

ENRIQUE BORREGO *

NATURAL-SOBRENATURAL EN PLOTINO Y GREGORIO DE NISA

Hoy se da ya por sentado entre los teólogos que la primera teología *metafísica* cristiana se desarrolla en un medio cultural extraño a sus propios orígenes bíblicos, entre parámetros conceptuales de lo que hoy llamamos en general filosofía griega. En consecuencia, se reconoce que importantes términos y expresiones metafísicas y teológicas se han de entender en cuanto a su origen semántico, a partir de un contexto platónico, aristotélico o gnóstico aunque éste no venga a sustituir, sino a modificar las expresiones prefilosóficas de la Biblia. Se podría imaginar las consecuencias que hubiese tenido en la teología la ausencia de conceptos como los de «sustancia» o «persona», por ejemplo. Alguien podría aventurarse más buscando expresiones apropiadas, pero distintas, para lo que hoy entendemos, ya técnicamente, por estos u otros conceptos importantes del sistema cristiano de ideas. También podríamos pensar hacia qué dirección conceptual se hubiese desarrollado el dogma trinitario si la primera teología hubiese crecido en el místico oriente de los hombres del Zen. Imposible *saber* ahora cómo se explicaría hoy la trinitaria manifestación que se nos da en la Escritura, cómo habría si-

* Jesuita. Nacido el año 1934; jesuita desde 1951 y sacerdote desde 1965. Profesor de la Facultad de Teología de Granada y autor de *El pecado de origen en Plotino y Gregorio de Nisa*, Granada (1991) y *Cuestiones plotinianas*, Granada (1994).

do, o en qué términos habríamos recibido, la tradición de los Apóstoles. No cabe duda de que los términos de los enunciados dogmáticos que habrían surgido del Magisterio acerca de las que ahora llamamos «Personas» divinas nos son realmente desconocidos, incluso difíciles de imaginar. De lo que no cabe duda es de que existiría una teología, una dogmática y, consiguientemente, unos enunciados concretos, fijados y técnicamente asumidos. Sobre todo, si pensamos que esta supuesta teología nacida en el Oriente habría pasado a Occidente con el tiempo y habrían comenzado a intervenir unos teólogos obsesionados por la exactitud matemática.

Estas divagaciones de la imaginación se hacen muy vivas cuando nos aplicamos a la lectura de alguno de los Padres griegos. Piénsese en el más de medio siglo que llevamos de análisis críticos acerca de la teología de estos pensadores platónico-cristianos, estudios comparativos, ediciones de los antiguos textos, simposiums, etc. Entre tanto estudio, algunos emplearon modos apologeticos, como los de Daniélou¹ o Nygren² para defender la originalidad de pensamiento del cristianismo platónico frente al entorno «pagano», en búsqueda de una ortodoxia moderna, es decir, ajustada muy posteriormente como consecuencia de las sucesivas definiciones. El resultado pretendido fue en ocasiones una historia del pensamiento antiguo lo más coherente posible con la evolución dogmática.

Aunque la crítica se impuso finalmente, no deja de tener interés hoy reflexionar sobre algún tema puntual de aquellos que fueron confusamente tratados en otro tiempo, como es el caso de las proximidades y distancias de lo natural y sobrenatural entre Plotino y Gregorio de Nisa. Al análisis de este tema debería haber precedido una exposición sobre los presupuestos más elementales de la antropología de ambos pensadores. Lo importante es la concepción del hombre, su naturaleza, los temas de la preexistencia, la purificación, ascensión y destino final. A esto se añade una continua interferencia sobre ideas tan fundamentales como la metafísica del Uno, del Noús o del Alma, la metafísica del mal y la materia, etc. Pero todo ello constituiría un tratado, por lo que me es preciso centrarme puntualmente en esta relación «natural-sobrenatural», haciendo sólo esporádicas excursiones a todos esos campos del universo platónico.

¹ *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1994.

² ANDERS NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour*, Paris 1962, I, 165ss.

1. ASCESIS E INICIATIVA DE DIOS

Parece que se encuentra en Plotino algún tipo de intuición que hasta cierto punto supone un modo de «iniciativa» divina en el proceso de ascensión del alma. Con esto no quiero decir que formalmente se vea enunciada la «gratuidad» que supone la doctrina de la gracia santificante en el sentido de que le sea dado al hombre algo «no debido a su naturaleza». La distinción entre lo que es *debido* y lo que no es debido a la naturaleza humana está formalmente ausente en Plotino y también en Gregorio de Nisa y en el pensamiento teológico del Neoplatonismo cristiano. Realmente, no es una distinción originariamente filosófica. La noción de lo *debido* a la naturaleza surge para resolver problemas teológicos, mira al entorno del pecado original y de la redención³. La distinción presupone una idea muy concreta de lo que se entiende por naturaleza y modifica el concepto original. Muy lejos todavía estaban las discusiones bayanas, Jansenio y el concepto de «pura natura»⁴. Que la elevación del alma sea «sobrenatural», entendiendo por este vocablo algo «añadido a la naturaleza», cae fuera de las categorías de Plotino con mayor razón, obviamente, que de las categorías de los escritores cristianos, aunque estos, Orígenes, Clemente de Alejandría o Gregorio de Nisa, etc., están bastante ajenos también, como acabo de observar, a esta cuestión «accidentalista» de la gracia de Cristo. Pero sí reconoce Plotino, con estos otros Padres de la Iglesia, que la elevación del alma es obra divina. El filósofo intuyó de alguna manera que Dios había de elevar al hombre hasta sí para que pudiese llegar a contemplar el Bien supremo y unirse a él.

Esta iniciativa divina aparece, pues, en los escritos plotinianos, sobre todo en un nivel metafísico cuyo enunciado fundamental es que el Bien, belleza sin forma, atrae a todas las cosas hacia sí⁵. «El espíritu es elevado hacia el Bien después de que todas las cosas han sido colmadas de belleza por aquél que es anterior a ella y han recibido de él la luz; el espíritu ha recibido la luz resplandeciente de la energía espiritual de aquél que es anterior a él y ha iluminado la naturaleza, y el alma ha recibido el poder de vivir porque una *vis* desbordante ha veni-

³ Tema desarrollado en E. BORREGO, *El pecado de origen en Plotino y Gregorio de Nisa*, Facultad de Teología, Granada 1991.

⁴ Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris 1946, p. 101ss; 325ss.

⁵ Cf. E VI, 7, 31; 34; 35.

do hasta ella»⁶. Todas estas expresiones suponen a Dios (aquel «anterior a») como sujeto activo; gracias a él, el espíritu *es elevado*, el alma *ha recibido*, las cosas *han sido colmadas* de belleza. Estas cosas son, por otra parte, las formas de toda realidad posible, de toda perfección que pueda contemplarse, intuirse o soñarse. Ya a nivel relacional, es Dios el que atrae, él es la belleza sin forma, «es belleza por encima de la belleza»⁷. Y él es quien provoca el amor con sus dones⁸. El viene al alma, se le hace presente⁹, le proporciona una visión bienaventurada¹⁰. En cuanto a la visión de Dios en la contemplación y a la unión con él, Plotino manifiesta, con su lenguaje críptico, que es el Espíritu divino que está en el alma el que ve primeramente a Dios [el Bien], luego esta visión viene también al alma y los dos llegan a ser uno»¹¹, y el Bien «los transporta tan lejos que ya no están en un lugar...»¹².

Trouillard está convencido de que en la perspectiva metafísica de Plotino no se entiende que el hombre actúe solo¹³. En este sentido de la afirmación de Trouillard hay que interpretar ciertos pasajes de las *Enéadas*: Cuando dice Plotino que el hombre está «suspendido» del Bien¹⁴, está afirmando también una especie de *necesidad* de volverse a él¹⁵; y lo que

⁶ E VI, 7, 31, 1-5. Cabe la discusión sobre cuándo, en los pasajes en los que se habla del alma y del espíritu, se hace referencia exclusiva al alma individual, cuándo al νοῦς divino o al «alma del mundo» en cuanto energía y cuándo las expresiones plotinianas pueden tener un uso ambivalente a nivel místico, menos riguroso. Véanse mis alusiones a las frecuentes ambivalencias del lenguaje místico de Plotino en *Cuestiones plotinianas*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada, 1994, 53ss.

⁷ E VI, 7, 32, 29.

⁸ ὡς περ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐφιέμενα ἔρωτας (E VI, 7, 22, 7); algo más adelante alude a que el espíritu es elevado por aquél que le ha dado el amor; es claro si se entiende: «lo ha dotado de la capacidad de amar (VI, 7, 1-19); cf.: ἐράσιμος (VI, 7, 32, 30); ἐρασμιωτάτος (VI, 7, 33, 14); Véanse las referencias platónicas: *Fedro*, 250 e 1; *República*, 402 d 6.

⁹ E VI, 7, 34, 8-9.

¹⁰ E VI, 7, 35, 39.

¹¹ E VI, 7, 35, 34-35.

¹² E VI, 7, 35, 39-40.

¹³ «Que l'âme se convertisse, se détache, s'unisse à l'esprit et à l'Un, c'est toujours sous l'effet de ce qu'on appellerait en contexte chrétien une motion ou une grâce» (*La purification plotinienne*), p. 188.

¹⁴ E I, 7, 2, 2. La preposición πρὸς se está refiriendo en todas estas proposiciones a un participio situado al final del cap. anterior: ἀνητημένον (E I, 7, 1, 26), por lo que no sólo se habla de una relación cualquiera, sino de un como «estar atado» o «pendiente, suspendido, colgado, ligado estrechamente».

¹⁵ E I, 7, 2, 10-11.

hace al alma desear la visión de Dios es una especie de *choc* que le provoca el «haber sentido que había en ella algo de él»¹⁶.

2. PARTICIPACIÓN DIVINA Y ἀπάθεια

El pensamiento cristiano platónico fue desarrollando la idea de que la transformación del hombre se realiza en orden a una mayor semejanza con Dios, no únicamente en un sentido moral, perfeccionándose por la práctica de la virtud, sino en un complejo sentido ontológico. Dejando a un lado las teorías elaboradas tras el período neoplatónico (influenciadas ahora más fuertemente por el fisicismo aristotélico-tomista) y sobre la naturaleza entitativa de la gracia y la cuestión de si es un accidente, deberíamos dirigir nuestro interés a su realidad activa y al modo de considerarla que tuvo el mundo platónico dentro del cristianismo. Este modo supuso una larga tradición en los pensadores cristianos y nos interesa como telón de fondo sobre el que se realiza el proceso de purificación y elevación del alma neoplatónica. El eterno dualismo cuerpo-alma, materia-espíritu, nunca resuelto metafísicamente para el idealismo, aparece con mayor frescura en el pensamiento griego que en las elaboradas composiciones racionalistas, comprometidas con la teología cristiana, que se desarrollaron después. La idea central, de participación en la vida divina, aparece en los Padres de la Iglesia envuelta en el mismo ropaje antropológico del platonismo.

Gregorio habla a veces de un modo de «impasibilidad» (ἀμάθεια) refiriéndose a esta participación, como lo pudiese hacer Plotino. Para Gregorio, la pureza está en Cristo como en fuente y en el que participa de esa fuente está la pureza en forma derivada¹⁷. Cristo aparece en este pasaje como el modelo de la ἀμάθεια, como fuente de la pureza e impassibilidad respecto a toda perturbación. Es también característica que Plotino asigna al νοῦς divino y a la ψυχή unida a él, en cuanto ésta es el ideal de nuestra propia «psique» o «alma individual» y refleja en sí misma la perfección infinita del νοῦς¹⁸. Para ambos escritores, la ἀπάθεια en

¹⁶ E VI, 7, 31, 7-8.

¹⁷ *De perfecta christiani forma*, PG XLVI, 284 D.

¹⁸ E IV, 4, 43. Aquí aparece la impassibilidad del ser al que no le falta nada y que por lo tanto tampoco «siente» propiamente placer, tal como nosotros lo consideramos. No es, pues incapacidad, sino superación de una situación de dependencia. La impassibilidad en Plotino va unida a la participación divina, la simplicidad, y al grado en que nos hagamos semejantes a la divinidad (E I, 4, 8; III, 6, 1-5; IV, 2, 25).

el hombre no consiste en imitar la «virtud» o perfección divina sino en llegar a una semejanza no fundamentada en una actitud ética; supone *participar* realmente, de una forma inefable, de la vida divina¹⁹.

No es fácil desglosar todas las implicaciones de la teoría de la participación «mística». Se dice del alma en un momento dado de la contemplación que ya no es alma, ni siquiera νοῦς, porque debe hacerse semejante (ὁμοιοῦσθαι) al Bien²⁰, con lo que se intenta afirmar un estado de transformación por el cual ya no se perciben estados psicológicos ni pensamientos, y se apunta a la inmovilidad o «quietud» mística. También aquí se puede entender una transformación del alma, como opina Bréhier, que no se limita a un conocimiento elevado²¹. No es fácil determinar el uso exacto de «apáttheia»; se dice en las *Enéadas* que cuando el hombre participa de lo divino entra en un estado de impasibilidad peculiar, resultado de la purificación²². En todo caso, no se trata estrictamente de la ἀπάθεια estoica; aquí el significado se hace más ambiguo aunque podría también referirse a una característica psicológica, o un resultado manifestado en la conciencia, de este estado de «divinización»; lo cierto es que se opera en presencia y en contacto con lo divino que se sigue a la purificación e iluminación. Plotino utiliza repetidamente la imagen de la luz, tan frecuente en los escritores platónicos. En un momento dado, va más allá del hecho de que Dios *ilumine* al alma; Dios se comunica, engendra en su propia luz al espíritu y ello constituye una acción transformadora. Es la nueva conciencia del contemplante. Llega un momento en que esta conciencia ve con la luz que viene de él, que es él mismo²³. Esta imagen obedece a que Plotino atribuye una indefinible conciencia al estado de unión con Dios, como hicieron otros místicos cristianos. Cuando el ser que participa de lo divino se mira a sí mismo, ve lo divino²⁴. Volviéndose hacia dentro, en una toma de conciencia mística, se encuentra a sí mismo participando de la naturaleza divina. La ἀπάθεια plotiniana es tanto un estado o modo nuevo de ser como un modo de conciencia, resultantes ambos de la divinización.

Gregorio presenta un esquema semejante. La ἀπάθεια queda identificada con el estado de gracia²⁵. El hombre *participa* de lo divino. Tam-

¹⁹ *De perfecta christiani forma*, 284 D; *In Cant.* GNO VI, (ed. de W. JAEGER), 90, 10-16; E I, 4, 8; III, 6, 1-5; IV, 2, 25; IV, 4, 43.

²⁰ E VI, 7, 35, 44.

²¹ ÉMIL BRÉHIER, *Plotin. Ennéades*, VI, 2, Paris 1954, p. 110, nota 1.

²² E I, 2, 5, 5-7.

²³ E VI, 7, 36, 21-27

²⁴ E I, 6, 9, 30-33.

²⁵ Cf. *In Cant.* GNO VI, 90, 10-16.

bién afirma que el hombre espiritual toma conciencia de su estado de unión. Ve en sí mismo «como en un espejo, los rayos del sol divino». La misma imagen de la luz. Estos rayos hacen visible lo invisible (que es Dios)²⁶, comprensible lo incomprensible, accesible lo inaccesible²⁷. E igual que Plotino, afirma que, viéndose el hombre a sí mismo, ve a Aquel que desea²⁸. Es el mismo esquema de la ascesis purificativa de Plotino. El alma que vuelve a sí misma se encuentra participando de la naturaleza divina. Esta otra imagen de la vuelta a sí mismo o «interiorización» y la «huida» son el comienzo y final de un proceso transformante. La interiorización es el modo de la purificación²⁹; la «huida» es aquí la imagen de una realidad mística: una necesidad de secundar la acción divina que ha operado en el alma la separación y superación de las formas: φυγή μόνου πρὸς μόνον³⁰, expresión que en este momento trasciende su primera lectura metafísica. En Gregorio encontramos también una expresión análoga que describe la situación espiritual de Moisés en su oración: μόνος μόνω³¹, aunque lejos, probablemente, del contenido metafísico del concepto plotiniano de «Uno» y, consiguientemente, de la inherente problemática de la superación de las formas.

3. IMÁGENES PLATÓNICAS Y BÍBLICAS

Diría que Gregorio de Nisa hace de las imágenes plotinianas y platónicas un uso *convergente* con la pauta que le van proporcionando los contenidos bíblicos y sus peculiares imágenes. Este continuo cotejo al que nos fuerza su lectura nos ofrece la posibilidad de comprobar a cada paso su capacidad de asimilación de la doctrina mística plotiniana y del misticismo platónico en general. Se puede aludir aquí, como ya lo hicimos en otra ocasión³², a algunas imágenes tan características como

²⁶ Realmente se refiere a τὸν θεὸν λόγον (*In Cant.* 90, 15). Es una de la veces en que encontramos la platonización de Cristo en cuanto que, olvidándose momentáneamente de su naturaleza humana, se le hace ἀόρατον, y no a causa de nuestros pecados, sino por la limitación de nuestra naturaleza: ἰδεῖν φύσιν οὐκ ἔχει (*ibid.* 90, 11).

²⁷ *In Cant.* 90, 10-16.

²⁸ *De Beatitudinibus*, PG XLIV, 1272 B (cf. E V, 3, 17, 28-30).

²⁹ Cf. E. BORREGO, *Cuestiones plotinianas*, 93ss.

³⁰ E VI, 9, 11, 50-51.

³¹ *In Psalm.* GNO V, 44, 1-2.

³² E. BORREGO, *Aspectos plotinianos del conocimiento en la exegesis bíblica de Gregorio de Nisa*: EE 260 (1992) 7-8.

la del lodazal o el moho de la estatua, para significar la «suciedad» del alma³³, la cual hay que embellecer hasta descubrir en ella la imagen divina³⁴, el clavo que impide al alma elevarse a Dios³⁵, etc. Naturalmente, la aportación de la literatura bíblica enriquece los textos de Gregorio de Nisa con imágenes desconocidas en las *Enéadas*. Pero respecto de las imágenes comunes, puede decirse que generalmente Gregorio y Plotino les dan los mismos usos con variaciones secundarias que matizan sus relatos. Así, Plotino quiere volver al primitivo estado del alma, (primitivo estado de la estatua) para descubrir su belleza verdadera, imagen divina. Gregorio pule el hierro enmohecido, como Plotino la estatua, y ve en él de nuevo «el reflejo del divino sol» (imagen también platónica), de manera que, embellecida el alma, se haga semejante a la belleza divina³⁶.

Estas imágenes se refieren a un retorno a la naturaleza *auténtica*. Para Gregorio, como para Plotino, el estado actual de la naturaleza humana es falso. Conviene recordar la doctrina del Niseno sobre la «apocatástasis» para establecer la relación naturaleza-gracia³⁷. El pecado desfigura la verdadera belleza del alma. Gregorio emplea la imagen de las «pieles muertas» aludiendo a las túnicas que el Señor entregó a Adán y Eva después del pecado³⁸. Habría que decir que la consecuencia del pecado, representada aquí por el hecho de tenerse que *vestir* de «las pieles muertas», es algo «añadido» a la naturaleza. Gregorio pone un énfasis especial en esta imagen. Antes del pecado el hombre estaba desnudo; pero estas pieles representan la circunstancia existencial del hombre caído, entre ellas la mortalidad, la reproducción sexual, etc.³⁹. El estado natural es entonces la «creación primera», el estado paradisiaco que equipara al de la salvación, en cuanto que ésta es una *restauración* (apocatástasis) de aquel estado primero: ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις 40. Es el sentido de la resurrección como transformación de la naturaleza.

³³ Cf. *De vita Moysi* (VM) GNO VII, 1, 53, 1ss; *Fedón* 111 d-e; *Fedro* 246 a-d; E I, 6, 9; 8, 4; IV, 7, 4; IV, 7, 10, 46-47.

³⁴ E I, 6, 9, 9-16: la significación de este pasaje no se detiene en el tema moral sino que se extiende a aspectos místicos, como la iluminación, pero tiene también lecturas paralelas a las de los pasajes del Niseno; cf. *Fedro* 252 d. Una descripción menos metafórica de la suciedad del alma se encuentra en E I, 5, 22ss.

³⁵ Cf. *Fedón*, 83 d; ὁ τῆς ψυχῆς ἦλος; VM 122, 17-18.

³⁶ *De Beattitudinibus*, PG XLIV, 1272 B.

³⁷ Cf. E. BORREGO, *El pecado de origen en Gregorio de Nisa*, 46ss.

³⁸ *De Virginitate*, GNO VIII, 1, 302, 9-10.

³⁹ VM 39, 24-26. Cf. *El pecado de origen en S. Gregorio de Nisa*, l. c.

⁴⁰ *In Ecclesiasten*, GNO V, 296, 15-18.

El principio plotiniano que establece que el mundo real es el mundo «nouísico» viene a encontrar su equivalencia en la concepción de Gregorio respecto a la gracia. El mundo real es el de la «restauración». En realidad, se refiere tanto a la gracia de la restauración, como a la situación «primera» que ha de ser *restablecida*. Pero únicamente con posterioridad a esta situación primera, y por su pérdida, se da la gracia de la restauración, y además, por referencia a la primera. Volver al estado primero es volver a ser imagen de Dios⁴¹. El esquema es netamente platónico sin que suponga una dificultad mayor la yuxtaposición de una doctrina cristiana de la gracia. Esta, en realidad, va a destacar primordialmente la iniciativa de Dios, su benevolencia y misericordia y la forma en que se muestra en el tiempo de la Historia su amor al hombre y la realización de la recuperación de éste por la muerte y resurrección de Cristo. La gracia de la restauración es, sin embargo, un elemento extraño al platonismo en cuanto que no se refiere sólo al resultado de la purificación transformante, sino a la nueva y especial comunión en el «reino» anticipado, lo cual supone ya un contexto religioso de nuevos contenidos significativos y la intromisión, importante también, de lo temporal e histórico. La dialéctica histórica de los misterios cristianos de la encarnación y redención marca una gran diferencia con la concepción platónica porque para esta filosofía lo real trasciende el mundo fenoménico. Lo sensible, y consiguientemente lo histórico, es un vestigio más o menos leve de lo real, que es lo inteligible, atemporal y divino⁴². Pero en Gregorio, como en los neoplatónicos cristianos en general, según se ha visto repetidamente, se da una tendencia a la yuxtaposición del esquema temporal de la historia de la salvación y del atemporal esquema platónico. Ello da lugar a ambivalencias de lenguaje y a ciertas confusiones y desdibujamientos de las doctrinas platónicas asimiladas por el cristianismo, aunque particularmente en Gregorio conviven ambos esquemas. Para él sigue siendo vigente que el hombre que se aparta del mundo sensible y se vuelve hacia sí mismo accede al conocimiento de «lo inteligible», que es el mundo de «lo que es verdaderamente»⁴³. Es el mundo de lo divino. El Noûs y el Logos son de naturaleza divina pero el hombre participa de ella. «En ti mismo tú ves el logos y el pensamiento, imitación del que es Noûs y Logos»⁴⁴. En el hombre, lo real es

⁴¹ *De Virg.* 302, 5-9.

⁴² Siempre en el sentido platónico del término «divino».

⁴³ VM 39, 1-40, 4. Cf. E V, 3, 9, 1-2; V, 3, 8, 45-50.

⁴⁴ *De Hom. op.* 137 B-C.

su semejanza y comunión con lo divino. Siempre subyace en Gregorio una concepción platónica, en la que lo verdaderamente real es lo inteligible, paralelamente con otra, inmersa esencialmente en la Historia, aportada por la tradición bíblica. Pero incluso en este caso lo «real» incluye lo que más tarde se reservaría a lo «sobrenatural». Es decir, se afirma el destino divino del hombre como respuesta a la investigación de la verdad, y ésta le conducirá sin dudas críticas al conocimiento de la verdad (τῆς ἀληθείας γνῶσις), que coincide con el «conocimiento verdadero» de Plotino. Hay, pues, en Gregorio, una incipiente fenomenología del espíritu o una metafísica religiosa en alternancia con su vocación de comentarista bíblico. Pero el Capadocio, consciente o inconscientemente, se desenvuelve de forma que esta yuxtaposición de esquemas ocupa espacios muy puntuales en su exposición. Si se prescinde de un cierto rigor o si, en lugar de un análisis como el presente, se hace de su obra una lectura convencional, se desvanecen por su misma imprecisión las posibles contradicciones, pero también desaparecen los rincones más entrañables de su pensamiento.

4. «SOBRENATURAL» Y «NATURALEZA PRIMERA»

La naturaleza paradisiaca, a la que se vuelve a través del proceso de purificación, es la «naturaleza primera». Se debe precisar que la simplicidad de esta naturaleza primera no consistía para Gregorio, al menos formalmente, en una verdadera existencia precarnada sino en que —constituyendo ésta un complejo corporal— estaba cimentada en el bien sin mezcla de mal. En este sentido habla de «vida simple», μονοειδὲς⁴⁵. La resonancia plotiniana es evidente pero hay en el Niseno, como en otras ocasiones, una traducción del lenguaje metafísico de Plotino al lenguaje moral. Como en las *Enéadas*, la unidad y simplicidad se la da el único objeto de su contemplación y de sus deseos⁴⁶, así como su estado primitivo de imagen divina⁴⁷. Ello sintetiza la divinización original del hombre. Gregorio parece interpretar la expresión bíblica «imagen de Dios» con un carácter ontológico, lo cual sería más adecuado en un marco platónico. Esto sucede algunas veces, en pasajes como el ya cita-

⁴⁵ *De anima et resurrectione*, PG XLVI, 81 B.

⁴⁶ Unidad y simplicidad del alma en Plotino, unidad y simplicidad de la vida del alma en Gregorio (cf. *De Virg.* 302, 12).

⁴⁷ *Ibid.* 6.

do del *De Hominis opificio*, en el que se determina la razón de la semejanza divina, la cual está en que el hombre es también «noûs» y «logos»⁴⁸. Pero frecuentemente se basa en elementos morales y en la gracia para establecer esta semejanza⁴⁹. No se puede decir que exista una delimitación clara entre el sentido ontológico fundamental o *básico* y el «modo» nuevo de ser de «sobrenatural». Primeramente, esta «dignidad» que tiene el hombre de haber sido creado a semejanza divina no consiste en prerrogativas sensibles que ni Dios mismo tiene, sino en la inmortalidad, la justicia, «y todas aquellas cualidades que convienen a la majestad regia»⁵⁰. Tiene una dignidad efectivamente real, pues domina a toda la naturaleza⁵¹. Pero en este pasaje se aparta, de nuevo, del orden preferentemente metafísico de la ὁμοίωσις plotiniana y se aproxima a una interpretación moralista, sin negar por ello que Plotino también enfoca la ὁμοίωσις frecuentemente bajo este punto de vista⁵². Afirma también que la dignidad del hombre no consiste en atributos exteriores, sino en la virtud y en la santidad⁵³. Estas virtudes, según Gregorio, sí son conferidas al hombre a imagen del Creador. En todo caso, esta semejanza es una realidad, puesto que se verifica en forma de plenitud y gozo. El más auténtico concepto de gracia que se encuentra en los Padres se da en el entorno de la gratuidad que se presupone en todo don motivado por amor. Igualmente es un don la visión de Dios que tiene el hombre en el paraíso; por ello la «deificación», según aquello de S. Juan «seremos semejantes a él porque le veremos tal como es»⁵⁴, es también efecto del amor divino; pero no por ello surge la necesidad racionalista de un concepto de lo «debido» a la naturaleza. Este «amor al hombre», φιλανθρωπία, es el fundamento de la ἀποκατάστασις⁵⁵. Su *Gran Catecismo* es probablemente el documento patrístico más destacado en esta materia.

Por ello, la ἀπάθεια en el hombre, y la liberación del mal⁵⁶, son un don que se debe a la misma ἀπάθεια divina, la cual es comunicable⁵⁷. Al-

⁴⁸ *De hom. op.* 137 B-C.

⁴⁹ Cf. *In Cant.* 405, 4-6.

⁵⁰ *De hom. op.* 136 D.

⁵¹ *Ibid.* C.

⁵² E IV, 7, 10, 5.

⁵³ *De hom. op.* 137 A.

⁵⁴ I, Jn. 3, 2.

⁵⁵ Cf. *Oratio catechetica magna*, PG XLV, 48 A.

⁵⁶ *De hom. op.*, 137 B.

⁵⁷ Dios comunica su libertad. Cf. *De Hom. op.*, 136 C. Daniélou destaca esta tesis: «La ressemblance de l'homme avec Dieu consiste essentiellement pour Grégoire dans la liberté. C'est là une différence notable avec saint Augustin pour qui elle consiste avant tout dans l'intelligence» (*Grégoire de Nysse. La création de l'homme*, Sources Chrétiennes 6, Paris-Lyon 1943, p. 94 n. 1).

gunos autores entienden la ἀπάθεια como una especie de «libertad espiritual»⁵⁸. Pero tanto las cualidades morales como las que suponen un modo básico de ser, una característica ontológica, (como la ἀπάθεια misma, si se entiende según los pasajes anteriormente analizados en los tratados sobre la virginidad y sobre la creación del hombre), se deben entender como naturaleza, en el sentido de que, una vez creado el hombre, estas cualidades le eran *proprias*⁵⁹. Esta idea no va contra la «gratuidad», tema por otra parte desarrollado ampliamente bajo consideraciones sobre la bondad de Dios con el hombre, etc. Pero refleja la ausencia del concepto que más tarde se llamó «sobrenatural», concepto que presupone una naturaleza humana ajena a su destino incluso antes de la caída y que por consiguiente consiste en una «elevación» al estado de gracia por una especial voluntad salvífica de Dios *que modifica la naturaleza original*. Pero cuando Gregorio habla de esta voluntad salvífica y de esta gracia, se refiere a una «restitución», como se ha visto, de esta primera naturaleza o modo de ser. Sin embargo, aunque Gregorio está más cerca, en este concepto de naturaleza, del esquema plotiniano que de la teología desarrollada con posterioridad al predominio platonizante, mantiene, no obstante, notables diferencias con la doctrina de la impecabilidad del alma de E I, 1, sobre todo, en la teoría de la formación del hombre. Mientras que Plotino permanece en una dialéctica del ser, Gregorio contempla fundamentalmente la voluntad y los designios concretos de Dios sobre el hombre. Es uno de los aspectos en los que la tradición bíblica se sobrepone claramente en su pensamiento a la concepción metafísica, demasiado abstracta para ser integrada en una «historia» de la salvación.

5. EL PARENTESCO DIVINO DEL ALMA

Hemos de insistir en trazar un nuevo círculo en torno a la «naturaleza primera», incluso corriendo el riesgo de algunas reiteraciones. Ya

⁵⁸ De esta ἀπάθεια dice Daniélou: «C'est la prérogative perdue par Adam après le péché et que le Christ restitue avec l'amitié divine» (cf. *Grégoire de Nysse. La création de l'homme*, p. 97, n. 1).

⁵⁹ Lo cual queda expresado en la afirmación de que esta naturaleza, con las características de inmortalidad, liberación de las necesidades biológicas, y ἀπάθεια en general, la posee el hombre «desde el principio», pues «ha sido creada para dominar el mundo» (*De hom. op.*, 136 C).

conocemos la afirmación de Gregorio: «Cristo lleva a la naturaleza humana al gozo primero del paraíso de donde cayó por el pecado»⁶⁰. Tenemos que preguntarnos si esta frase encierra un sentido histórico relativo al tiempo anterior al pecado, en cuyo caso Gregorio afirmaría que, de hecho, Adán y Eva gozaron de esa «naturaleza primera» divinizada, o si expresa sólo la realidad de un destino que no llegó a consumarse antes de la caída.

Daniélou intentó encontrar un sentido totalmente diverso al principio del «retorno del alma a su naturaleza primera», según que lo enunciara Plotino o Gregorio. En Plotino, decía, se trata de la naturaleza espiritual del alma; en Gregorio, en cambio, del estado primitivo del hombre, que es la vida sobrenatural⁶¹. Según él, en Gregorio, nos encontramos en presencia de una interpretación completamente nueva, que es la mística cristiana construida con elementos platónicos, de la misma manera que la teoría dogmática se construirá con elementos aristotélicos⁶². Pero es justamente con una mentalidad aristotélica con la que Daniélou enjuiciaba, hace más de cincuenta años, esta cuestión. De esta mentalidad aristotélica venía sin duda su temor a admitir que el Niseno veía en el hombre una naturaleza de alguna manera divina, es decir, según la terminología platónica, «situada» en un nivel de comunión con lo divino; actualmente esto supondría dar carácter de naturaleza a lo que se entiende como destino sobrenatural, «añadido» a una naturaleza de por sí ajena a ese nivel. Esta interpretación de Daniélou la expongo aquí como un caso paradigmático entre otras interpretaciones que se han dado del tema. Recientemente, Bord ha incidido también en una perspectiva aristotélico-tomista al interpretar la teoría plotiniana de la impecabilidad del alma o al emplear una alternancia moral-ontológica en la interpretación de la caída original⁶³. A parte de esto, pienso que algunas formas de enfocar el estudio de la naturaleza y «sobrenaturaleza» en Gregorio de Nisa podrían incluir interpretaciones de enunciados plotinianos basadas, con mayor o menor conciencia de ello, en dos presupuestos generales algo inadecuados: El primero es creer que Plotino se basa en la naturaleza divina del alma para deducir de ello que el mal es extraño a ella. No sé si hoy habrá más acuerdo respecto a este tema. Por mi parte, pienso que cuando Plotino afirma que el alma

⁶⁰ *De oratione Dominica*, PG XLIV, 1125 C; 1184 C.

⁶¹ *Platonisme et théologie*, p. 230.

⁶² O.c., p. 229.

⁶³ ANDRÉ BORD, *Plotin et Jean de la Croix*, Beauchesne 1996, 82; 85; 101ss.

es impecable por sí misma, la está considerando separadamente del compuesto, y entonces, sí, es impecable⁶⁴; pero la razón es su «impasibilidad»⁶⁵; por esta impassibilidad no puede ser arrastrada por las pasiones, ya que son ajenas a su naturaleza. Pero la «impecabilidad» no le viene de que sea divina en un sentido ontológico; aquí, «ser divina» es más una situación consecuente a la ausencia de pecado; «divina», tratándose del alma del hombre, es una forma de expresar su unión con Dios⁶⁶, y porque es atraída por Dios⁶⁷, se parece a Dios y por ello «divina» significa «semejante»⁶⁸, «que participa de Dios», «que procede de Dios»⁶⁹. El alma es divina si lleva una vida buena y sabia⁷⁰. Con frecuencia lleva el parentesco divino del alma una connotación mística más que metafísica: es vecina de Dios⁷¹; es una especie de λόγος de Dios, como la palabra lo es de nuestra mente⁷²; aunque no se excluyen tampoco consideraciones metafísicas⁷³.

En realidad, lo que Plotino afirma es que el mal viene de la situación mundana en la que el alma se encuentra inmersa formando el compuesto, siendo atraída, según su naturaleza, por el Espíritu y, en cuanto está en contacto con la materia, por lo sensible. Lo sensible es la fuente de las pasiones y de la consecuente separación del amor divino. Plotino reconoce en el alma una afinidad especial con lo divino *precisamente* al ver cómo puede recibir en sí la sabiduría y la virtud, que son

⁶⁴ E I, 1, 9, 1-12. Además, se podría aducir otra interpretación como «infalible», «libre de error». Harder traduce en su versión de las *Enéadas* «unfehlbar» (*Plotins Schriften*, Va, 291)

⁶⁵ E I, 4, 8; III, 6, 1-5; IV, 2, 25; IV, 4, 42.

⁶⁶ E VI, 9, 9, véanse principalmente los vv. 53-61; IX, 10; E III, 4, 2, 12-16.

⁶⁷ E IV, 3, 23.

⁶⁸ E V, 1, 2; I, 3; I, 10.

⁶⁹ E II, 1, 4.

⁷⁰ E IV, 7, 10, 5. En este sentido se entiende también el pasaje de E V, 1, 3, 1ss. Parece afirmarse que el alma es divina porque busca a Dios desde su «intelectualización», es decir en la contemplación del espíritu que se ha hecho semejante al Espíritu.

⁷¹ πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα (E V, 1, 3, 5).

⁷² E V, 1, 3, 6-7.

⁷³ Se podría enunciar la tesis con esta especie de axioma: «Nuestra alma es de la misma especie (ὁμοειδής) que la de los dioses» (E V, 1, 2, 44). Para Plotino es la cercanía de Dios y la comunión con él lo que da a los seres su categoría divina. Es imposible que hable en un sentido ontológico, dado el conjunto de su pensamiento; obviamente, decir aquí que es «de la misma especie de los dioses» o que tiene «forma de dios» es como decir «semejante»; lo contrario sería aplicar indebidamente un término aristotélico, «tecnificado» por la tradición filosófico-teológica de Occidente.

participaciones de Dios, las cuales son, en definitiva, los fundamentos de la ἀπάθεια, como en el Niseno. El ser que recibe estas cualidades es, en cierto modo, divino porque el hecho mismo de recibirlas implica una participación: «Tiene que ser divino un ser que participa en cosas divinas por su parentesco y consustancialidad con ellas»⁷⁴. No es el momento de detenerme aquí en mostrar los caminos «fenomenológicos» que sigue Plotino para mostrar que el alma puede llegar a la experiencia de descubrir en sí misma su propia inmortalidad y su parentesco divino⁷⁵. Gregorio sostiene, por su parte, que si Dios ha creado al hombre para que sea partícipe de los bienes divinos, «es necesario que lo haya creado apto para la participación de esos bienes»⁷⁶. Se puede afirmar que en Plotino esta participación, y la deificación misma, implican una realidad de alguna forma equivalente a lo que en el lenguaje cristiano-platónico se entiende por «don de Dios», aunque no aluda al sentido de gratuidad.

De aquí, el segundo presupuesto inadecuado, bajo mi punto de vista: para defender en Gregorio la gratuidad de la vida sobrenatural, se interpreta desde una perspectiva de teología cristiana aristotélico-tomista⁷⁷ el concepto platónico de «participación» divina. Se supondría entonces que Gregorio habría tomado la participación como un don extrínseco y sobreañadido a la naturaleza o como una transformación sustancial de ésta. Dios habría destinado un día al hombre, uno de los animales existentes, a un nivel superior que sería luego perdido a causa del pecado. No sería fácil determinar la frontera de ese *nivel superior* que podría referirse igualmente al proceso de hominización y al acceso

⁷⁴ E IV, 7, 10, 1ss. En todo este pasaje destinado a mostrar la inmortalidad del alma Plotino habla con claridad de una peculiar «consustancialidad» de ésta con lo divino, basada en la purificación. Pero, de la misma forma que decíamos respecto del texto de la nota anterior, no usa los términos «técnicos» de la ontología. Ello se entiende fácilmente si se sigue la lectura hasta 10, 19 donde se utiliza igualmente el término «ἐκκοινωνία» respecto al alma que posee la virtud; porque «la virtud verdadera, dice, siendo divina, no puede estar sino en un ser divino». *Es esta virtud la que le comunica al alma su parentesco y comunidad de esencia con lo divino*. Todo el argumento tiene su confirmación en los versículos siguientes hasta 10, 53.

⁷⁵ Plotino estaba convencido de que si los hombres practicasen la virtud creerían en la inmortalidad del alma; así lo afirma en E IV, 7, 10, 22-24. Esta es una de las ocasiones en las que echa mano de la imagen de la estatua de oro cubierta de mohos por el tiempo.

⁷⁶ *Oratio catechetica magna*, 21, C.

⁷⁷ Epíteto que sólo pretende diferenciar esta teología de la platónica de los Padres.

a un estado sobrenatural de justificación. Nada más lejano al Niseno. Evidentemente hay motivos para tales ambigüedades: en su incansable uso de la historia bíblica, Gregorio ve en la ruptura de las tablas de la ley, de Éxodo 32, y su sustitución por otras nuevas, la transformación de la *naturaleza* primera, frágil y propensa al pecado, por la nueva naturaleza nacida de la gracia y superior a la primera. Gregorio hace ver que las tablas nuevas no son las antiguas, que habrían sido reconstruidas, sino otras distintas; lo único idéntico es la inscripción que hay en ambas⁷⁸.

Digo que plantear este problema es inadecuado porque se partiría de una concepción de la naturaleza muy posterior a Gregorio, cuando el aristotelismo entró con pie firme en la teología cristiana, con sus adaptaciones fisicistas de conceptos axiológicos. Gregorio no tenía esta concepción. Este concepto de naturaleza está elaborado como una entelequia que contempla lo que pudo ser el hombre si no hubiese sido llamado a la comunión con Dios. Está formado al margen de la realidad espiritual de la creación concreta y representa una abstracción nada platónica, una «distinción de razón» que no se ha dado nunca de hecho para una mente como la de Gregorio de Nisa, para quien el hombre ha sido creado ya con un destino a lo divino y ha sido dotado, en consecuencia, para poder llevarlo a cabo. Esta dotación es concebida como gracia, don, que puede llamarse también divino, que el platónico ha vislumbrado a veces en su teoría del *ἔρως*, y el cristiano conoce mediante la Revelación como vocación divina, llamada, iniciativa de Dios, gracia. Henri de Lubac, refiriéndose a S. Agustín, afirma a este respecto que «tanto para el autor como para sus antecesores, los Padres griegos, la naturaleza creada, hecha a imagen de su creador, no era lo que ha venido a ser mucho después de haberse abierto la era de la filosofía separada. S. Agustín veía el alma humana iluminada y fortificada por la incesante acción de Dios. Bañada su reflexión en una atmósfera sobrenatural, no sentía constantemente la necesidad, que tanto sentimos hoy, de forjar un vocabulario «sobrenaturalista»⁷⁹.

Gregorio emplea a este respecto lo que podríamos llamar un argumento de congruencia. Lo mismo que los animales están dotados para vivir de una forma determinada, y así los que viven en el agua tienen aletas y una forma de respiración adecuada al medio, o las aves tienen alas, etc., «convenía que también el hombre, nacido para gozar los bienes di-

⁷⁸ VM 107, 21ss.

⁷⁹ H. DE LUBAC, *Surnaturel*, p. 79-80.

vinos, tuviese algo en su naturaleza emparentado con aquello de lo que era partícipe. Por ello fue dotado de vida, razón, sabiduría y todos los bienes dignos de Dios (θεοπρεπέσις)⁸⁰. Un argumento más refuerza esta tesis gregoriana: El hombre tiene en su naturaleza cualidades propias y a la vez comunes con la naturaleza divina, como la inmortalidad, para que por una fuerza interior pueda desear la eternidad divina. Esta es su interpretación del Génesis, según dice el mismo Gregorio a continuación de este pasaje. El hombre fue hecho a imagen de Dios y «en esa asimilación a la imagen de Dios se enumera todo aquello que expresa el carácter divino»⁸¹. En su tratado *Sobre la virginidad* afirma la tesis platónica en uno de sus pasajes más ambivalentes: «Yo pienso que la Escritura muestra al hombre que el Bien de Dios (τοῦ θεοῦ ἀγαθόν) no se encuentra separado de nuestra naturaleza... sino que está siempre en cada uno; desconocido, ignorado, cuando los deseos y placeres de la vida lo ahogan, encontrado de nuevo siempre que volvemos nuestro pensamiento hacia él»⁸².

Lo que los Padres griegos no ven en el dualismo naturaleza-gracia es esa ruptura radical entre lo humano y lo divino. El hombre está emparentado con lo divino de tal forma que su destino total y su plenitud no se realizan más que en la comunión con Dios. Sin embargo, están muy lejos del peligro bayano. La naturaleza humana, entendida de un modo próximo al «compuesto» existencial plotiniano, se eleva hasta sobrepasar sus propios límites y exigencias biológicas y psicológicas que, en terminología de Plotino, son exigencias del compuesto y ceden ante la elevación de la vida del alma. Esto es una convicción básica en Plotino porque es una experiencia básica de la mística universal. Gregorio de Nisa, por su parte, no tiene dificultad en afirmar que gracias a los bienes espirituales que Dios comunica al hombre, éste sobrepasa su naturaleza, tal y como la posee en la actualidad después del pecado. La razón es que esta situación de pecado supone una pérdida de los bienes primeros⁸³. Y tanto para Gregorio como para Plotino, la purificación es un «retorno» y una «restitución» de lo perdido; y en este proceso de «volver a» es donde se da la iniciativa divina. Al elevarse el alma por la gracia de Cristo sobre su propia naturaleza caída, adquirirá de nuevo los bienes perdidos, los cuales le hacían semejante a Dios. Y esta realidad

⁸⁰ *Oratio catechetica*, 21 D.

⁸¹ *Ibid.*, 24 A.

⁸² *De Virg.* 301, 19-25.

⁸³ *Oratio catechetica magna*, 24 C-D. Sobre los efectos de la pérdida de la situación primera; véase 29 B-D.

es la que se podría llamar verdaderamente «sobrenatural» en el ámbito conceptual de los Padres: la *recuperación*, que tiene su correlato bíblico en el concepto de «salvación». El dualismo *naturaleza-gracia* viene a interpretarse como *naturaleza caída-naturaleza santificada*. El segundo elemento de este binomio no entra en ningún concepto filosófico de «naturaleza humana»; ha sido transmitido como hecho sucedido en la experiencia religiosa de un pueblo, sólo cognoscible por un acceso particular a esa «buena noticia». Se presenta como una realidad denominada «redención», de la que Plotino no tiene noticia adecuada. El Niseño la describe en términos platónicos como regreso a la «naturaleza primera».

6. CONOCIMIENTO NATURAL O GRACIA. AMBIGÜEDADES

En las descripciones de la teología platónico-cristiana la gracia tiene un aspecto que corresponde, hasta cierto punto, a algunos de los contenidos de la *κάθαρσις* plotiniana⁸⁴. No es posible ver en sí mismo la imagen de Dios si en el alma no se encuentra esta pureza. A este tenor comenta Gregorio las palabras de Cristo: «Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios»⁸⁵. La pureza, como resultado de la purificación, lleva consigo ser imagen de Dios, lo cual se podría decir sin duda de la *ἀπάθεια*⁸⁶, o de la virtud en general⁸⁷. Así mismo, para Plotino, la virtud, en cuanto resultado de la conversión, es como «una impresión producida en el ojo por el objeto»⁸⁸, es una contemplación y una visión para la que el alma *debe recibir una luz esclarecedora*. Parece, pues, que el proceso mismo de purificación y elevación proviene del Bien. La paradoja se hace más sorprendente porque, siendo el concepto de gracia totalmente nuevo, original del cristianismo, es explicado

⁸⁴ La purificación es un paso necesariamente anterior a la unión con el Bien. Se dice que el alma es pura cuando posee el bien. Y poseer el bien supone haberse convertido a él y haberse unido al Bien (cf. E I, 2, 4).

⁸⁵ Mt 5, 8. Como en Plotino, pero inspirado fundamentalmente en el evangelio, Gregorio requiere la purificación para poder conocer la verdad de Dios; cf. VM 39, 6ss.

⁸⁶ *De Beatitudinibus*, 1272 A.

⁸⁷ *In Cant.* 90, 11-16. La *ἀπάθεια* es gracia que proviene del Logos divino simbolizado en los rayos del sol.

⁸⁸ E I, 2, 4, 18-20. Ambos autores utilizan la comparación de la visión respecto al objeto visto.

por los Padres en un contexto platónico y así la gracia resulta ser participación de la ἀπάθεια, la pureza y santidad divinas⁸⁹. Por supuesto que esta iniciativa de Dios en el proceso de «salvación» ocupa en la espiritualidad y en la teología cristianas un lugar mucho más destacado. Pero, por otra parte, es también muy significativo poder vincular la raíz misma del proceso de elevación del alma a una acción divina, lo que permite aventurarse en la reflexión sobre el componente religioso de la experiencia interior de Plotino.

Se dice de Plotino que pone en el hombre exclusivamente la posibilidad de conseguir la «intelectualización» que entre los cristianos podría decirse transformación por la gracia, «sobrenaturalización». Gregorio, por su parte, dice que el nacimiento espiritual es el resultado de una libre elección y de esta forma somos, en cierto sentido, «nuestros propios padres» que nos creamos a nosotros mismos tales como queremos ser, moldeándonos por la voluntad según el modelo que hemos escogido⁹⁰. No hay que darle tampoco excesiva importancia al aparente sentido pelagiano de este pasaje. Para Gregorio los sacramentos suponen la iniciación, no sólo a la purificación y vida de gracia, sino incluso a la noticia de la Revelación⁹¹. Es el «Logos» el que, al unirse a la humanidad, la ha divinizado, haciendo así posible esta elección inicial de la libertad. Pero hay en algunos pasajes del Niseno una ambigüedad u oscurecimiento de fronteras entre lo natural y lo sobrenatural. Ya señalé hace algún tiempo la dificultad de discernir entre el conocimiento intelectual teológico y el conocimiento de fe, o de encontrar la conexión entre conocimiento intelectual y purificación⁹². Existe a este respecto un aserto en la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa, al que entonces hacíamos alusión, que puede ser representativo de esta dificultad para separar o conectar natural-sobrenatural. Se refiere a la purificación del alma como condición del conocimiento. Señala que tras la purificación, representada aquí en la exégesis que hace de Éxodo 3, 5 —mandato de Dios a Moisés de quitarse las sandalias ante su presencia—, «el conocimiento

⁸⁹ Cf. *Teeteto*, 176 b. «Se asemeja uno a Dios llegando a ser justo y santo en la claridad del espíritu.»

⁹⁰ VM 34, 10-12.

⁹¹ VM 71, 20. El bastón de Moisés es «el bastón de la fe y de la nube luminosa». Este bastón convierte al agua (del Bautismo) en «principio vivificante». Véanse las vigorosas comparaciones y figuras de *In Cant.* 48, 1ss. al comentar el texto del *Cantar de los Cantares*, 1, 5, «Nigra sum sed formosa».

⁹² Cf. *Aspectos plotinianos del conocimiento en la exégesis bíblica de Gregorio de Nisa*, a. c., 12-13.

de la verdad se manifestará por sí mismo»⁹³. Podría tratarse del conocimiento de fe, al que responde su exégesis de Mt 5-8. Pero se siguen una serie de alternancias fe-razón, naturaleza-santificación. En efecto, Gregorio argumenta el aserto anterior con una tesis tradicional de la filosofía griega: el conocimiento de lo que es (conocimiento verdadero) resulta de la purificación de la opinión (δόξα, conocimiento sensible) cuyo objeto es sólo apariencia de ser, *lo que no es* (τὸ μὴ ὄν)⁹⁴; y la purificación del alma se convierte así en purificación del error. Pero sigue argumentando con estas tesis, entre otras: la verdad es el conocimiento cierto del ser; Dios es la verdad; es *el que es* verdaderamente y posee la existencia por naturaleza. Más aún: conocer la verdad es participar del ser. Termina el razonamiento identificando la purificación con el despojarse de la envoltura terrestre y volverse hacia la luz que viene de la zarza. Esta luz es, en definitiva, Cristo⁹⁵. Pero las alternancias de sentido del Niseno no son ajenas en su naturaleza de las que encontramos en el lenguaje plotiniano. Piénsese que también para Plotino la contemplación del Noús es primeramente conocimiento de lo inteligible y que su doctrina del «retorno» a la condición originaria supone, en una primera fase, que el alma tome conciencia de lo que hoy llamaría su «situación existencial». Es el inicial proceso de «intelectualización» por el que el alma deviene νοῦς⁹⁶. En un momento dado, el alma se verá a sí misma semejante a su objeto, que es el Uno. Plotino afirma que el que contempla el objeto divino se va transformando, por efecto mismo de la contemplación, en el objeto contemplado. Esta transformación tiene, evidentemente, un sentido místico; Plotino delimita el sentido de esta transformación en términos de unión y revelación, aludiendo a las alegorías místicas. Es fundamental en su doctrina mística la idea de que el conocimiento a este nivel es una acción divina sobre el alma⁹⁷.

Dejo sin determinar si entre las tesis del Niseno hay alguna implicación formal respecto al tema, tan agustiniano por otra parte, de lo que podríamos definir como «la connaturalidad de lo sobrenatural»⁹⁸.

⁹³ VM 40, 2.

⁹⁴ En este sentido, Ashton L. Townsley señala a los presocráticos, y especialmente el poema de Parménides, como un antecedente de la dialéctica mística del Niseno (cf. de este autor *Parmenides and Gregory of Nyssa: An Antecedent of the «Dialectic» of «Participation in Being»* en: *De Vita Moysis: Salesianum* 36 (1974) 639-646).

⁹⁵ Cf. VM 39, 6-41,7.

⁹⁶ Cf. *Cuestiones plotinianas*, 84-85.

⁹⁷ Cf. E VI, 9, 10, 9ss y 9, 11.

⁹⁸ Con lo que no insinúo confusión respecto a la noción de gracia divina; es una alusión al sentir platónico de los Padres, que aún no habían llegado a las sutiles dis-

El texto citado hace poco (VM 40, 3) y la frase que le sigue, que da razón de por qué el conocimiento de la verdad se manifiesta por sí mismo, indican, desde luego, si se atiende uno sólo a su inmediata significación, un proceso natural y su consecuencia, según el sentir platónico, ya tradicional desde Parménides, el cual considera el conocimiento sensible, la δόξα, como conocimiento de «lo que no es». Pues el conocimiento del ser, dice Gregorio, deviene purificación de la creencia en lo que no es⁹⁹. Y aquí, la expresión «ὑπολήψεις περὶ τὸ μὴ ὄν» tiene toda la carga de la visión platónica del mundo sensible que *no es* verdaderamente sino que tiene sólo la apariencia de existir por sí mismo¹⁰⁰. Pero es cierto también que esta expresión «τὸ μὴ ὄν» abarca en su contexto no sólo el mundo sensible sino también todo aquello que puede ser entendido por la razón¹⁰¹. Pero Moisés *ve* en la teofanía del Sinaí que nada subsiste en sí mismo sino el ser que es causa de todo y esto no parece ya un conocimiento metafísico, propio del discurso de la razón, sino una «visión» o «revelación» divina; lo cual quiere decir que, en algún momento, Gregorio establece un conocimiento superior al conocimiento intelectual, que sería una peculiar contemplación de Dios. Por otra parte, la verdad que podríamos llamar «natural» es también para Gregorio contemplación de Dios¹⁰². Así pues, no se puede afirmar la existencia de una clara frontera entre una y otra forma de conocimiento, que pudiésemos distinguir como natural o sobrenatural. Lo cierto es que ambas formas aparecen como fruto de la purificación.

En consecuencia, si la purificación es entendida en el plano de lo sobrenatural, y si ésta es condición para que se dé la θεωρία τῶν νοητῶν, entonces el conocimiento intelectual sería algo sobrenatural. Al menos tendríamos que decir esto de un cierto conocimiento intelectual. Evidentemente que Gregorio no puede pensar que sea la gracia, como algo añadido a la naturaleza o capacidad del hombre, la que haga conocer a la inteligencia «lo inteligible», es decir, su objeto propio. Entonces, el conocimiento de lo inteligible que, según Plotino, exige igualmente purificación y elevación sobre lo sensible, es un proceso *propio* de la natu-

tuciones ontológicas a las que dio lugar la reintroducción del Aristotelismo en la Edad Media.

⁹⁹ Cf. VM 40, 3. Véase PLATÓN, *Sofista* 260 b. Gregorio utiliza el término «ὑπολήψεις» con el sentido de la δόξα de la tradición filosófica.

¹⁰⁰ Cf. VM 40, 11-12.

¹⁰¹ ὅσα κατὰ διάνοιαν θεωρεῖται (VM 40, 15).

¹⁰² *Ibid.*, 41, 1-2.

raleza del alma, semejante a la divina¹⁰³. El argumento aducido por Gregorio es que el conocimiento sensible es propio de la naturaleza animal con exclusión de la razón¹⁰⁴. Consecuentemente, la θεωρία τῶν νοητῶν es propia de la naturaleza humana, pero es a la vez, según la entiende el Capadocio, un don de Dios, en sí misma y en su destino último «connatural». Tampoco esta concepción está tan lejos de Plotino cuando éste afirma que «el Bien no sólo es la causa de la esencia sino la causa que hace ver la esencia 105. Plotino parece tener una conciencia clara de la acción precedente de Dios (el Bien) o iniciativa. Para él, pensar es «movimiento hacia el Bien» del que se lanza hacia él¹⁰⁶. En realidad, el hecho de pensar se produce, según Plotino, «porque el Bien le hace existir y, una vez surgido el pensamiento, lo mueve hacia sí mismo; y en este movimiento, el pensamiento ve»¹⁰⁷. «El alma es una inteligencia que concibe lo eterno porque pertenece a lo eterno»¹⁰⁸. «Ella lo ve todo en el

¹⁰³ E IV, 7, 10. Me remito a lo dicho en la nota 73. El término «συγγενής» se ha usado con demasiada radicalidad metafísica cuando en realidad es complejo y ambiguo. De ahí que la semejanza que expresa Plotino pueda traducirse como «parentesco» (vocablo también complejo), «de la misma naturaleza» o, más radicalmente, «de la misma esencia», etc. Este tratado está dedicado a la inmortalidad del alma. Pero Plotino no es riguroso en el mantenimiento de esquemas, característica frecuente de los platónicos. Por ello, a propósito de la inmortalidad se tocan múltiples temas relativos al alma. De esta forma, a través de todo este tratado se van especificando las características de la *naturaleza* del alma, tanto de la del animal respecto a la materia como del alma racional respecto a la puramente sensitiva. La máxima expresión de la identificación de las situaciones que más tarde se llamaron natural y sobrenatural la vemos en este texto (7, 10, 1ss) en el que se argumenta a partir de la espiritualidad del alma que ésta es «semejante» a la naturaleza divina. Lo propio de la naturaleza del alma sería, como es sabido, permanecer entre los seres inteligibles y más bien habría que extrañarse (VII, 13) de su permanencia en el cuerpo y envuelta en los problemas de la sensibilidad (*ibid.*, línea 5ss).

¹⁰⁴ VM 84, 4-5.

¹⁰⁵ E VI, 7, 16, 22-24. Esta afirmación se basa en que el espíritu recibe la luz del Uno o Bien, lo cual queda afirmado en la proposición anterior; es además una alusión a *República* VI 5096. Por ello se inicia ésta con «διὰ τοῦτο... λέγεται». Pero también es una razón metafísica por la que se concibe al hombre teleológicamente y cuya razón de ser última es Dios.

¹⁰⁶ καὶ τοῦτ' ἔστι νοεῖν, κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιεμένου ἐκείνου (E V, 6, 5, 8-9). Otros traducen «ἔφεσις» por «deseo», pero teniendo en cuenta que éste es un significado derivado de la idea de «lanzarse hacia», he preferido mantener esta idea originaria en el texto, pues además de tener por sí misma mayor fuerza, es más concorde con otras expresiones afines de Plotino.

¹⁰⁷ E V, 6, 5, 6-9.

¹⁰⁸ E IV, 7, 10, 33-34.

Espíritu pues ella misma ha devenido un mundo espiritual y luminoso, esclarecido por la verdad que viene del Bien, el cual hace brillar la verdad en todos los inteligibles»¹⁰⁹. Este principio es fundamental como punto de apoyo de toda la «dogmática» mística plotiniana: La aspiración al Bien ha engendrado el pensamiento que se identifica con ella. Plotino ha definido con esta idea la raíz misma del pensamiento, de la actividad del espíritu. Es la dialéctica del «más ser» teilhardiano.

Los Padres de la Iglesia siguieron en general esta tesis. Nos dice De Lubac que sabían demasiado bien que la naturaleza estaba en las manos del Creador y que Dios no sería Dios si no se diese libremente. Podían insistir sobre nuestro parentesco divino sin temor de pasar por panteístas y algunos de ellos podían llegar a decir que la visión divina era «nuestro fin natural» sin ser inducidos a tentación de naturalismo¹¹⁰.

¹⁰⁹ E IV, 7, 36-37.

¹¹⁰ O.c., 173.