (εἶναι αὐτοῖς). Esto se confirma por una doble razón: siendo el alma de distinta naturaleza que el cuerpo, estuvo ya durante esta vida en los cuerpos (ἐν τοῖς σώμασιν εἶναι); y porque Dios está presente (διήκειν) a todos los seres. Por eso, no es necesario que el alma esté fuera de los seres (ἔξω τῶν ὄντων) tras haber emigrado de esta vida visible a la invisible (112).

La permanencia es descrita como en los textos anteriores: con los verbos ser o estar. Pero, perfila cuanto quiere decir al expresar lo que entiende por negación de la presencia del alma a los elementos dispersos: estar fuera de los seres (ἔξω). No es necesario concluir que, tras la muerte, el alma abandona el cosmos. Creemos que esta es la cuestión de fondo de esta hipótesis. Más que des-

(109) "...καθάπερ δοχεῖον ἐνθένδε τὰς ψυχὰς μεταλίστασθαι". *Dial. de anima*, PG 46, 68 A-B.

(110) *Dial. de anima*, PG 46, 69 B.

(111) *Dial. de anima*, PG 46, 72 D - 79 A.

(112) *Dial. de anima*, PG 46, 72 D - 73 A.

cribir cómo permanece el alma junto a los elementos, el Niseno repite una vez y otra que está en ellos, que no ha dejado de existir, ni se ha tornado extracósmica. Empalma esta posición con el tema planteado al comienzo del *Diálogo*: tras la muerte, ¿dónde está esa maravillosa fuerza que llamamos alma? (113).

Prosigue el texto con una objeción: tras la disolución, los elementos siguen mezclándose, deshaciéndose y combinándose de nuevo: ¿cómo podrá el alma distinguirlos? (114).

Contesta Macrina con un ejemplo: de forma parecida a como sucedería a un pintor, buen conocedor de los colores que componen su cuadro, que sería capaz de reconocerlos aunque el cuadro fuera destrozado (115). De igual forma, concluye afirmando, el alma es conocedora de lo que alguna vez tuvo, lo que le es familiar. Así, el alma permanecerá junto a ellos (παρὰ μένουσα) hasta que de nuevo se realice el concurso hacia la instauración (συνδρομή, ἀναστοιχείωσιν) de los elementos en el mismo cuerpo, en lo que consiste propiamente la resurrección (116).

Esto facilita resolver la objeción que puede dirigirse contra la resurrección: cómo puede reunirse el mismo cuerpo. En esta hipótesis, el alma que estuvo desde el principio en los elementos (ἐν ἐμφύῳ), tras la disolución, permanece (παρὰ μένειν) en ellos, colocada como un centinela (φύλακκα) de la ciudad, que no pierde lo propio (οὐ διαφεῖσιν τὸ ἴδιον) en la resolución de sus elementos, ni sufre error (πλάνην) al distinguirlos cada vez más ténues, ya que acompaña a estos elementos (συνδιαλύεσθαι) que se mezclan con lo que es de su especie, ni cesa de estar (συνδιεξιούσαν) en ellos cuando se pierden en el universo (πρὸς τὸ πᾶν ἀναχέωνται) sino que permanece siempre (ἀεὶ μένειν) en ellos dondequiera los lleve la naturaleza" (117).

Desde esta hipótesis, puede describirse la resurrección, y así lo hace el Niseno, como que se da por Dios energía al alma para que vuelva a animar al cuerpo, atrayendo todos sus elementos dispersos como un poderoso imán (118). Era, en definitiva, uno de sus argumentos para mostrar la existencia del alma: la maravillosa unidad y conspiración que daba al complejo ser humano (119).

Si resumimos cuantos elementos aporta este pasaje, encontramos lo siguiente: se vuelve a insistir en la permanencia del alma

(113) *Dial. de anima*, PG 46, 16 A-C.

(114) *Dial. de anima*, PG 46, 73 A-B.

(115) *Dial. de anima*, PG 46, 73 B - 76 A. Más adelante utiliza otro ejemplo parecido; si se rompe un ánfora, un buen conocedor de la misma es capaz de distinguir dondequiera que se encuentren sus fragmentos. Ibid. 77 B - 79 D.

(116) *Dial. de anima*, PG 46, 76 A-B.

(117) *Dial. de anima*, PG 46, 77 A.

(118) *Dial. de anima*, PG 46, 77 B.

(119) *Dial. de anima*, PG 46, 29 B - 32 B.

junto a su cuerpo disperso en la misma forma con que se ha expresado en textos anteriores. Dos cosas se subrayan: aún sin explicitar en qué consista esta constante presencia, se deja claro que lo fundamental es que el alma no se torna "acósmica". Finalmente, esta presencia es activa: el alma guarda sus elementos como un centinela, y a la hora de la resurrección los atrae poderosamente como un imán. Es decir, la resurrección desde esta perspectiva es considerada como una acción divina que hace posible al alma reunir los elementos dispersos.

En el mismo sentido se expresa el quinto y último texto: "Si, pues, el alma está presente (πάρεστιν) a los componentes del cuerpo que se difunden en el universo (πρὸς τὸ πᾶν), no sólo conocerá el conjunto (πλήρωμα) de estos elementos que habían concurrido a la formación del cuerpo, y estará (ἔσται) en ellos, sino que no ignorará la peculiar constitución (ἰδιόζουσιν... σύστασιν) de cada una de sus partes, en cuyas partículas se disolvió nuestro conjunto" (120).

La intención del texto es mostrar que el alma no sólo conoce la materia de su cuerpo cuando está organizada en plena unión, sino que conoce también la íntima naturaleza de cada una de sus partículas, y por esto puede conocerlas dondequiera se encuentren. Ninguna luz sobre la naturaleza de la relación de presencia.

CONCLUSION

El tema de la muerte encuentra tratamiento diverso, aunque no contradictorio en la *Oratio Catechetica* y el *Dialogus de anima et resurrectione*. La preocupación fundamental de la *Oratio* era elaborar una explicación válida al destino del hombre. La muerte aparece como rotura y disgregación violenta del microcosmos humano, que en el plan divino estaba destinado a unir estratos tan diversos en el orden del ser como mundo material y espiritual. La muerte no entraba en el plan primitivo de Dios, es algo venido de fuera —el pecado de origen—, transitorio y en función de la resurrección. La muerte es considerada en la *Oratio* como un revulsivo maravilloso para expulsar el veneno del pecado: nuestro vaso de barro roto para ser rehecho de nuevo. El camino escogido por Dios para rehacer al hombre en el seno de la muerte es la muerte de Cristo. La participación en la fuerza liberadora de la muerte de Cristo comienza a tener lugar en la triple inmersión bautismal,

(120) *Dial. de anima*, PG 46, 85 A.

y llega a su plenitud en la proximidad de nuestro cuerpo con el cuerpo de Cristo en el sacramento de la Eucaristía (121).

El planteamiento del *Diálogo* es muy diverso. Se encuentra en primer plano la preocupación por el más allá, dejando en lugar secundario la amplia panorámica en que se enmarcaba la teología de la muerte en la *Oratio*. Sólo restan en el *Diálogo* pequeñas alusiones a la grandeza y misericordia del plan divino sobre la humanidad doliente. Está llenándolo todo la nostalgia de los que se fueron. No se pregunta qué es la muerte, sino qué sucede tras la muerte, dónde están ellos ahora. Nos proporciona así un material precioso, que completa cuanto dijo en la *Oratio*.

A todas estas cuestiones accede el Niseno desde un ángulo teológico y de profundo creyente. Tiene conciencia de que las cuestiones concernientes a la naturaleza del alma, a su origen, a su inmortalidad, a la manera en que le afecta la muerte, están conectadas estrechamente con la Sagrada Escritura y sobre ellas existe toda una tradición eclesiástica. Considera a todas las filosofías, incluso las que más influyen en él, como incompletas y a la doctrina revelada como depositaria en una síntesis superior de cuantos elementos de verdad andan dispersos o insinuados en los distintos pensamientos de los hombres. Frente a estos pensamientos, conserva conscientemente toda su independencia, ya que considera que sus ojos deben mirar constantemente a la Revelación y aceptar sólo aquello que está en armonía con sus enseñanzas.

La muerte es descrita como rotura de la estrecha unión existente entre cuerpo y alma, unión en la que el alma daba vida al cuerpo, le proporcionaba su unidad y armonía. Tras esta rotura, el cuerpo sigue disolviéndose, pero el alma permanece viviendo, consciente. La muerte aparece como consecuencia del pecado.

La pervivencia del alma es concebida como perteneciente a la fe. Existe una escatología intermedia. Gregorio se ha presentado como objeción a esta pervivencia la cuestión del lugar: ¿dónde está el alma?, ya que, dice, lo que no está en ningún sitio, tampoco existe. Este ha sido el punto de la escatología intermedia que hemos estudiado. Los demás merecen estudio aparte.

La cuestión del lugar, en el pensamiento niseno, es diversa según se plantee para el alma o para el cuerpo. El dónde se entiende como dimensión, como espacio y requiere composición, partes, materia. El alma es inmensurable, ni se escinde ni se coarta. Esta visión es necesaria a la hora de entender en su justa acepción cuanto dice en el *Diálogo* negando la existencia del infierno como lugar y reduciéndolo a mero estado del alma.

(121) Cfr. L. F. MATEO-SECO, *La teología de la muerte en la Oratio Catechetica Magna de S. Gregorio de Nisa*, "Scripta theologica" 1 (1969), pp. 471-473.

En cuanto a las relaciones que el alma sigue teniendo con el mundo tras la muerte, el Niseno propone modestamente una hipótesis: el alma sigue en relación con los elementos componentes de su cuerpo, no está sin relación con el mundo de los seres, no se torna acósmica. Las razones en que se apoya son teológicas y originales. Ha sido la Sabiduría divina quien infundió el alma al cuerpo, quien le dio como quehacer el vivificar su materia. La violenta separación de la muerte no tiene por qué cambiar el destino del alma dentro del microcosmos humano, ni es imposible que el alma siga asistiendo a sus elementos —dadas las propiedades de su naturaleza inmaterial— con una asistencia, que es descrita siempre con verbos de “ser” o “estar” y comparada a la de centinela.

Evidentemente, la relación del alma con las partes dispersas de lo que fue su cuerpo, no es la de dar vida o animación; el cuerpo permanece ἄψυχον. Pero el Niseno encuentra una especial aplicación a la hora de la resurrección, que al hilo de esta hipótesis aparece como un recibir fuerzas el alma para atraer y dar vida de nuevo a la materia dispersa. Sin embargo, ni es la resurrección futura la base de esta hipótesis nisena, ni la permanencia del alma junto a sus elementos es uno de los argumentos principales a la hora de defender la resurrección.

La permanencia del alma junto a los componentes de su cuerpo, propuesta siempre como hipótesis, procede exclusivamente del sistema teológico niseno y está enraizada en su concepción de la providencia divina, en su antropología y en las propiedades de que está revestido el ser inmaterial. No tiene nada que ver con el tema de las almas que vagan por los lugares desiertos, ni con que el alma no reciba el premio o castigo inmediatamente tras la muerte —esto dentro de su concepción pertenece al estado del alma y no a su relación con la materia, ni el recibir premio o castigo equivale a tornarse extracósmico—. Tampoco está emparentada esta hipótesis con una transmigración atenuada.

La hipótesis y la detallada preocupación por cuanto acontece al alma tras la muerte nos permite —y es quizás esta su mayor aportación— observar una clara fe en la permanencia del alma, al mismo tiempo que matizar su concepción dicotómica alma-cuerpo con la importancia atribuida a la unidad del hombre. Tras la muerte, el alma recibe ya el premio o el castigo. No se plantea el Niseno si es inmediatamente después, como más tarde precisaría el Magisterio. La cuestión no es de su siglo. Sí es evidente en todo el comentario a la parábola del rico Epulón, que esto tiene lugar

ya antes de la resurrección. Precisar propiedades de este premio o castigo será cuestión de posteriores estudios. Para finalizar éste, bástenos llamar la atención sobre la limpieza de toda clase de supersticiones con que aparece el alma en su vida de ultratumba.

DE MORTE IN DIALOGO DE ANIMA ET RESURRECTIONE (Summarium)

Argumentum de morte diverso quamvis non contradictorio modo in Oratione Catechetica et in Dialogo de anima et resurrectione tentatur. Maxima Orationis cura versatur in intellegendis theologicis sequelis "oeconomiae salutis" quae ut partem integrantem mortem comprehendat; in Dialogo vero caput quaestionis sunt ea quae post mortis momentum eveniunt.

Consideratio textuum atque quaestionum effert aspectum in Gregorio bene notandum: eius voluntatem plane theologicam. Clare perspicit quaestiones de anima, de eius origine, immortalitate, atque de modo quo morte afficitur, intime cum Sacra Scriptura connecti, deque his omnibus haberi doctrinam Ecclesiae. Putat se praesertim Revelationem attendere debere, mente simul magnopere aperta simul conscie libera coram sententiis philosophorum quas cognoscit.

Morte anima non evanescit; eius perduratio putatur ad fidem pertinere. Contra hanc perduratiorem Gregorius difficultatem invenit in quaestione de loco, ubinam sit anima, cum, apud ipsum, quod nullibi sit, nihil sit. Plerique textus ad eam difficultatem fusa respondent.

Nyssenius hanc hypothesim modeste proponit: post mortem anima in connexionem cum elementis sui corporis perseverat; vel, modo negativo, in animam extracosmicam non revertitur. Rationes quibus nititur theologiae sunt et curiosae. Animam in corpus Divina Sapientia infudit, tribuens ei munus vivificandi materiam. Nulla adest ratio qua violenta dissociatio a morte illata sortem animae intra microcosmum humanum mutet, nec impossibile est animam —propter naturae immaterialis proprietates— elementis quae corpus conformabant iugiter assistere, modo quodam assistendi qui verbis essendi (ser, estar) semper describitur et vigilis muneri comparatur.

