
La *conspiración* de los contrarios: cristología y antropología en Gregorio de Nisa

Conspiracy of Opposites: Christology and Anthropology in Gregory of Nyssa

RECIBIDO: 21 DE MARZO DE 2023 / ACEPTADO: 3 DE ABRIL DE 2023

Miguel BRUGAROLAS

Universidad de Navarra. Facultad de Teología
Pamplona. España
<https://orcid.org/0000-0003-4601-251X>
mbrugarolas@unav.es

Resumen: En este artículo se explora la relación entre la antropología y la cristología en el pensamiento de Gregorio de Nisa. A partir de algunos textos del *De hominis opificio*, se analiza la correlación entre la paradoja antropológica y la paradoja cristológica. La respuesta a la pregunta, cómo puede el ser humano, envuelto de mal, ser imagen de quien no guarda ninguna relación con la maldad, viene dada por la *conspiración* de los contrarios que se da en Cristo: la vida viene a través de la muerte y la gloria a través de la deshonra de la cruz.

Palabras clave: Gregorio de Nisa, Cristología, Antropología, *De hominis opificio*.

Abstract: This article explores the relationship between anthropology and Christology in the thought of Gregory of Nyssa. On the basis of some texts of *De hominis opificio*, the correlation between the anthropological paradox and the Christological paradox is analyzed. The answer to the question, how can the human being, enveloped in evil, be the image of the one who has no relationship with evil, is given by the *conspiracy* of opposites in Christ: life comes through death and glory through the dishonor of the cross.

Keywords: Gregory of Nyssa, Christology, Anthropology, *De hominis opificio*.

Cómo citar el artículo: BRUGAROLAS, M., «La *conspiración* de los contrarios: cristología y antropología en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 55 (2023) 297-322.
<https://doi.org/10.15581/006.55.2.297-322>

La relación entre cristología, teología y antropología es una constante del pensamiento cristiano. Cristo, a la vez que muestra al hombre su plena realización filial, revela el misterio de Dios¹. En efecto, en Jesús se expresa la misma vida de la Trinidad y, por eso, la verdad de Dios y la verdad del hombre no son en Él dos verdades separadas, sino una sola verdad filial². Aunque este es un principio perenne en el desarrollo cristológico, en las últimas décadas ha sido objeto de renovados análisis, profundizaciones y también algunos debates³.

No pocas veces la cristología contemporánea, influida por la crisis metafísica del pensamiento filosófico y por el antropocentrismo moderno, ha experimentado dificultades para desplegar todo el contenido de la novedad cristiana⁴. Lo que ocurre cuando se desplaza la fundamentación de la cristología desde la teología sobre Dios hasta el problema antropológico, para construirse desde ahí, es que lo más propio de la soteriología resulta prácticamente inaccesible, y la salvación termina por entenderse más como humanización que como deificación⁵. Esto sucede sobre todo cuando se parte, además, de una antropología con poco calado ontológico, donde la cuestión de la salvación del hombre viene más determinada por el contexto antropológico-cultural de la época que por el propio ser del hombre y su desenvolverse histórico.

En este contexto, la teología del Mediador se revela como un modo especialmente acertado de desarrollar la cristología. Se trata de una noción que pone en el centro la tensión entre Dios y el hombre; la *conspiración* de los contrarios (Dios-hombre), diremos en este artículo, al hilo del pensamiento de Gregorio de Nisa. El Mediador es el nombre «que mejor expresa la realidad compleja del único Cristo perfecto Dios y perfecto hombre, el Hijo y

¹ Cfr. URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesucristo*, Madrid: San Pablo-Comillas, 2008, 144-145.

² Cfr. LADARIA, L., «La recente interpretazione della definizione di Calcedonia», *PATH* 2 (2003) 321-340; SESBOÛÉ, B., *Les «trente glorieuses» de la christologie (1968-2000)*, Bruxelles: Lessius, 2012, 23-51.

³ Puede verse por ejemplo el importante documento de la Comisión Teológica Internacional «Teología-Cristología-Antropología» (1982) y las cuestiones que ahí se señalan cuando se desdibuja la relación, en dos direcciones –hacia Dios y hacia el hombre–, propia de la cristología.

⁴ Si bien es verdad que también ha servido en cierto modo como decantador para percibir con mayor claridad tanto los mejores logros de la cristología, como sus posibles carencias. Cfr. BRUGAROLAS, M., «Jesucristo: ser, persona y conciencia. Análisis de los manuales recientes de cristología en lengua castellana», *Scripta Theologica* 45 (2013) 759-783.

⁵ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología*, 1982, I. D.1, en Commissio Theologica Internationalis, *Documenta* (1969-1985), Civitas Vaticana: LEV, 1988, 323.

Salvador»⁶. Se trata, además, de una noción que incluye el dinamismo propio de la acción salvadora: el misterio de Cristo es el misterio de la *mediación* entre Dios y los hombres, pues Cristo «es hombre *desde* Dios y Dios *revelado desde* el hombre»⁷. La partícula *desde* expresa el dinamismo de la relación de Dios y el hombre en Cristo. Una relación que se da entre ambos en cuanto distintos. *Desde* denota origen, procedencia, y apunta así a la alteridad, aunando la fundamentación teológica y la orientación antropológica de la cristología. Muestra igualmente la peculiaridad de una relación en la que lo humano y lo divino no están yuxtapuestos, como podría entenderse a partir de la conjunción copulativa de la fórmula «una Persona y dos naturalezas». En la unión de Dios y del hombre en Cristo, «cada uno incluye la relación al otro y así forman la unidad»⁸. Este es el núcleo de la noción de mediación: la mutua relación en la que acontece el encuentro de los opuestos Dios-hombre. Por eso, una adecuada teología de la *mediación* y del *Mediador* remitirá siempre a la paradoja de lo que, bajo una aparente oposición, «encierra en realidad una identidad profunda no reducible plenamente a conceptos»⁹.

En este artículo nos proponemos ahondar en este tema acudiendo a un momento importante del desarrollo cristológico en la gran tradición patrística. Se trata de una perspectiva necesaria para comprender adecuadamente la formulación del dogma cristológico que poseemos y que ha de dar todavía mucho fruto¹⁰. En concreto nos fijaremos en la contribución de Gregorio de Nisa, no específicamente sobre la noción de mediación¹¹, sino sobre su característico desarrollo en torno a la unión de los opuestos en el hombre y en Cristo. Las paradojas que se observan en el hombre y en Cristo están íntimamente relacionadas y muestran cómo el engarce entre la teología sobre Dios, la cristología y antropología, es soteriológico. Sobre esta cuestión la doctrina del Niseno constituye un eslabón de una cadena muy importante de doctores cristianos an-

⁶ IZQUIERDO, C., «Cristo mediador en el II concilio de Constantinopla», *Scripta Theologica* 53 (2021) 478.

⁷ Cfr. *ibid.*, 477.

⁸ *Ibid.*, 479.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cfr. DALEY, B., *God Visible. Patristic Christology Reconsidered*, Oxford: OUP, 2018; ANATOLIOS, K., «Brian Daley's *God Visible*: End or Beginning?», *Pro Ecclesia* 28 (2019) 347-354; BRUGAROLAS, M. (ed.), *Fourth-Century Christology in Context: A Reconsideration*, (Studia Patristica, 112), Leuven: Peeters, 2021.

¹¹ Este tema lo hemos estudiado en otros lugares: cfr. BRUGAROLAS, M., «La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 49 (2017) 301-326.

tiguos, en los que aparece una perenne preocupación por «proteger» la paradoja del Dios impassible que sufre en la carne como principio básico del anuncio cristiano de la salvación. De hecho, lo que puso en movimiento los debates cristológicos de la antigüedad fue la necesidad de dar respuesta a los intentos de rebajar el escándalo de la cruz¹²: es preciso salvaguardar la paradoja que se da en Cristo para mantener intacta la salvación. Por decirlo de otro modo: la fe en la eficacia salvadora de la vida, muerte y resurrección de Cristo, omnipresente en la predicación desde la época apostólica, solo es congruente con la paradójica afirmación de que la humanidad de Cristo es la humanidad de Dios¹³.

Estudiaremos primero el tema de la oposición de los contrarios en la creación y especialmente en el hombre. Para ello nos serviremos fundamentalmente de algunos textos del *De hominis opificio*, aunque aludiremos también a otras obras. Después se analizará la conjunción de los opuestos en Cristo y su carácter soteriológico. Especialmente útil será en este punto considerar la noción nisena de *conspiración*. Finalmente, como recapitulación de estas dos partes, trataremos sobre la relación que establece Gregorio entre creación y resurrección. Como telón de fondo aparecerá a lo largo del artículo la teología nisena de la imagen de Dios, que es bien conocida y constituye un punto de referencia ineludible para cuanto aquí desarrollamos.

1. EL ENFOQUE ANTROPOLÓGICO DE GREGORIO DE NISA

Gregorio de Nisa en el prólogo de su obra *De hominis opificio*, después del elogio a su hermano Basilio¹⁴ y de señalar el objetivo de su obra¹⁵, explica que se propone estudiar todo cuanto concierne al hombre sin omitir ninguna cosa,

¹² Cfr. GAVRILYUK, P., *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford: OUP, 2004, 173.

¹³ La preocupación primera de la cristología patristica no es la articulación conceptual de lo humano y lo divino en Cristo, sino el peso soteriológico de su vida, muerte y resurrección. Al hablar de Cristo lo paradójico, lo que aparece como «contrario a la opinión común» (παράδοξα), permite precisamente una auténtica comprensión de su realidad ontológica y soteriológica.

¹⁴ Se refiere a Basilio con los títulos de «padre» y «maestro», como también hace en algunas de las cartas, señalando la paternidad espiritual que Basilio ejerció sobre sus hermanos menores. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Op hom*, Prol., 1, Forbes, 102; SILVAS, A. M., «Gregory of Nyssa's Letters 29 and 30 and the *Contra Eunomium*», en BRUGAROLAS, M. (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*, (VCS, 148), Leiden: Brill, 56.

¹⁵ Gregorio se propone completar lo que falta al *Hexameron* de Basilio, aunque su tratado posee una gran originalidad y difícilmente puede considerarse una continuación de la obra basiliana. Cfr. LAPLACE, J. y DANIÉLOU, J. (eds.), *Gregoire de Nysse. La création de l'homme*, (SC, 6), Paris: Cerf, 1943, 80, nt. 1.

«ni aquellas que se cree que tuvieron lugar en el origen, ni aquellas que esperamos que sucedan en el futuro, ni las que ahora se ven en el presente»¹⁶. Para el Niseno el ser creado y el tiempo son indisociables y por eso la consideración del hombre, aun en su semejanza con Dios, no puede llevarse a cabo desde una perspectiva que no incluya el tiempo y la historia como un punto de referencia fundamental¹⁷.

Es precisamente al considerar al hombre desde la perspectiva histórica, cuando aparecen con claridad los aspectos más paradójicos de su existencia:

Cuanto se refiere al hombre aparece como contradictorio: las cosas que hubo en su naturaleza en un principio y las que hay ahora no parecen las mismas, si se sigue una concatenación lógica (ἀκολουθία)¹⁸.

Sin embargo, como el propio Gregorio señala a continuación, «con la guía de la Escritura y lo descubierto a través del razonamiento» se puede observar que bajo esas aparentes contradicciones existe una concatenación y un orden en las cosas que parecen contrarias. Las cosas que la fe enseña que tuvieron lugar en el origen, es decir, los dones que acompañaban al hombre en el principio y las que se observan en la situación presente, esto es, el pecado y sus consecuencias, «son llevadas hacia un mismo y único fin (τέρας), pues el poder divino encuentra para ellas una esperanza que está más allá de la esperanza, y un camino para los que estaban perplejos»¹⁹.

El poder de Dios imprime sobre la historia humana un orden y encuentra para el hombre, que por el pecado había quedado sin esperanza y sin los recursos de la semejanza con Dios, un medio para resolver lo imposible. La situación presente del hombre se comprende pues mirando al principio y al final. Lo que *observamos* (θεωρῶ) ahora requiere para ser interpretado de la luz de lo que *creemos* (πιστεύω) sobre el origen y de lo que *esperamos* (προσδοκάω) que acontecerá en la consumación final²⁰. El hombre es un ser hermenéutico, necesitado de una interpretación. Así el sentido de la antropología, lo que se

¹⁶ GREGORIO DE NISA, *Op hom*, Prol., 3, Forbes, 106.

¹⁷ Cfr. DANIELOU, J., *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden: Brill, 1970, ix.

¹⁸ GREGORIO DE NISA, *Op hom*, Prol., 3, Forbes, 106. Sobre la importancia del término ἀκολουθία en Gregorio de Nisa: cfr. GIL-TAMAYO, J. A., «Akolouthia», en MATEO-SECO, L. F. y MASPERO, G. (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2009, 14-20; DANIELOU, J., *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*, 18-50; BIANCHI, U. (ed.), *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nisa. Analisi storico-religiosa*, Milan: Vita e Pensiero, 1981.

¹⁹ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, Prol., 3, Forbes, 106.

²⁰ Cfr. BEHR, J., *Gregory of Nyssa. On the Human Image of God*, Oxford: OUP, 2023, 91-93.

observa en el hombre en la situación presente, es comprendido a la luz de la fe en el designio de Dios y la esperanza escatológica. Es en esta tarea hermenéutica donde antropología, teología y cristología quedan estrechamente anudadas en el pensamiento del Niseno.

2. LOS CONTRARIOS EN EL COSMOS

Al hablar de las realidades opuestas que se dan en el hombre, Gregorio hace referencia a un tipo de oposición muy distinta a la que se da entre los elementos del cosmos o del cuerpo de los seres materiales y sensibles, en los que están presentes fuerzas y elementos contrarios.

Las concepciones cosmológicas ampliamente asumidas en el siglo IV establecen que en la naturaleza hay una constante mezcla y conjunción de elementos y fuerzas opuestas, como el movimiento y la estabilidad²¹, y los mismos elementos opuestos que componen el universo son los que están presentes en el cuerpo humano²². El Niseno, que conoce extensamente la cosmología y la medicina de su época, considera también que, en la propia naturaleza de las cosas, las cualidades opuestas quedan mezcladas en todos los seres de este mundo por una armonía. «Todas las criaturas –dice– conspiran entre sí (συμπνέοι πρὸς ἑαυτῇν), incluso cuando se muestran opuestas en sus propiedades»²³. Esta relación de concordancia mutua entre todas las cosas, la conspiración (σύμπνοια) que se da entre ellas, tiene su fundamento en la creación divina y no en un principio divino inmanente al mundo como lo entiende el estoicismo²⁴. De hecho, es la sabiduría de Dios la que ha mezclado las propiedades contrarias de las cosas para que no se pueda confundir la creación con el Creador. Dios con una «providencia singular» (οἰκονομήσασα) ha puesto inmutabilidad en lo que está en perpetuo movimiento y cambio en lo que es inmóvil, para que nadie, «al ver lo perpetuo e inmutable en alguna de las cosas creadas, estimase que había que tomar lo

²¹ Cfr. GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, I, 1-3, Forbes, 114-116.

²² Cfr., p.e., *ibid.*, XXX, 4, Forbes, 294-296.

²³ *Ibid.*, I, 4, Forbes, 114-116. Gregorio utiliza el verbo συμπνέω, que literalmente significa «respirar con» y, en sentido figurado, «estar animado por los mismos sentimientos», «estar de acuerdo» para describir la relación entre todas las cosas. En el contexto cosmológico, la noción de armonía mutua entre todas las cosas aparece ya en Cicerón (*De natura deorum*, II, 119) y Filón de Alejandría (*De migratione Abrahami*, III, 178).

²⁴ Cfr. SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos*, IX, 80, SVF II, 302,34-36.

creado como Dios»²⁵. El mundo no posee un carácter divino, pues todo cuanto ha sido o es creado tiene su existencia en el espacio y en el tiempo²⁶ y estas dimensiones no se hallan en Dios²⁷. Dios no admite el movimiento ni la mutación, pues en su eternidad no está sujeto al tiempo ni al espacio y abraza todo lo que existe²⁸. La armonía de los contrarios en el universo, a la vez que es un signo de su carácter creado y distinto de Dios, permite descubrir inductivamente la sabiduría divina, ya que a través del movimiento ordenado de la creación se puede contemplar a aquel que preside su designio. «A través de la belleza visible», señala el Niseno, es posible ascender a la «Belleza original e invisible», pues todo lo visible depende del poder divino²⁹.

En resumen, puede decirse que para el Niseno las fuerzas y elementos opuestos que se observan en las cosas manifiesta la distinción entre la criatura y el Creador y, a la vez, la armonía y «conspiración» de todos esos elementos, es signo de la sabiduría y la bondad de Dios que ordena y gobierna todo lo que existe.

3. LOS CONTRARIOS EN EL HOMBRE

En el hombre se da también una mezcla armoniosa de los mismos elementos del universo. «Llevamos en nosotros –subraya Gregorio– los mismos elementos constitutivos del universo: lo caliente, lo frío, y también la mezcla entre lo húmedo y lo seco»³⁰. Para el estoicismo, que admiraba la armonía y belleza del universo, el hombre era considerado un microcosmos porque, al

²⁵ La distinción entre Dios y las criaturas es desarrollada con una claridad extraordinaria en otros escritos de Gregorio. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Eun*, I, 270-295, GNO I, 305-313; *Eun*, III/3, 1-11, GNO II, 107-111; cfr. BRUGAROLAS, M., «Divine Simplicity and Creation of Man: Gregory of Nyssa on the Distinction between the Uncreated and the Created», *ACPQ* 91 (2017) 29-51.

²⁶ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Eun*, I, 370; GNO I, 136.

²⁷ La creación lleva inscrita en su propio ser la ley de la mutabilidad, pues la vida de la criatura, junto con la fuerza para mantenerse la misma, se caracteriza por «un movimiento y flujo continuos en una sucesión de cosas opuestas» hasta el punto de que «si alguna vez este movimiento cesase, dejaría totalmente de existir», GREGORIO DE NISA, *Op hom*, XIII, 1, Forbes, 174. Puede verse también: GREGORIO DE NISA, *Vit Moys*, II, 2-3, GNO VII/1, 33-34, BPa 23, 105-106.

²⁸ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Or cat*, VI, 7, BPa 9, 70; BALÁS, D. L., «Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*», en DÖRRIE, H., ALTENBURGER, M. y SCHRAMM, U. (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden: Brill, 1976, 128-155. Sobre el concepto de «τροπή» en Gregorio, cfr. DANIÉLOU, J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nyse*, Leiden: Brill, 1970, 95-115.

²⁹ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Eun*, II, 224, GNO I, 290-291.

³⁰ Id., *Op hom*, XXX, 5, Forbes, 294.

participar de todos sus elementos, lleva en sí una imagen del universo. Para el Niseno, en cambio, la grandeza del hombre consiste, no en su semejanza con el universo, sino en ser imagen del Creador³¹.

Es lógico que los contrarios antropológicos que llaman la atención de Gregorio no sean aquellos que el ser humano comparte con el universo material, por ejemplo, el movimiento y la quietud, y que no constituyen propiamente una paradoja, sino aquellos otros que tienen que ver con su ser imagen de Dios y que sí son misteriosos. El Niseno los aborda en varios momentos desde dos perspectivas confluyentes, una más teológica, y se pregunta «¿cómo el hombre, este mortal dominado por las pasiones y de muerte repentina, puede ser imagen de la naturaleza inteligible, pura y eterna?»³²; y, otra más histórica, por la que aparece la contradicción entre las cosas que había en la naturaleza del hombre en el comienzo y las que se observan ahora³³. Gregorio plantea la cuestión sin rebajar en nada sus aspectos paradójicos:

«Cuando se compara la Divinidad con nuestra naturaleza, es necesario tener como verdadera una de estas dos cosas: que lo divino está sometido a las pasiones o que lo humano es impasible, para que la relación de semejanza pueda encontrarse en ellos en los mismos términos. Pero si Dios no está sujeto a las pasiones y nosotros no tenemos posibilidad de permanecer fuera de ellas, quizás haga falta otro discurso en el que encontremos ser verdadera la palabra divina que nos dice que el hombre está hecho a imagen de Dios»³⁴.

Gregorio ajusta su explicación de este problema a la teología de la imagen: el ser humano solo puede recibir el nombre de «imagen» de Dios, si tiene semejanza con el prototipo, pero, a la vez, si no se diferenciase en nada no sería en modo alguno semejante, sino que sería exactamente la misma cosa que aquello de lo que es imagen³⁵. Aunque en el *De hominis opificio* no desarrolla los importantes aspectos que la noción de imagen adquiere en el contexto trinitario, la distinción entre Dios y el hombre queda explicada con rigor: «¿Qué diferencia encontraremos, pues, entre la Divinidad misma y aquello que le es semejante? Esta: que una es increada y que la otra recibe la existencia por

³¹ Cfr. *ibid.*, XVI, 1-2, Forbes, 196.

³² *Ibid.*, XVI, 4, Forbes, 196.

³³ Cfr. *ibid.*, Prol., 3, Forbes, 106.

³⁴ *Ibid.*, XVI, 4, Forbes, 198.

³⁵ Cfr. *ibid.*, XVI, 12, Forbes, 204.

creación»³⁶. Precisamente por esto, mientras la naturaleza increada es inmutable y eterna, la naturaleza creada del hombre no puede tener consistencia «sin mutación» y sin «un cierto movimiento», pues ha comenzado a existir por una transformación del no ser a la existencia realizada por la voluntad divina, y está emparentado en su ser con esta transformación³⁷.

Si la diferencia entre la imagen y el prototipo viene dada por la distinción entre criatura y Creador inaugurada por el propio acto creador de Dios, la semejanza está también fundamentada en la misma creación, por la que Dios da al hombre a participar de todos sus bienes. De hecho, Gregorio subraya que cuando el Génesis afirma que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios (cfr. Gn 1, 26.27), se entiende que «ha hecho la naturaleza humana partícipe de todo bien; pues si la Divinidad es la plenitud de todos los bienes, y uno es imagen del otro, la imagen está llena de todos los bienes»³⁸.

En el momento de explicar la participación del hombre en los bienes divinos es cuando aparece con toda su fuerza la problemática filosófica que plantea el compuesto humano:

«El hombre lleva el parecido de dos realidades opuestas: por su espíritu deiforme, lleva los rasgos de la belleza de Dios; y por el impulso de estas pasiones, lleva el parentesco con las bestias»³⁹.

Aunque no podemos detenernos aquí, Gregorio tiene en cuenta y critica tanto las teorías sobre la eternidad de la materia, como las que proponen la preexistencia de las almas⁴⁰. Ambas son incompatibles con su doctrina de la participación y las dos se mueven en una visión de lo real cuya división estructural es la que se da entre lo inteligible y lo sensible. Para Gregorio, en cambio, aunque la distinción entre lo sensible y lo inteligible sea importante, el principio más básico que caracteriza todo lo que existe es la distinción entre el Creador y la criatura⁴¹. Posiblemente en buena medida a esto se debe

³⁶ *Ibid.*, XVI, 12, Forbes, 204.

³⁷ *Ibid.*, XVI, 12-14, Forbes, 204.

³⁸ *Ibid.*, XVI, 10, Forbes, 202.

³⁹ *Ibid.*, XVIII, 3, Forbes, 216. El Niseno compara al hombre con las estatuas en las que los artistas, para sorpresa de los que pasan, representan dos rostros diferentes en una sola cabeza.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, XXIII, 3-4; XXIV, 1-13; y XXVIII, 1-8; Forbes, 244-250; 276-282.

⁴¹ Cfr. BATLLO, X., *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subordinationisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἄκτιστον dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nyse*, Münster: Aschendorff, 2013; MOSSHAMMER, A., «The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* I, 270-295 (GNO I, 105-113)», en BRUGAROLAS, M. (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*, (VCS, 148), Leiden: Brill, 2018, 384-411.

que, en un contexto filosófico tan dualista, haya logrado exponer de modo profundamente unitario su visión del compuesto humano⁴².

La oposición entre los rasgos de la belleza divina con que el hombre ha sido revestido y su parentesco con las bestias no consiste en la oposición entre la realidad espiritual y la realidad corporal o sensible en el hombre. La imagen de Dios es global y globalizante en el ser humano⁴³. También el cuerpo y sus cualidades concuerdan con la naturaleza racional y espiritual del ser humano, es un cuerpo adaptado a su dignidad regia en comparación con el resto de criaturas⁴⁴. Participa de la bondad de Dios, aunque lo haga de modo inferior al alma⁴⁵. En efecto, el origen creado del cuerpo no permite comprenderlo más que como algo sustancialmente bueno salido de las manos de Dios: «Nadie admitirá –afirma el Niseno en otro lugar– que lo bello brota del vicio o que del bien surge su contrario. En todo caso, como es la semilla, así esperamos que sea el fruto»⁴⁶.

Gregorio no solo dedica extensas explicaciones en su *De hominis opificio* para mostrar que el cuerpo humano –y por tanto también lo relacionado con su sensibilidad– está constituido en función de su ser imagen de Dios⁴⁷, sino que, además, denomina al cuerpo «imagen de la imagen» y «espejo del espejo», pues es el alma la que comunica al cuerpo la belleza de la imagen divina que se refleja en ella⁴⁸. El alma humana constituye el punto de encuentro, la «frontera» (μεθόριος), entre lo inteligible y lo sensible⁴⁹, pues el hombre ha sido creado en una unidad que abraza la vida vegetativa, sensible y racional⁵⁰. Precisamente este carácter de límite entre una dimensión y otra es lo que hace

⁴² «Siendo el hombre uno y constituido de cuerpo y alma, hay que suponer que el principio de su existencia es único y común», GREGORIO DE NISA, *Op hom*, XXIX, 1, Forbes, 282.

⁴³ HAMMAN, A.-G., *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris: Desclée, 1987, 218.

⁴⁴ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Op hom*, IV, Forbes 126.

⁴⁵ Esta prioridad de la inteligencia la ve reflejada también el Niseno en el orden de la creación. En efecto, en su hipótesis de la doble creación al hilo del texto bíblico, primero es la imagen de Dios (la razón y la inteligencia y todo lo que le es afín) y después, la comunión y familiaridad con lo irracional, que participa de la constitución somática dividida en varón y mujer. Cfr. *ibid.*, XVI, 9, Forbes, 200.

⁴⁶ *Id.*, *An et res*, GNO III/3, 89.

⁴⁷ Pueden verse por ejemplo los capítulos IV-V y VII-VIII del *De hominis opificio* en los que se aborda la constitución del hombre de acuerdo con su condición regia. Cfr. *Id.*, *Op hom*, V, 1-2, Forbes 128-130; VIII, 1-2, 7-8, Forbes, 138-140, 144-146.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, XII, 8-11, Forbes, 168-170. La comunión del alma con Dios es lo que hace bello al cuerpo, pues la belleza del cuerpo es reflejo de la belleza del espíritu, que es a su vez reflejo de la belleza divina.

⁴⁹ Cfr. *Id.*, *Cant*, XI, GNO VI, 333.

⁵⁰ Cfr. *Id.*, *An et res*, GNO III/3, 39; *Op hom*, XVI, 9, Forbes, 200.

capaz al hombre de inclinarse hacia cualquiera de los opuestos: las pasiones irracionales o las virtudes racionales. En el *De anima et resurrectione*⁵¹ se explica esta posibilidad en relación con la libertad humana. Al hombre dueño de sí y dotado de un movimiento autónomo le compete el discernimiento del bien, que está relacionado con el correcto uso (χρησις) de las pasiones. Estas no han sido dadas al hombre por un propósito malo, pues Dios no es creador de los vicios, sino que constituyen instrumentos en favor de la virtud o de la maldad, según el modo como el hombre ordene su voluntad. Cuando las pasiones prevalecen sobre el alma, el ser humano pasa de ser racional y semejante a Dios a vivir irracionalmente y según los animales⁵². Pero si el alma gobierna sobre ellas, el impulso del deseo propiciará el gozo pleno de la unión con Dios.

No se trata únicamente, entonces, de que alma sea el punto de unión entre el espíritu y el cuerpo, sino que –como dirá Gregorio en otra ocasión– «la vida humana se encuentra en el *confín* (μεθόριος) entre el bien y el mal»⁵³. Aquí es, cuando entra en juego la libertad humana, donde Gregorio descubre el contrario antropológico más elemental. La creación de alma y cuerpo en un mismo acto divino y la participación de ambos en la belleza divina en cuanto imagen de Dios –el alma primordialmente y el cuerpo por estar unido a ella–⁵⁴, ponen de manifiesto que la oposición a la imagen de Dios en el hombre no viene dictada por el cuerpo, en cuanto principio material⁵⁵, sino por la libertad humana que se puede inclinar hacia lo irracional por un movimiento voluntario⁵⁶. El hombre posee un querer que depende de su libre voluntad y que le permite inclinarse al mal, estableciendo así una contradicción con lo que Dios le ha dado ser.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, GNO III/3, 39-43.

⁵² Gregorio explica que cuando la razón es esclavizada por los impulsos, el razonamiento se embrutece y la perversión del hombre supera la irracionalidad de los animales, pues potenciada con la razón la maldad crece hasta el punto de que en se encuentran en el hombre desviaciones desconocidas en los animales, como la crueldad, la envidia, la mentira o la hipocresía. Cfr. *ID.*, *Op hom*, XVIII, 4, Forbes, 216.

⁵³ *ID.*, *Beat*, VIII, GNO VII/2, 164.

⁵⁴ «La naturaleza divina da a conocer en el hombre la mezcla de lo inteligible y lo sensible», de modo que «una sola gracia se extendía con igual honor a través de la creación entera», cfr. *ID.*, *Or cat*, VI, 4, BPa 9, 68-69.

⁵⁵ «No se puede decir que el origen de las perturbaciones que nos afectan haya que referirlo a un orden establecido en la naturaleza humana, ya que ha sido modelada según la forma divina», *ID.*, *Op hom*, XVIII, 1, Forbes, 214. De hecho, Dios da al hombre una naturaleza corporal emparentada con la vida animal como un don de su providencia al percibir «con su presciencia hacia donde se inclinaría el movimiento de la libertad humana», *ibid.*, XVI, 14, Forbes, 204; cfr. *ibid.*, XVII, 4-5, Forbes, 212-214.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, XVIII, 3-4, Forbes, 216-218.

4. EL FRUTO DIVIDIDO DEL PECADO

La doble forma del hombre a la que se refiere Gregorio es, en el fondo, la santidad y el pecado. Así lo explica él mismo tomando como ejemplo la comparación entre Jeconías y Moisés:

«El discurso se muestra mejor con un ejemplo: la mancha del pecado ha desfigurado la belleza de la naturaleza en uno que destaca por su maldad, como Jeconías⁵⁷ o cualquier otro que se recuerde por sus vicios. Pero si os fijáis en Moisés o en quienes se le parecen, ellos han guardado en su pureza la forma de la imagen [divina]. Y en los que no se ha oscurecido la belleza [de la imagen], en esos se manifiesta la credibilidad de lo afirmado: que el hombre es una imitación de Dios»⁵⁸.

Este ejemplo es suficientemente elocuente. Cuando el hombre se deja arrastrar por el mal, desfigura la imagen divina con que el Creador ha embellecido su naturaleza. Por el contrario, si la razón domina el impulso de las pasiones que el hombre tiene por su condición semejante a los animales, entonces cada uno de esos movimientos adquiere la forma de la virtud y la vida del hombre muestra la belleza de ser una imitación de Dios⁵⁹.

Que el pecado constituye la mezcla de cosas opuestas, se puede observar fácilmente en la explicación del árbol del conocimiento del bien y del mal, donde tuvo origen la desviación del hombre y la pérdida para el género humano de la pureza del bien. Este árbol se caracteriza, según Gregorio, por producir «un fruto del todo mezclado, compuesto por cualidades contrarias»⁶⁰. En él, el mal no aparece totalmente desnudo, sino que como un engaño está oculto, mientras el exterior muestra una apariencia de bien⁶¹. El mal es «variado» (ποικίλου) y se presenta como revestido por una apariencia; el bien, en cambio, «es algo simple y uniforme en su naturaleza, ajeno a toda duplicidad y a la unión con cosas que le son opuestas»⁶².

⁵⁷ El rey de Israel deportado a Babilonia por Nabucodonosor: Est 2, 6.

⁵⁸ *Ibid.*, XVIII, 8, Forbes, 220.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, XVIII, 5, Forbes, 218.

⁶⁰ *Ibid.*, XIX, 5, Forbes, 222.

⁶¹ El ejemplo que pone el Niseno es patente: «A los avaros les parece espléndido el brillo de la plata, pero la avaricia es la raíz de todos los males (cfr. 1 Tim 6, 10)», *ibid.*, XX, 2, Forbes, 226.

⁶² *Ibid.*, XX, 3, Forbes, 228.

Para Gregorio, que considera que ningún mal puede tener consistencia fuera de nuestra libertad⁶³, el origen de la maldad está en el «alejamiento paulatino del bien»⁶⁴. Esto sucede cuando en vez de seguir el deseo del bien, el alma se vuelve hacia «lo que tiene necesidad de ser convertido en bien»⁶⁵. En el diálogo *De anima et resurrectione* afirma que la vida humana tenía en el comienzo «una sola forma», es decir, era una vida «contemplada solo en el bien y sin mezcla alguna con el mal»⁶⁶. Dios bendecía al hombre con una participación sin restricciones en la belleza de la imagen divina y en la bondad del paraíso. Pero con el pecado el ser humano «actuando libremente y por un movimiento autónomo (αὐτεξουσίῳ κινήματι), abandonó la herencia sin mezcla de mal y se abocó a sí mismo hacia una vida compuesta de los contrarios (τῶν ἐναντίων)»⁶⁷.

La *Oratio catechetica* al tratar sobre la caída del hombre señala que fue el enemigo el que «mezcló mediante el engaño la maldad al libre albedrío del hombre» y que esto produjo un oscurecimiento en la bendición divina que el hombre poseía. Al faltarle al hombre esta bendición, se introdujo en su lugar lo contrario:

«A la vida se contraponen la muerte, a la fuerza la debilidad, a la bendición la maldición, a la franqueza en el hablar la vergüenza, y a los bienes todos, cuanto se piensa que les es contrario»⁶⁸.

Por esta mezcla del mal con la naturaleza humana el hombre mismo se ve transformado en contacto con la maldad y pierde la inmortalidad para la que había sido creado. Pero la providencia divina no dejó el pecado del hombre sin remedio. Como la muerte necesariamente había caído sobre los transgresores, «dividió la existencia del hombre en dos partes: una, la que transcurre en la carne, otra, la que tiene lugar más allá»⁶⁹. Vuelve a aparecer aquí la visión histórico-teológica que tiene Gregorio sobre el ser del hombre. Para explicar la situación presente en la que se encuentra, sometido a la muerte y sujeto a las pasiones, es preciso creer lo que ocurrió en el comienzo y no per-

⁶³ «El mal recibe subsistencia tan pronto como lo elegimos nosotros, viniendo al ser en el mismo momento de la elección, pues en su misma sustancia, fuera de la facultad del libre arbitrio, no se encuentra existiendo en ninguna parte», Id., *Beat*, V, GNO VII/2, 129.

⁶⁴ Id., *Op hom*, XII, 11, Forbes, 170; cfr. Id., *Vit Moys*, II, 88, GNO VII/1, 59, BPa 23, 138.

⁶⁵ Id., *Op hom*, XVIII, 3, Forbes, 216.

⁶⁶ Cfr. Id., *An et res*, GNO III/3, 59.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, GNO III/3, 59-60.

⁶⁸ Id., *Or cat*, VI, 11, BPa 9, 72.

⁶⁹ Id., *An et res*, GNO III/3, 59.

der de vista la consumación final que se espera. Dios, «por su amor al hombre» circunscribió la primera parte de la existencia de los hombres «con el límite más breve posible del tiempo» y «prolongó la segunda hasta la eternidad»; y, por medio de la libertad, le concedió el poder de elegir cuál de las dos desea tener, es decir, «la buena o la mala, tanto aquí en la vida temporal, como allá en la eterna»⁷⁰.

5. LA CONSPIRACIÓN DE LOS CONTRARIOS EN CRISTO

Con este breve recorrido por la antropología de Gregorio se ha visto, especialmente con textos del *De hominis opificio*, cómo comprende la mezcla en el hombre de realidades que se presentan, aun en modo diverso, como contrarias: los elementos del cosmos de los que está formado, la unión en el alma de lo inteligible y lo sensible, la semejanza con Dios en virtud de su ser creado a imagen de Dios y la semejanza con la naturaleza irracional por su familiaridad con los animales, así como la mancha del pecado y la salvaguarda de la imagen por la virtud. También se ha visto que es esta última oposición, la única que inaugura el hombre por su propia libertad al inclinarse al mal con el pecado. Las consecuencias de esta mezcla con la maldad hacen que la situación presente del hombre resulte paradójica: «¿Cómo será semejante aquello que carece de todo mal con lo que está rodeado de mal por todas partes y se nutre de él?»⁷¹.

Como veremos a continuación, la explicación de Gregorio sobre esta paradoja antropológica requiere fijarse en aquello que esperamos que suceda en la consumación final y que ha sido inaugurado por Cristo. En efecto, la lógica de las cosas presentes radica en que, como se dijo al inicio, por el poder (δύναμις) de Dios «son llevadas hacia un mismo y único fin»⁷², y este fin es cristológico⁷³.

⁷⁰ *Ibid.*, GNO III/3, 59-60.

⁷¹ *Id.*, *Op hom*, XVI, 3, Forbes, 196.

⁷² *Ibid.*, Prol. 3, Forbes, 106. Esta tensión escatológica es profundamente cristológica. Cristo no es solo el arquetipo en la creación, sino que el *eschaton* se identifica con él mismo. Cfr. BRUGAROLAS, M., «Christological Eschatology», en MASPERO, G., BRUGAROLAS, M. y VIGORELLI, I. (eds.), *Gregory of Nyssa's Mystical Eschatology*, (Studia Patristica, 101), Leuven: Peters, 2021, 31-46.

⁷³ Un ejemplo patristico de este carácter cristológico, bien distinto al de Gregorio, pero sumamente interesante, ha sido presentado recientemente en esta misma revista a partir de la recepción de la noción paulina de «heredad» en Hilario de Poitiers. Cfr. ALBA-LÓPEZ, A., «*Nosque Filio in haereditatem a Deo patre donamur* (De Trinitate 4,37). El hombre como herencia dada a Cristo por el Padre: una reflexión en torno al concepto de κληρονομία en la obra de Hilario de Poitiers», *Scripta Theologica* 54 (2022) 287-309.

Pues bien, son muchos los textos y en diferentes obras en los que el Niseo habla de la unión de los contrarios en Cristo. En este caso la paradoja es total, pues se trata de la unión de Dios y el hombre. Baste citar como ejemplo el siguiente fragmento, tomado de la primera homilía sobre las bienaventuranzas y que posteriormente aparece entre los textos aducidos en el Concilio de Éfeso⁷⁴.

«¿Qué cosa hay más pobre para Dios que la forma de siervo? ¿Qué cosa hay más humilde para el Rey de todas las cosas que hacerse voluntariamente partícipe de la pobreza de nuestra naturaleza? El *Rey de los reyes y Señor de los señores* (Ap 19, 16) voluntariamente se reviste de la forma de siervo. El juez de todas las cosas se hace tributario de los poderosos (cfr. Lc 2, 1-5); el Señor de toda la creación se aloja en una cueva; Aquél que abarca el universo no encuentra sitio en la posada, sino que es colocado en el pesebre de animales irracionales (cfr. Lc 2, 7). El Puro e Inocente acepta la suciedad de la naturaleza humana y avanza por los estadios de toda nuestra pobreza hasta la experiencia de la muerte»⁷⁵.

A partir de Filipenses 2, 7 Gregorio exhorta a tomar como modelo la «voluntaria humildad» de Cristo y a continuación describe su abajamiento como una humildad que une los contrarios: «la vida gusta la muerte, el Juez es conducido a juicio, el Señor de la vida de los seres es sometido a la decisión del juez, el rey de toda potestad supramundana no aleja las manos de sus verdugos»⁷⁶. Lo hace, además, en unas homilías donde Jesús es constantemente llamado *Logos* y *Kyrios* y, por tanto, en las que el sujeto de todas las acciones humanas de Cristo es identificado abiertamente con el Hijo eterno del Padre⁷⁷.

La unión de lo divino y lo humano en Cristo es un misterio inefable (ἄρρητον) e inexpresable (ἀνέκφραστον). Gregorio es bien consciente de ello y más que explicar cómo se da la encarnación, se esfuerza por subrayar la paradoja que comporta, siguiendo de cerca la narrativa del Nuevo Testamento⁷⁸, y

⁷⁴ Cfr. SCHWARTZ, E., *Acta Conciliorum (Ecumenicorum, Concilium Universale Ephesinum*, Berlin: De Gruyter, 1927, I, 1/2, 43-45.

⁷⁵ GREGORIO DE NISA, *Beat I*, GNO VII/2, 84.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cfr. MATEO-SECO, L. F., «Cristo en las homilías *De Beatitudinibus* de Gregorio de Nisa», en REINHARDT, E. (ed.), *Tempus Implendi Promissa: Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona: Euns, 2000, 359-376.

⁷⁸ En efecto, la cristología de Gregorio tanto en obras doctrinales como espirituales está profundamente marcada por textos como el himno de Filipenses o el prólogo de San Juan. Cfr. MATEO-SECO, L. F., *Estudios sobre la cristología de Gregorio de Nisa*, Pamplona: Euns, 1978, 29-77.

recalcando el carácter soteriológico que desvela su sentido. En un texto muy importante del *De Perfectione* sobre Cristo como Imagen visible del Dios invisible se expresa este sentido soteriológico de la encarnación en unos términos fundamentales para la antropología nisená:

«Él, que está sobre todo conocimiento y comprensión, que es invisible (ὁ ἄφραστος), inenarrable e inefable, para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios (ἵψρ σε ποιήσῃ πάλιν εἰκόνα θεοῦ), Él mismo, a causa de su amor al hombre, se ha hecho imagen del Dios invisible (καὶ αὐτὸς ὑπὸ φιλανθρωπίας ἐγένετο εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) hasta el punto de hacerse igual a ti con la forma (μορφῇ) que tomó, y transformarte a ti de nuevo por sí mismo conforme a la belleza del arquetipo hasta volver a ser lo que eras al principio»⁷⁹.

La teología de la imagen aparece aquí como contenido preciso del admirable intercambio formulado en otros términos en 2 Cor 5, 21 y que tanto arraigo tuvo en la teología patrística. El Verbo que por su naturaleza es invisible e igual a Dios al asumir la forma humana se hace imagen de Dios en un sentido nuevo: el que desde toda la eternidad es Imagen perfecta del Padre e igual al Padre, se convierte en imagen «visible» de Dios, imagen de Dios en la forma de siervo, imagen de Dios en su humanidad, para crear de nuevo en el hombre la imagen divina que este había perdido por el pecado. Así el hombre es transformado por Cristo, que lo devuelve a la belleza del principio. Gregorio entiende la salvación como la restauración en el hombre de la belleza primigenia cuando resplandecía en su ser la imagen de Dios.

La dinámica de esta transformación salvadora implica que Cristo «toca» la vida del hombre. Por ejemplo, al hilo del Cantar: «Mi amado introdujo su mano por el postigo, y mis entrañas se estremecieron por él» (Ct 5, 4), explica que la mano creadora de Cristo, el amado, toca la puerta de la amada que «representa toda la vida humana» (ζωή), y se abaja «para residir en nuestra pequeña y despreciable existencia humana» (βίος). La encarnación no sólo implica la asunción de una naturaleza humana, sino que también significa asumir la vida y la existencia (ζωή y βίος) de los hombres.

Otras veces es todavía más explícito, cuando afirma, por ejemplo, que el Verbo se ha unido a la humanidad hasta sus últimas consecuencias:

⁷⁹ GREGORIO DE NISA, *Perf*, 49, GNO VIII/1, 194-195, BPα 18, 67.

«Se acercó tanto a la muerte que entró en contacto con el estado cadavérico, y con su propio cuerpo dio a la naturaleza el principio de la resurrección, pues con su poder resucitó conjuntamente el hombre entero»⁸⁰.

Por la encarnación el Verbo no asume la naturaleza humana en cuanto tal, sino que asume la naturaleza humana caída, la carne (σάρξ) caracterizada por la muerte⁸¹. Se trata de un «tocar la mortalidad» para hacer de su propio cuerpo el «principio de resurrección» para nosotros. Aquí, no solo se muestra de modo formidable el fin salvador de la encarnación, sino que, además, se explica que esta transformación viene dada por su poder (δύναμις) y a través de su cuerpo (σῶμα), y afecta al hombre entero⁸². Uniendo esto a la idea del prólogo del *De hominis opificio*, se observa que el poder de Dios que actúa en el cuerpo de Cristo es el que lleva las cosas contrarias –la muerte y la vida– a un mismo y único fin. Cristo otorgó a la naturaleza humana, que es como un solo hombre y que había perdido el don de la inmortalidad, el principio de la resurrección y lo hizo con su propio cuerpo, con su propia resurrección.

Aunque aquí el Niseno menciona el cuerpo, el contacto del Verbo con la humanidad no excluye evidentemente el alma. Así lo subraya en otros textos de enfoque antiapolinarista⁸³. Por ejemplo, en la *Epistula* 3, describe la encarnación en términos médicos, como una economía terapéutica para la curación del pecado, y dice: «Aquel que brilló en nuestra naturaleza oscurecida difundió el rayo de su divinidad por todo nuestro compuesto (τοῦ συγκρίματος), a través del alma y del cuerpo, y así asoció toda nuestra humanidad a su propia luz»⁸⁴. Entrando en contacto con nuestra naturaleza corruptible, transformó el alma, sin que la divinidad misma fuese alterada: «Como la divinidad es incorruptible, aunque llegó a ser en un cuerpo corruptible, no fue alterada por ningún cambio, incluso cuando curó lo que era cambiante en nuestra alma»⁸⁵.

⁸⁰ ID., *Or cat*, XXXII, 3, GNO III/4, 84, Bpa, 9, 132.

⁸¹ DANIELOU, J., *From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1979, 16-17.

⁸² Para el Niseno hay una igualdad ontológica entre el ser y el poder (*dynamis*). Además, en el mundo Dios actúa por su poder, que es inseparable de la naturaleza trascendente de Dios. Cfr. BARNES, M., *The Power of God. Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington: CUA, 2001.

⁸³ Cfr. MARAVAL, P., «La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique», *RSR* 61 (1987) 74-89.

⁸⁴ GREGORIO DE NISA, *Ep*, 3, 15, GNO VIII/1, 23.

⁸⁵ *Ibid.*, 3, 15, GNO VIII/1, 23: καὶ ὥς οὐκ ἐφθάρη ἡ θεότης ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι γενομένη, οὕτως οὐδὲ εἰς τροπὴν ἡλλοιώθη τὸ τρεπτὸν τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἰασαμένη.

Gregorio utiliza la metáfora médica: cuando el remedio es aplicado a la enfermedad, la dolencia desaparece, sin que esta se transfiera al arte de la medicina⁸⁶.

Se ha dicho que Cristo al morir dio a través de sí mismo a nuestra naturaleza el principio de la resurrección⁸⁷ y que de esa manera uniendo muerte y vida conduce al hombre a un mismo y único fin. En el mismo capítulo de la *Oratio catechetica* explica que el alcance de la acción divina es universal y recurre para ello a la noción de «conspiración» (συμφωνία) con las importantes resonancias cosmológicas y antropológicas que tiene en sus escritos. Afirma que el mismo Cristo que murió para resucitar y transformar al hombre con su resurrección, es el que «conjunta (συνδέων) y ajusta (συναρμόζων) todo a sí mismo, reuniendo por sí mismo las diferentes naturalezas de los seres en un solo acuerdo y una sola armonía (πρὸς μίαν σύμπνοιάν τε καὶ ἁρμονίαν δι' ἑαυτοῦ συνάγων)»⁸⁸.

El mismo poder divino que ha armonizado los contrarios en el cosmos y en el cuerpo humano, revelando así su sabiduría, es el que en la cruz reúne por sí mismo la creación entera en un solo acuerdo y una sola armonía. En la creación –señala el Niseno en el *In Canticum*– se desvela «la operación simple y uniforme de la sabiduría divina» (τὴν ἀπλὴν τε καὶ μονοειδῆ τοῦ θεοῦ σοφίαν... ἐνεργοῦσαν), pues lleva a cabo cosas admirables de acuerdo con la naturaleza de las cosas. En Cristo, en cambio, se manifiesta el «aspecto multiforme de la sabiduría» (ποικίλον τοῦτο τῆς σοφίας εἶδος) que aparece por la unión de los opuestos⁸⁹. Estos contrarios son los que acontecen en la cruz: el Verbo se hace carne y la vida se mezcla con la muerte, en sus llagas cura nuestra herida, está en el trance de la muerte y no se aparta de la vida. El poder divino se revela actuando en la paradoja de los contrarios: la auténtica presencia de Dios en la humildad de nuestra carne, el don de la salvación entregado a los hombres por medio de una humanidad como la nuestra. En la humanidad de Cristo actúa Dios de un modo paradójico: «¿Cómo puede la vida venir a través de la muerte, la justicia a través del pecado, la bendición a través de la maldición, la gloria a través de la deshonra, y a través de la debilidad, el poder?»⁹⁰.

⁸⁶ Cfr., p.e., ID., *Antirr.*, GNO III/1, 171; *Ep.*, 3, 15, GNO VIII/1, 23; *Theoph.*, GNO III/1, 124.

⁸⁷ Cfr. ID., *Or cat.*, XXXII, 3, GNO III/4, 84, Bpa, 9, 132.

⁸⁸ *Ibid.*, XXXII, 6, GNO III/4, 86, BPa 9, 134.

⁸⁹ ID., *Cant.*, VIII, GNO VI, 255-256.

⁹⁰ *Ibid.*, *Cant.*, VIII, GNO VI, 255.

Así Gregorio muestra cómo, a la paradoja antropológica que se da en la situación del hombre tras el pecado, ¿cómo puede el ser humano que está envuelto de mal, ser imagen de quien no guarda ninguna relación con la maldad?, le corresponde otra paradoja, esta vez, soteriológica, que se da en Cristo: la vida viene a través de la muerte y la gloria a través de la deshonra de la cruz. Para entender el calado de esta relación es preciso tener en presente que para Gregorio el hombre creado en el origen y el hombre que nace en Cristo, son un solo hombre y este lleva en sí una única imagen divina: «en un solo hombre ha sido comprendido el todo, porque para el poder de Dios nada es pasado ni futuro, sino que incluso lo que se espera está comprendido igualmente en lo presente que es sustentado⁹¹ por la actividad del todo»⁹².

6. CREACIÓN Y RESURRECCIÓN EN CRISTO

La correspondencia entre la cristología y la antropología que se da en el pensamiento del Niseno puede observarse a partir de la relación entre creación y resurrección. Aunque podrían tratarse múltiples aspectos, aquí nos centraremos en tres.

En primer lugar, se ha de destacar la solidaridad de todo el género humano. Es bien conocida la concepción nisena de la humanidad como un todo⁹³: la naturaleza humana fue creada «a imagen de Dios» como un único cuerpo total, en el principio Dios creó juntamente la totalidad de la humanidad: «la imagen de Dios, contemplada en toda la naturaleza humana, alcanzó su realización»⁹⁴. El *pléroma* de la humanidad, esto es, la totalidad de los hombres comprendida en su conjunto, lleva desde el origen la imagen divina.

Gregorio, al hablar de la creación, siguiendo Gn 1, 26-27, distingue la primera creación del *pléroma* de la humanidad a imagen de Dios, que aconteció de una vez, y la segunda creación por la que tuvo origen la distinción de varón y mujer y el nacimiento de los hombres por medio de la multiplicación animal⁹⁵.

⁹¹ Traducimos *περικρατέεται* (*περικρατέω*), que literalmente significa «que es plenamente gobernado».

⁹² ID., *Op hom*, XVI, 17-18, Forbes, 208. Lógicamente es Dios, con su poder (*δύναμις*) y su presencia (*πρόγνωσις*), el origen trascendente de esta actividad (*ἐνέργεια*) en la que todo, pasado, presente y futuro, se sustenta.

⁹³ Cfr. HÜBNER, R. M., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre*, Leiden: Brill, 1974, 107-111; ZACHHUBER, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden: Brill, 2000, 231.

⁹⁴ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Op hom*, XXII, 4, Forbes, 236.

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, XVI, 5-8 y XXII, 3-5, Forbes, 198-200 y 234-238.

Con esta distinción, el Niseno articula la creación *in principio* en la que Dios abraza el *pléroma* en su totalidad, y la creación en *seis días*, que es el desenvolverse ordenado del plan de Dios en el tiempo. A la vez, afirma que el hombre en su corporalidad y en su distinción entre varón y mujer fue creado por Dios providencialmente porque, conociendo por su presciencia hacia dónde se iba a inclinar la libertad del hombre y previendo el efecto mortal del pecado, otorgó a la humanidad un modo de ser y un modo de generación adecuado a su deslizamiento hacia el mal.

Esta solidaridad de la humanidad en la creación concuerda con la solidaridad de Cristo con todos los hombres en la resurrección. La misma humanidad que fue creada a imagen de Dios como una totalidad, es la que nace en la consumación final a una imagen divina restaurada. Para el Niseno la humanidad entera posee en relación con la resurrección de Cristo una unidad orgánica análoga a la del cuerpo humano⁹⁶. En el cuerpo, la acción de uno de los órganos de los sentidos comunica una sensación común a todo el organismo. De modo análogo, el conjunto de la humanidad es como un solo ser vivo, por lo que la resurrección de la parte se extiende al todo y, en virtud de la unidad de la naturaleza, se comunica de la parte al todo⁹⁷. Esta unidad orgánica de la naturaleza humana que Gregorio utiliza para expresar la solidaridad de Cristo resucitado con toda la humanidad se comprende con mayor claridad considerando una metáfora soteriológica muy querida para el Niseno: las primicias y la masa de Rom 11, 16. Cristo de una vez para siempre por el sacrificio de las primicias tomó sobre sí la sustancia mortal de la carne, que había recibido de la Virgen inmaculada, y continuamente santifica toda la masa juntamente con las primicias, alimentando su cuerpo, que es la Iglesia, mediante los que están unidos a él por la comunión en su misterio⁹⁸.

La correlación con la resurrección puede establecerse también en relación a la primera y segunda creación. Si el acto creador de Dios, visto desde la perspectiva de la *teología*, es global y simultáneo, pero la creación vista desde su desenvolverse histórico, esto es, desde la perspectiva de la *economía*, no estará completa sin el transcurso temporal; también en la resurrección hay un único principio que es la resurrección de Cristo y que abraza toda la naturale-

⁹⁶ MATEO-SECO, L. F., «Resurrection», en MATEO-SECO, L. F. y MASPERO, G., *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2010, 668.

⁹⁷ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Or cat*, XXXII, 4, GNO III/4, 78, BP a 9, 132.

⁹⁸ ID., *Cant*, XIII, GNO VI, 381-382.

za humana y, sin embargo, este principio no alcanzará la consumación final sin la *economía* de la Iglesia, esto es, sin la *generación* mística de todo el cuerpo de Cristo, la humanidad restaurada.

En segundo lugar, y muy relacionado con el tema de la solidaridad de la humanidad y de Cristo con la humanidad, está la condición del Resucitado como «punto de encuentro» (μεθόριος). En la *Oratio catechetica* en uno de los textos de Gregorio donde mejor expone la teología de la resurrección se especifica que la muerte y la resurrección entran en el «misterio de la economía divina»: la muerte, «según el orden necesario de la naturaleza» (κατὰ τὴν ἀναγκαίαν τῆς φύσεως ἀκολουθίαν), y la resurrección, «con el fin de convertirse él mismo (Cristo) en punto de encuentro de la muerte y la vida» (ἅν αὐτὸς γένοιτο μεθόριον ἀμφοτέρων)⁹⁹. Cristo al resucitar y reunir lo que en la muerte la naturaleza había separado, se constituye con su propio poder (τῇ δυνάμει), en causa, principio (ἀρχή) y esperanza de toda resurrección. El Resucitado lleva la muerte y con ella la concatenación (ἀκολουθία) de la naturaleza mortal a su límite, a su frontera. En él, en cuanto μεθόριος la muerte llega al final y da paso a la vida. Pero esto significa no solo la redención del cuerpo mortal, sino también la redención del alma. Ya se ha visto que el alma fue creada como «frontera» (μεθόριος) entre lo inteligible y lo sensible y que ahí radicó su posibilidad de orientarse por la libertad hacia el mal y, por eso, la vida del hombre se encuentra también en la «frontera» entre el bien y el mal. Con la resurrección de Cristo el alma recupera su condición de punto de encuentro, pero no ya con una corporalidad oscurecida por el pecado, sino con la vida incorruptible que recibe de Cristo y con la que todo el compuesto humano recupera su condición original. Cristo al recuperar el cuerpo mortal para la vida incorruptible, concede al alma humana la posibilidad de recuperar su cuerpo sensible para la santidad.

Así la resurrección de Cristo aparece como la acción divina que precisamente invierte la desviación del alma y por eso es el principio de la restauración de la imagen divina en el hombre. Por la solidaridad de toda la humanidad en la creación, podría parecer que la salvación es un don otorgado a la naturaleza por el mero hecho de formar parte de la multitud de la humanidad, como si se tratase de una pura relación entre la parte y el todo a nivel de la naturaleza. Sin embargo, una lectura detenida de los textos de Gregorio muestra una soteriología más articulada. Por un lado, la solidaridad de Cristo con

⁹⁹ Id., *Or cat*, XVI, 9, GNO III/4, 48-49, BPα 9, 98-99.

la humanidad hace de su resurrección el don más adecuado para la totalidad de la humanidad. Por otro, la comunión y afinidad (κοινωνία, συγγενεία) de naturaleza entre Cristo y el hombre, revela que Dios adapta su acción al ser del hombre en su totalidad, es decir, a su corporalidad y libertad. Por medio de esta comunión con Cristo la salvación es una auténtica *regeneración* (ἀναγέννησις) por medio de la cual la vida del hombre es incorporada a la de Cristo a través de la μίμησις y la vida sacramental¹⁰⁰.

Precisamente entra aquí en juego el tercer aspecto donde la correspondencia entre la creación y la resurrección resulta clave: la libertad. Si la muerte entró en el hombre por un alejamiento paulatino del bien, porque el hombre con su libertad se inclinó hacia lo inferior, la incorruptibilidad retornó al hombre porque Cristo, «a causa de su amor al hombre»¹⁰¹ se hizo hombre y «curó lo que era cambiante en nuestra alma»¹⁰².

En efecto, en la salvación, que consiste en la incorporación de los hombres al misterio de Cristo, son esenciales e indisociables los dos principios de la comunión del hombre con Dios: la comunión en la naturaleza y la comunión en la elección. La incorporación a Cristo y la participación en la divinidad no tiene lugar por una mera decisión del hombre, ni tampoco únicamente por el simple hecho de poseer una misma naturaleza humana con Cristo, que dejase fuera la libertad personal¹⁰³. La incorporación a Cristo es una realidad compleja en la que entran en juego el abajamiento de Dios y la libertad humana y que sigue la dinámica cristológica de «asunción» y «comunicación»: Dios al hacer suya la humanidad de Cristo se comunica al hombre, y el hombre al unirse a Cristo es asumido por Dios en su filiación, que a su vez se comunica al alma haciéndole participar de los dones de su paternidad. Cristo, escribe Gregorio en el *De perfectione*,

«asumiendo las primicias de nuestra naturaleza común, al tomar un cuerpo y un alma, las hizo santas guardándolas en sí mismo libres e in-

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, XXXV, GNO III/4, 91, BPα 9, 141-147.

¹⁰¹ *Id.*, *Perf.*, 49, GNO VIII/1, 194-195, BPα 18, 67.

¹⁰² *Id.*, *Ep.*, 3, 15, GNO VIII/1, 23: οὕτως οὐδέ εἰς τροπὴν ἡλλοιώθη τὸ τρεπτὸν τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἱασαμένη.

¹⁰³ Sobre la disyuntiva de comprender la salvación en clave ética o puramente física, cfr. ZACHHUBER, J., «From First Fruits to the Whole Lump: the Redemption of Human Nature in Gregory's *Commentary on the Song of Songs*», en MASPERO, G., BRUGAROLAS, M. y VIGORELLI, I., *Gregory of Nyssa: In Canticum Cantorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2018, 234-255.

contaminadas de toda maldad (...) atrae hacia sí juntamente todo lo que por naturaleza le es afín y de la misma especie, y devuelve a la dignidad de hijos (Ef 1, 5) a aquellos que habían sido rechazados, y a la participación de la divinidad a quienes eran enemigos de Dios»¹⁰⁴.

Dios se une a la humanidad y la atrae hacia sí transformándola, y divinizándola le devuelve la filiación divina. Por eso, puede decirse que la unión de lo humano y lo divino en Cristo constituye el τέλος de la humanidad, en cuanto que τελείωσις, es decir, en cuanto que constituye su perfección y no solamente su fin. En Cristo se realiza perfectamente el fin al que la naturaleza humana ha sido ordenada desde la creación¹⁰⁵.

7. CONCLUSIÓN

El Niseno al explicar la perfecta unidad del Padre y el Hijo, frente al subordinacionismo arriano, enseña que esta unidad consiste en la «comunión en la naturaleza» (τῆς φυσικῆς συναφείας) y en la «unidad en la elección» (τὴν κατὰ προαίρεσιν ἐνότητα)¹⁰⁶. A partir del recorrido que hemos hecho por la conjunción de los contrarios en el hombre y en Cristo y, teniendo en cuenta que Cristo «uniéndonos a sí mismo causa nuestra unión con el Padre a través de sí mismo»¹⁰⁷, se comprende cómo la vuelta a la unidad originaria del ser humano tiene lugar a través de la unión de los contrarios en Cristo. Él inaugura para la humanidad una nueva comunión con Dios, en la naturaleza, por su solidaridad con la humanidad, y en la elección, por la restauración «de lo que es mudable en nuestra alma», es decir, la libertad. Esto es lo que abre para el hombre el camino a la imitación de Cristo y a la virtud que conduce a la incorruptibilidad.

¹⁰⁴ GREGORIO DE NISA, *Perf*, 71, GNO VIII/1, 206, BPα 18, 76.

¹⁰⁵ Cfr. DANIELOU, J., «Christologie et eschatologie», en GRILLMEIER, A. y BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart, III: Chalkedon heute*, Würzburg: Echter, 1954, 277.

¹⁰⁶ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Eun*, I, 502-503, GNO I, 171.

¹⁰⁷ ID., *Tunc et ipse*, GNO III/2, 21.

Bibliografía

- ÁLBA-LÓPEZ, A., «*Nosque Filio in haereditatem a Deo patre donamur (De Trinitate 4,37)*. El hombre como herencia dada a Cristo por el Padre: una reflexión en torno al concepto de κληρονομία en la obra de Hilario de Poitiers», *Scripta Theologica* 54 (2022) 287-309.
- ANATOLIOS, K., «Brian Daley's *God Visible: End or Beginning?*», *Pro Ecclesia* 28 (2019) 347-354.
- BALÁS, D. L., «Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*», en DÖRRIE, H., ALTENBURGER, M. y SCHRAMM, U. (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden: Brill, 1976, 128-155.
- BARNES, M., *The Power of God. Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington: CUA, 2001.
- BATLLO, X., *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subordinationisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἄκτιστον dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*, Münster: Aschendorff, 2013.
- BEHR, J., *Gregory of Nyssa. On the Human Image of God*, Oxford: OUP, 2023.
- BIANCHI, U. (ed.), *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Milan: Vita e Pensiero, 1981.
- BRUGAROLAS, M. (ed.), *Fourth-Century Christology in Context: A Reconsideration*, (Studia Patristica, 112), Leuven: Peeters, 2021.
- BRUGAROLAS, M., «Christological Eschatology», en MASPERO, G., BRUGAROLAS, M. y VIGORELLI, I. (eds.), *Gregory of Nyssa's Mystical Eschatology*, (Studia Patristica, 101), Leuven: Peeters, 2021, 31-46.
- BRUGAROLAS, M., «Divine Simplicity and Creation of Man: Gregory of Nyssa on the Distinction between the Uncreated and the Created», *ACPQ* 91 (2017) 29-51.
- BRUGAROLAS, M., «Jesucristo: ser, persona y conciencia. Análisis de los manuales recientes de cristología en lengua castellana», *Scripta Theologica* 45 (2013) 759-783.
- DALEY, B., *God Visible. Patristic Christology Reconsidered*, Oxford: OUP, 2018.
- DANIÉLOU, J., *From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1979.
- DANIÉLOU, J., *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden: Brill, 1970.

- DANIÉLOU, J., «Christologie et eschatologie», en GRILLMEIER, A. y BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart, III: Chalcedon heute*, Würzburg: Echter, 1954, 269-289.
- GAVRILYUK, P., *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford: OUP, 2004.
- GIL-TAMAYO, J. A., «Akolouthia», en MATEO-SECO, L. F. y MASPERO, G. (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2009, 14-20.
- HAMMAN, A.-G., *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris: Desclée, 1987.
- HÜBNER, R. M., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre*, Leiden: Brill, 1974.
- IZQUIERDO, C., «Cristo mediador en el II concilio de Constantinopla», *Scripta Theologica* 53 (2021) 459-482.
- LADARIA, L., «La recente interpretazione della definizione di Calcedonia», *PATH* 2 (2003) 321-340.
- LAPLACE, J. y DANIÉLOU, J. (eds.), *Gregoire de Nysse. La création de l'homme*, (SC, 6), Paris: Cerf, 1943.
- MARAVAL, P., «La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique», *RSR* 61 (1987) 74-89.
- MATEO-SECO, L. F., «Resurrection», en MATEO-SECO, L. F. y MASPERO, G., *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2010, 668-671.
- MATEO-SECO, L. F., «Cristo en las homilías *De Beatitudinibus* de Gregorio de Nisa», en REINHARDT, E. (ed.), *Tempus Implendi Promissa: Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona: Eunsa, 2000, 359-376.
- MATEO-SECO, L. F., *Estudios sobre la cristología de Gregorio de Nisa*, Pamplona: Eunsa, 1978, 29-77.
- MOSSHAMMER, A. A., «The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* I, 270-295 (GNO I, 105-113)», en BRUGAROLAS, M. (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*, (VCS, 148), Leiden: Brill, 2018, 384-411.
- SCHWARTZ, E., *Acta Conciliorum Œcumenicorum, Concilium Universale Ephesium*, Berlin: De Gruyter, 1927, I, 1/2, 43-45.
- SESBOÜÉ, B., *Les «trente glorieuses» de la christologie (1968-2000)*, Bruxelles: Lessius, 2012.

- SILVAS, A. M., «Gregory of Nyssa's Letters 29 and 30 and the *Contra Eunomium*», en BRUGAROLAS, M. (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*, (VCS, 148), Leiden: Brill, 52-58.
- URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesucristo*, Madrid: San Pablo-Comillas, 2008.
- ZACHHUBER, J., «From First Fruits to the Whole Lump: the Redemption of Human Nature in Gregory's *Commentary on the Song of Songs*», en MASPERO, G., BRUGAROLAS, M. y VIGORELLI, I., *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2018, 234-255.
- ZACHHUBER, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden: Brill, 2000.