

## El pecado original en San Gregorio de Nisa

Los que se han ocupado de la historia de la doctrina del pecado original parecen encontrarse un tanto perplejos al querer interpretar el pensamiento de Gregorio de Nisa acerca de este punto. Bossuet en su *Défense de la Tradition des Saints Pères* (IX, 15) declara que «Saint Grégoire de Nysse ne parle point du péché original dans les occasions qui semblaient le demander d'avantage», extrañándose de que en una larga instrucción para el bautismo como es el *Discurso Catequético* «il n'entre pas un mot du péché origine»<sup>1</sup>. Sin embargo, después de haber mostrado que Basilio y Gregorio Nacianceno tenían una apreciación correcta acerca de la naturaleza del pecado original, Bossuet se tranquiliza afirmando que «il n'est pas possible que St. Grégoire de Nysse, dans une matière si essentielle à la religion, se soit séparé de St. Basile son frère, qu'il appelle aussi son maître, et de St. Grégoire de Nazianze, avec lequel il était uni, comme tout le monde sait» (*ibid.* VIII, 33).

Los estudiosos más recientes se encuentran con la misma dificultad. Völker declara simplemente que «los investigadores no han logrado todavía poner en claro si ha de considerarse a Gr. de N. como representante de esta doctrina»<sup>2</sup>. Aun prescindiendo de los historiadores no católicos que, en general, tienden a negar que Greg. de N. admitiera un verdadero pecado original en el sentido

<sup>1</sup> Bossuet no parece haber podido oírse en que el *Discurso Catequético* es más bien una especie de tratado apologético cuyo fin es mostrar la razonabilidad de la fe cristiana. Dada la finalidad de la obra, no sólo no hay que esperar en ella una adecuada exposición acerca del pecado original, sino que tal exposición estaría fuera de lugar. Cf. SŁOMKOWSKI, *L'État primitif de l'homme*, París 1926, p. 116.

<sup>2</sup> *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, p. 82, n. 1.

del dogma católico posterior<sup>3</sup>, nos encontramos entre los mismos católicos con posturas tan distintas como la de Gaudel, muy matizada y más bien reticente, o la de McClear, que cree que no hay diferencia esencial entre la doctrina de Gr. de N. en este punto y la que luego habría de definir el Concilio de Trento<sup>4</sup>.

El problema es complejo, y buena parte de la complejidad proviene de que los Padres griegos en general, y los Capadocios en particular, tienen un talante teológico y unos centros de interés que no coinciden con los de los Padres latinos que configuraron la teología occidental. Uno de los primeros en observarlo fue Pettau al afirmar «Graeci... originalis fere criminis raram nec disertam mentionem scriptis suis attige rant»<sup>5</sup>. Hablando en términos generales, parece que puede decirse que en este punto —como en tantos otros— la tradición occidental es más jurídicista y personalista, mientras que la tradición oriental —sobre todo la más influenciada por la corriente de pensamiento platónico— es más esencialista. La tradición oriental se ha preocupado más de lo que significa el pecado original en sí y para la naturaleza humana en general, mientras que la tradición occidental se ha preocupado de la presencia y efectos del pecado original en cada uno de los individuos, con la consiguiente problemática acerca de la transmisión, imputabilidad, consecuencias personales, etc. De esta diversidad de actitud proviene el que mientras que los orientales tienen el peligro de concebir el pecado original más bien en términos de defecto o falta de toda la naturaleza, sin reparar tanto en las consecuencias concretas para cada uno de los individuos, los occidentales tienden a querer explicar el pecado original en función de categorías que propia y primariamente pertenecen al pecado personal e individual. El problema que preocupa al personalismo de occidente es el hecho de que se impute a un individuo como pecado algo que cae fuera del ámbito de su libertad, lección y responsabilidad personal. En cambio, al esencialismo griego le preocupa más bien cómo puede existir una naturaleza esencialmente pecadora o culpable sin que ello sea imputable como defecto del Dios que la creó. A este respecto no hay que perder jamás

<sup>3</sup> Así, por ejemplo, WILLIAMS, *The ideas of the Fall and Original Sin*, Londres 1929; TERMEZ, *Histoire des Dogmes*, vol. I, *Le Peché Originel*, Paris 1921; GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, Munich 1960.

<sup>4</sup> GAUDEL, art. *Peché Originel*, en DTC XII, 349: «Les Cappadociens ne paraissent pas avoir enseigné que notre âme ni été, au sens strict, souillée par le péché d'Adam». «Les deux Grégoires semblent bien réserver le mot de péché aux fautes actuelles». MCCLEAR, *The Fall of Man and Original Sin in the theology of Greg. of Nyssa*, en Theol. St. 9 (1948) 209-210: «Gregory of Nyssa's explicit teaching on the sin of Adam and the fall of man shows a close agreement with what later taught by the Council of Trent».

<sup>5</sup> *Dogmata Theologica* (ed. Vivés) VII, 4 = *De Incarn.* XIV, 21.

de vista que en occidente la doctrina del pecado original se configura frente a la actitud pelagiana de afirmación de la responsabilidad personal del hombre en sus actos. En cambio, en Oriente la reflexión sobre el pecado original se hace sobre el telón de fondo del dualismo gnóstico o maniqueo, que se preocupa más por la bondad o maldad radical de la naturaleza creada que por la de los individuos particulares en sus actos.

Gr. de N. considera el pecado original dentro de unas categorías típicamente helénicas que han de ser examinadas y valoradas en sí mismas antes de intentar toda reducción de las mismas a las categorías distintas que configuraron el dogma del pecado original en la Iglesia Occidental. El esfuerzo por entender el pecado original en Gr. de N. tal como él pudo entenderlo, procurando prescindir en lo posible de toda otra concepción o formulación acerca del mismo, puede tal vez ofrecer nuevas perspectivas y mostrar aspectos nuevos de un problema teológico particularmente complejo<sup>6</sup>.

#### *El «realismo platónico» de S. Gregorio de Nisa.*

Así se titula un penetrante estudio del P. Severino González, en el que, tras un minucioso examen de los textos, llega a la conclusión de que el Niseno se mueve en una concepción en la cual la naturaleza común o universal tiene una verdadera realidad no sólo lógica, sino ontológica, siendo de alguna manera anterior a los individuos y más real que ellos<sup>7</sup>. El P. González estudió particularmente las implicaciones de esta ontología en las ideas trinitarias de Gr. de N. Aquí, en cambio, nos interesa la influencia que tal ontología haya podido tener en la antropología del Niseno.

Basta examinar someramente los escritos de Gr. de N. para observar cómo en ellos se refiere constantemente a la naturaleza humana en general (*ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἡ ἀνθρωπότης, τὸ ἀνθρώπινον, ὁ ἄνθρωπος*) haciendo de ella la más diversas afirmaciones, como que fue hecha a imagen de Dios, que pecó, que fue expulsada del paraíso, que fue redimida, que será resucitada, etc.

En el libro V *Contra Eunomio*, refiriéndose a la divinidad del Verbo hecho carne, dice: «Afirmamos que el Dios unigénito hizo por sí mismo todas las cosas, siendo una de sus obras la naturaleza humana. Y como ésta se precipitará hacia el mal y quedará en consecuencia sometida a la corrupción de la muerte, él, por sí

<sup>6</sup> RONDIU, *Le Peché Originel*, París 1967, p. 114, apuntó cómo puede hacer fructificar la teología presente acerca del pecado original la doctrina del Niseno.

<sup>7</sup> S. GONZÁLEZ, *El realismo platónico de San Gr. de Nisa*, Greg. 20 (1939) 189-206.

mismo, la atrajo de nuevo hacia la vida inmortal tomando como medio el inhabitar en el hombre, διὰ τοῦ ἀνθρώπου ἢ κατοικήσασεν. Asumió en sí mismo toda la humanidad —ὅλον τὸ ἀνθρώπινον— mezclando su virtud vivificadora con la naturaleza mortal y precedera» MG 45, 700 CD).

- En este texto se dice claramente que es la naturaleza humana
- la que es objeto de la creación de Dios;
  - la que se precipitó hacia el mal;
  - la que por ello sufrió la corrupción de la muerte;
  - la que fue de nuevo atraída a la vida por medio de la inhabitación del Verbo en ella;
  - que la encarnación es la asunción de toda la humanidad por el Verbo, mezclándose así la fuerza vivificadora de Dios con toda la naturaleza.

Sobre todo las últimas afirmaciones de Gr. hacen sospechar que éste concebía la naturaleza como algo más que una mera entidad lógica o conceptual, atribuyéndole una verdadera realidad ontológica y una entidad objetiva, por la que podía como tal «ser asumida» por el Verbo o «mezclarse» con la virtud vivificadora de Dios.

En el mismo tratado *Contra Eunomio*, al argumentar que el Hijo tiene la misma naturaleza que el Padre, Gr. se extiende en consideraciones generales acerca de la naturaleza, que aplica igualmente a la naturaleza humana y a la divina: «¿Qué menos tuvo David que Abrahán en lo que se refiere a la naturaleza, aunque vivió catorce generaciones más tarde? ¿Acaso por esto es distinta su naturaleza humana, o es menos hombre por ser posterior en el tiempo?... Una misma es en los dos la razón de naturaleza, τῆς οὐσίας ὁ λόγος, que no cambia en nada con el paso del tiempo... El tiempo no puede ir dando a cada uno la naturaleza por partes, sino que ésta permanece idéntica en sí misma, conservándose la misma a través de los que han de venir. El tiempo pasa, según es su condición, y su corriente rodea o deja atrás a la naturaleza, la cual permanece firme e inmutable en sus propios límites». (MG 45, 304 BC). Este pasaje podría entenderse en un mero concepto lógico de la naturaleza; pero su aplicación a la naturaleza divina, que no es una naturaleza lógica multiplicable en tres dioses individuales, sino una naturaleza ontológicamente una manifestada en tres personas, nos obliga a pensar que Gr. concibe a la naturaleza humana como una realidad ontológica análoga a la naturaleza divina<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Que el triteísmo no puede en manera alguna atribuirse a Gr. de N. lo ha mostrado ampliamente el mismo P. GONZÁLEZ en su obra *Mia Ousia tréis Hypostaseis*, Rouss 1939.

Más adelante explica Gr. la misma idea de una manera más concreta: «Pedro, Santiago y Juan, en lo que respecta a la naturaleza, son todos lo mismo, pues cada uno de ellos es hombre: es en sus propiedades personales ἐν τοῖς ἰδιώμασι τῆς ὑποστάσεως, en lo que no convienen entre sí» (ibid., 320 B).

Todavía más explícitos en el sentido del realismo ontológico son los textos del tratado *Adversus Graecos*, que declara precisamente la diferencia entre la noción de «naturaleza» y la de «persona», con referencia a la Trinidad: «Llamamos a Pedro, Pablo y Bernabé tres naturalezas particulares, es decir, independientes; pero, hablando con toda propiedad, al hablar de naturaleza particular, es decir, independiente, no nos referimos a otra cosa que al individuo, es decir, la persona... ¿Cómo hemos de juzgar el hecho de que llamamos a Pedro, Pablo y Bernabé tres hombres? Estos son personas, y la palabra que denota la naturaleza común no denota las personas, ni tampoco la que llaman naturaleza particular o individual, que es lo mismo que la persona. ¿Por qué, pues, por el hecho de que tienen una misma naturaleza, hablamos de tres hombres, siendo la naturaleza lo que se designa con la palabra «hombre»?... Hemos de decir que hablamos así de una manera abusiva e impropia, movidos de cierto hábito y forzados por ciertas causas que no tienen lugar cuando nos referimos a la Santa Trinidad, como es el hecho de que la definición de hombre no siempre se ve verificada en unos mismos individuos, sino que muriendo unos les suceden otros en su lugar... La desaparición, la muerte y la generación de los individuos en los que se verifica la definición de hombre nos fuerza a hablar de muchos hombres, o de pocos, de suerte que la mutación y cambio de las personas impone un hábito común contrario a lo que sería propio de la razón de naturaleza, y así, en cierto modo, contamos las naturalezas como personas» (MG 45, 178 D sigs., texto de la edición Jaeger).

«Se habla de «muchos hombres» por un abuso del lenguaje, y no hablando con propiedad. Ahora bien, los que piensan correctamente no prefieren el lenguaje abusivo al lenguaje propio...» (ibid., 180 D).

«No hay que hablar de este y aquel Dios, ni de este y aquel hombre, sino que hay que hablar de esta persona divina o de esta persona humana. Hablamos correctamente cuando decimos que hay muchas personas de un único hombre, y tres personas de un único Dios, πολλὰς ὑποστάσεις τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου, καὶ τρεῖς ὑποστάσεις τοῦ ἑνὸς θεοῦ (ibid., 181 D)

La concepción definitivamente realista de la naturaleza o esencia es aquí manifiesta: se habla de muchas personas humanas que tienen una naturaleza humana realmente una, como se habla de

tres personas divinas que tienen una naturaleza divina realmente única. Gregorio no niega la verdadera realidad individual y personal de los individuos concretos; pero por encima de ésta hay otra realidad, también en un plano verdaderamente real y no meramente lógico, que es la realidad de la naturaleza única, común a todos los individuos. Tan real es esta naturaleza común y única, que le parece a Gr. que sólo por abuso de lenguaje se puede decir que los individuos sean «hombres» distintos: él preferiría que se dijera que son individuos o personas distintas. Gr. no se para a resolver los problemas que plantea entonces la relación entre los distintos individuos reales y concretos y esta única naturaleza común, que parece igualmente real y concreta; preocupado por defender la unidad de naturaleza en la pluralidad de personas, le basta con tomar tal cual del platonismo una concepción que, al menos a primera vista, se presenta como simple y diáfana, acusando al lenguaje ordinario de «abuso» si no se conforma a esta concepción.

Más adelante, en el mismo tratado *Adversus Graecos*, explicará todavía Gr. que los individuos difieren sólo por las propiedades accidentales que advienen a la naturaleza esencial, que es idéntica en todos ellos, como una identidad que hay que considerar no como meramente lógica, sino como ontológica y real. La individuación, tal como la concibe Gr., no parece afectar para nada a la naturaleza esencial: «Pedro y Pablo difieren entre sí por aquello que es constitutivo de la persona y no de la naturaleza, como es la calvicie, la estatura, el ser padre o hijo, y cosas semejantes» (ibid., 184 C). «Los individuos difieren entre sí, no por las propiedades características de la naturaleza, sino por los que llaman accidentales, οὐ τοῖς οὐσίαις χαρακτηρίζουσιν, ἀλλὰ τοῖς λεγομένοις συμβεβηκόσιν» (ibid., 185 A).

Gr., pues, no parece distinguir entre la naturaleza esencial común en el plano lógico, y la naturaleza ya individuada y concreta en cada uno de los individuos. La individuación es algo meramente accidental. Esta manera de ver la justifica Gr. con un principio que enuncia como de paso en el mismo contexto: «Es imposible que una cosa sea a la vez una y múltiple», τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλὰ οὐ δύναται εἶναι (ibid., 180 D, según el texto de la ed. Jaeger). El Niseno está tan persuadido de la unidad ontológica de la naturaleza esencial, que no ve manera de introducir la pluralidad más que una forma extrínseca a la misma naturaleza, por determinaciones accidentales individuantes. Una distinción entre el orden lógico y el ontológico, entre el «modus quo» y el «id quod» de la filosofía posterior es algo totalmente ajeno a su mentalidad.

El pequeño tratado *Ad Abtadium* abunda en los mismos con-



ceptos y expresiones. Ablabio había propuesto la siguiente dificultad, con referencia a la Trinidad: «Pedro, Santiago y Juan, que tienen una única naturaleza humana, se llaman tres hombres. Nada hay absurdo en que si muchos están unidos en la naturaleza, sean contados como muchos según el nombre de la naturaleza» (MG 45, 117 A). Gr. se apresura a contestar que es abusivo «hablar en plural según el nombre mismo de la naturaleza a realidades que no difieren según la naturaleza, hablando, por ejemplo, de «muchos hombres», que es como decir «muchas naturalezas humanas»... Muchos pueden participar de la naturaleza, como por ejemplo, apóstoles, discípulos o mártires, pero uno es el hombre en todos ellos — πολλοὺς μὲν εἶναι τοὺς μετριοχρήστους τῆς φύσεως, ... ἕνα δὲ ἐν πᾶσι τὸν ἄνθρωπον—. Lucas y Esteban son «hombre», pero no por ello si uno es hombre ha de ser ya Lucas o Esteban, sino que la razón de persona es multiplicada por medio de las propiedades que se observan en cada uno, y se considera globalmente en un número. Pero la naturaleza es una, idéntica consigo misma: unidad perfectamente indivisible —ἀδιάσπαστος ἀκριβοῦς μονάς— que no se multiplica por adición, ni se disminuye por sustracción, sino que es indivisa aunque aparezca multiplicada —ἐν ἐν πληθεὶ ἄσπαστος—, sólida, íntegra y no repartida entre los particulares que de ella participan. Y así como se habla de multitud, pueblo, ejército o Iglesia, siendo todas estas cosas una unidad, aunque su noción implique multitud, así según una razón todavía más sutil, la palabra «hombre» expresa propiamente una unidad, aunque aquellos a los que denota la naturaleza sean una multitud» (MG 45, 117 sigs.).

Este realismo craso resulta difícilmente sostenible, y sería fácil mostrar, por ejemplo, cómo la equiparación del término universal con el colectivo contradice lo que el mismo Gr. dice acerca de la indivisibilidad de la esencia o naturaleza: un soldado no verifica en sí la noción de ejército... Sus reflexiones no resultan mucho más felices cuando, más adelante, insiste en la misma idea con otra equiparación: «Hablamos de muchas monedas o muchas piezas, pero no decimos que al multiplicarse las piezas se multiplique la misma naturaleza del oro del que están hechas. Por esto se habla de «mucho oro»..., pero no de «muchos oros»... De la misma manera que se dan muchas piezas de oro, pero un único oro, así son muchos los que se manifiestan individualmente como de naturaleza humana, como Pedro, Santiago o Juan, pero único es el hombre en ellas», εἰς δὲ ἐν τούτοις ὁ ἄνθρωπος (ibid., 132 AB).

En todos los pasajes señalados, Gr. de N. se refiere a la relación entre la naturaleza humana y sus individuos como medio o término de comparación para explicar la relación entre la naturaleza divina y la trinidad de sus personas. En todos ellos se des-

cubre que Gr. se deja llevar por un realismo un tanto simplista, por el que la naturaleza humana tiende a ser considerada como una verdadera unidad no sólo en el plano lógico, sino también en el plano ontológico-existencial. Podría pensarse que tal manera de concebir la naturaleza universal no es más que un recurso o una mera comparación utilizada para explicar mejor las cuestiones trinitarias, pero que no ha de urgirse más allá de lo que con ella se quiere significar. Sin embargo, la insistencia con que tal concepción se presenta una y otra vez en distintas formas nos hace creer que el realismo ontológico del Niseno era algo más que un recurso: y esto queda plenamente confirmado cuando vemos que, aun prescindiendo de su aplicación a la doctrina trinitaria, tal realismo resulta ser la pieza clave de su antropología, tal como se revela en su tratado *De Hominis Opificio*.

#### *La doble creación del hombre.*

En este tratado *De la Creación del hombre* es donde la antropología del Niseno encuentra su expresión más original y profunda. Fiel a la tradición bíblica —y seguramente no sin influencias filonianas—, Gr. de N. empieza afirmando que la clave para la comprensión del ser humano no está, como quería la filosofía de la época, en que sea un «microcosmos» o compendio del mundo de los cuatro elementos —de los que, dice él maliciosamente, están también compuestas los ratones y los mosquitos—, sino en haber sido hecho a imagen de la naturaleza del Creador» (MG 44, 180 A). Apenas hecha esta afirmación, aborda Gr. la dificultad que inmediatamente tenían que presentar las filosofías dualistas del momento: ¿Cómo lo que es corpóreo, efímero, mudable, sujeto a enfermedades y a toda suerte de males, puede ser imagen del Creador incorpóreo, inmutable y ajeno a todo mal? La solución que Gr. propone en una forma modestamente hipotética y conjetural —στοχασμοῖς τῆς καὶ ὁμοιωσῆς— se funda en las palabras de la Escritura: «Creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó»; añadiendo luego la misma Escritura: «los creó macho y hembra» (*Gen* 1,27). De ahí conjetura él que la Escritura da pie para concebir una doble creación del hombre: primero una creación a imagen de Dios, según la cual el hombre recibe las propiedades divinas que son la razón y la inteligencia —τὸ λογικὸν τε καὶ διανοητικόν—, que no implican todavía la distinción en macho y hembra. «Luego añade Dios a la naturaleza humana lo que es propio de ella —ἐπάγει τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὰ ἰδιόματα— cuando dice: y los creó macho y hembra». De otra forma expresa Gr. lo mismo diciendo, con expresión más filosófica, que el hombre es un ser intermedio que reúne en sí dos extre-



mos, la naturaleza divina incorporeal y la naturaleza irracional y animal — τῆς τε θείας καὶ ἀσώματου φύσεως, καὶ τῆς ἀλόγου καὶ κτηνώδους ζωῆς—. Estas dos naturaleza que se combinan en el hombre las concibe Gr. como objeto de un doble acto creador<sup>9</sup>.

Por la primera creación, Dios quiere comunicar al hombre en cuanto puede todos sus bienes, sin regstarle nada de lo que El tiene (184 A). ¿Cómo, pues, habiendo recibido el hombre la comunicación de los bienes divinos, podrá ser en algo deficiente o imperfecto? Aquí hace jugar Gr. un papel fundamental a la teología de la imagen, de clara ascendencia platónica. Dios sólo puede comunicar sus bienes a un ser distinto de sí por vía de imagen o de imitación. Ahora bien, toda imagen reproduce la belleza de su arquetipo, pero distinguiéndose necesariamente en algo de él, ya que si en nada se distinguiera del arquetipo, ya no sería una imagen del mismo, sino que se confundiría con él<sup>10</sup>. ¿En qué se distinguen, pues, Dios y la imagen de Dios? En que Dios es increado, mientras que la imagen de Dios obtiene su ser por creación. El ser increado es necesariamente eterno e inmutable, mientras que la naturaleza creada es de sí misma mutable, o mejor «es ella misma un tránsito del no ser al ser, un movimiento y una alteración que acontece por la voluntad de Dios» (184 C).

Por otra parte, el hombre, en cuanto imagen de Dios, tiene verdadera libertad y capacidad de autodeterminación, reflejo de la soberana libertad de Dios. Siendo, pues, a la vez libre y mutable, pudo Dios prever que el hombre no permanecería firme en la libre y voluntaria adhesión al bien: y ante esta previsión de la desviación en que iba a incurrir la libertad humana, superimpone — ἐκτεχνῶτα— Dios misericordiosamente a la primitiva naturaleza racional una combinación con la naturaleza irracional, que comporta la distinción de sexos, que de suyo no era requerido por aquella (185 A). Gr. insiste en que él no puede ofrecer en esta cuestión más que conjeturas: la verdad la tienen «los que han contemplado por sí mismos la Verdad y los servidores de la Palabra». Hecha esta salvedad, prosigue Gr.: Cuando la Escritura dice que «creó Dios al hombre», quiere «designar con este término general a todo el género humano» — τῷ ἀόριστῷ τῆς σημασίας ἀπὸν ἐνδείκνυται τὸ ἀνθρώπινον—. Por el momento no menciona la

<sup>9</sup> Que el hombre es una mezcla de la naturaleza corporal y de la espiritual, o un ser intermedio entre ambas, es tema común en la antropología de Gr. de N. Cf. *Or. Cat.* 6,4; *De Perf.* p. 190, ed. Jaeger. VÖLKER, o. c., p. 58, n. 7.

<sup>10</sup> La teología de la imagen juega en Gr. un papel semejante al que luego jugará la analogía del ser en la escolástica. La imagen ha de reproducir la belleza del arquetipo, pero al mismo tiempo ha de distinguirse de él. Como la analogía es algo «partim ñem et partim diversum», o es «una semejanza en la diferencia».

Escritura todavía a Adán, ni designa como objeto de la creación «a individuo alguno particular, sino al hombre universal» — ὅμοια τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ οὐχ ὁ τις, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν—. La primera creación tiene como objeto toda la humanidad a la que Dios alcanza con su presencia y su poder — τῇ θεῷ προγενοῖσι τε καὶ δυνάμει πάσα ἢ ἀνθρωπότης ἐν τῇ πρώτῃ κτιστικῇ περιέλεπται—. Esta «humanidad objeto de la presencia y del primer acto creador de Dios, la concibe Gr. como algo concreto y realmente existente, como hemos visto que concebía la naturaleza en los tratados trinitarios. En efecto, añade inmediatamente: «No hay que concebir nada indeterminado en lo que Dios hace» — μὴδὲν ὁρίστον ἐν τοῖς γεγονημένοις παρ' αὐτοῦ—, lo cual explica Gr. de la siguiente manera: «Así como cada hombre individual queda determinado por su magnitud corporal, siendo su estatura la medida de su persona, que coincide con lo que de él se manifiesta corporalmente, así también toda la plenitud de la humanidad — ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλῆρομα — queda delimitada como en un cuerpo por el poder presente de Dios... Esto es lo que enseña la Escritura cuando dice: «Creó Dios al hombre, a imagen de Dios lo creó». Porque la imagen no está en una parte de la naturaleza, ni el don en cada uno de los individuos aisladamente, sino que la virtud (divina) se extiende por igual a todo el linaje... La condición del hombre de la primera creación es semejante a la del hombre que será en la consumación última: ambos llevan en sí la imagen de Dios. Por esto fue designado todo el conjunto como un solo hombre — εἰς ἄνθρωπος κτισνομένος τὸ πᾶν—, porque para el poder de Dios no hay pasado ni futuro: toda la naturaleza, que se extiende desde los primeros hombres hasta los últimos, forma una única imagen de Aquel que es. La distinción de sexos es algo añadido posteriormente a la creatura (185 CD).

Después de dar una respuesta a los que podrían objetar que este hombre asexuado de la primera creación no podría multiplicarse, aduciendo que hay también multiplicidad de ángeles sin necesidad de generación sexual en ellos (188 A - 189 B), pasa Gr. a preguntarse por qué añadió Dios a la primera creación la diferencia de sexos: El creador de todas las cosas no ha de esperar la aparición de las sucesivas generaciones para ver el número completo de las almas, sino que ve de un solo golpe en su providencia toda la naturaleza humana en su plenitud numérica. Ahora bien, aunque Dios había dado al hombre una dignidad semejante a la de los ángeles, previó que aquél no habría de elegir derechamente el bien, por lo cual perdería aquella su condición angélica. Entonces, a fin de que no quedara truncado el número de las almas humanas al caer de aquel modo de multiplicación angélica, dis-

puso para la naturaleza humana un modo de propagación apropiado a los que han caído en pecado, que es la propagación propia de la naturaleza animal e irracional (189 CD). El hombre quedó entonces arrojado a la compañía de los animales irracionales y se hizo semejante a ellos, recibiendo en su naturaleza un modo de propagación que le inclina a lo material. Desde este momento, el hombre queda sujeto a las pasiones que le son comunes con los animales, pues no se puede decir que las pasiones se encuentran en el hombre en cuanto es imagen de Dios.

Más adelante (cap. 22) resume Gr. su audaz concepción acerca de la doble creación del hombre: Cuando la Escritura dice «Creó Dios al hombre, a imagen de Dios lo creó», se refiere a «la imagen de Dios considerada en toda la naturaleza humana, hecha perfecta». En aquella primera creación Adán no había sido todavía formado, porque Adán significa «formado de la tierra». Lo que entonces fue hecho a imagen de Dios fue «el hombre, la naturaleza universal» — ἄνθρωπος, ἢ καθόλου φύσις —, no una parte del todo, sino de una vez toda la plenitud de la naturaleza — ἅπαν ἄθρώπως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα —, pues el que conoce todas las cosas antes de que fueran hechas, abarcó con su conocimiento el número de los individuos que habían de componer la humanidad; y viendo en nosotros la inclinación al mal y nuestra voluntaria caída de la dignidad angélica, mezcló algo de lo irracional en su propia imagen, ya que la distinción de sexos no se encuentra en la naturaleza divina, sino que Dios transfirió al hombre lo que era propio de la criatura irracional... (205 A).

Tal es la concepción de Gr. de N. sobre el origen y naturaleza del hombre. Los comentaradores han hecho notar que la doctrina de la doble creación y de la ausencia de sexualidad en la imagen de Dios se encuentra ya en Filón<sup>11</sup>; pero Gr. la reelabora

<sup>11</sup> Cf. FILÓN, *De Opif. Mundi*, 134: «Existe una enorme diferencia entre el hombre modelado posteriormente (de la tierra) y el que había sido hecho antes a imagen de Dios: porque aquel participa ya de las cualidades sensibles, está compuesto de cuerpo y alma, puede ser hombre o mujer y es por naturaleza mortal. El que fue hecho a imagen de Dios, en cambio, es una cierta idea, o género, o sello inteligible, incorpóreo, sin distinción de sexos, incorruptible por naturaleza. En cuanto al hombre sensible, dice la Escritura que es en su constitución un compuesto de sustancia terrena y de sople divino...» Cf. *ibid.*, 76 y 69. DANIELOV, *Platonisme et Théologie Mystique*, 56-57; VÖLKER, o. c., 64. ATANASIO, en un texto que seguramente no era desconocido de Gr. de N., se había apropiado ya la concepción filoniana: *In Ps.* 50, MG 27, 240 C: «La primera intención — σκοπός — de Dios fue que los hombres no nacieran del matrimonio y la corrupción; mas la transgresión del precepto por la perversidad de Adán introdujo las nupcias. Aparece aquí, además, cómo la doble creación representa una doble intención de razón en la mente de Dios.

y, sobre todo, la da una proyección que rebasa en mucho la exégesis del alejandrino.

¿Hay que entender que el Niseno quiere enseñar que hubo dos actos creadores distintos con respecto al hombre? Tal vez no: más bien parece que, por medio de la explicación de la doble creación, el Niseno quiere expresar lo que nosotros llamaríamos una doble intención de Dios al crear al hombre: la primera representa lo que el creador pretende directamente y en sí mismo, mientras que la segunda representa lo que es como medio o condición para que el creador logre aquello en el mundo de la creaturalidad. Lo que el creador pretende en sí mismo como objeto primario de su acto creador (en el lenguaje de Gr., como objeto de la primera creación) es comunicar sus propios bienes a una naturaleza semejante a la suya (cf. 184 A). Leys ha hecho notar acertadamente que en Gr. de N. «el término «imagen de Dios» no designa únicamente el alma individual; más aún, no se aplica a ésta en primer lugar, sino que sólo la naturaleza humana tomada en conjunto, el *pleroma* de la humanidad merece este título con pleno derecho»<sup>12</sup>.

En la mente de Gr., que en los tratados trinitarios hemos visto profundamente marcada por el realismo de ascendencia platónica, el objeto primario de la creación no es tanto los individuos cuanto la naturaleza: «la imagen no está en una parte de la naturaleza —ἐν μέρει τῆς φύσεως— ni el don en cada uno de los individuos aisladamente» (185 C). Con mentalidad verdaderamente platónica, para Gr. la naturaleza es antes que el individuo, quien, al fin, no es más que una manifestación o realización concreta de aquélla. La naturaleza, con sus características de estabilidad y permanencia, tiene, por así decirlo, mayor realidad ontológica que el individuo efímero y mutable: por esto es el objeto primario y directo del acto creador de Dios. Mientras que para nosotros sólo lo individual tiene existencia concreta, y lo que no tiene esta existencia individual es puramente nocional y carece como tal de existencia fuera de toda mente pensante, Gr. parece suponer que lo universal tiene su modo concreto de existencia en sí, como suma o *pleroma* de los individuos en los que se verifica. Cuando Gr. dice que la humanidad total es objeto de un primer acto creador de Dios, lo que parece querer decir es que esta humanidad no es algo que exista únicamente en la mente de Dios como acto de la misma y confundiendo con ella, sino que es algo que queda constituido como existente en sí mismo por el

<sup>12</sup> *L'Image de Dieu de Saint Grégoire de Nyssa*, Bruselas 1951, 78.

acto creador de Dios, aunque todavía no multiplicado en individuos<sup>13</sup>.

La última razón de esta manera de concebir la acción creadora de Dios sobre la totalidad de la humanidad es una de las intuiciones más profundas y originales del Niseno, y va mucho más allá de la metafísica platonizante que le sirvió de punto de partida<sup>14</sup>: Dios no puede crear nada indefinido. No puede, por tanto, crear al hombre como una serie indefinidamente multiplicable de individuos, sino que crea un *pleroma* humano bien definido, una humanidad que es una totalidad colectiva perfectamente determinada, tanto por las propiedades esenciales de las que participarán todos los individuos, como por el número de los mismos. Este *pleroma* no es, pues, una simple noción universal, ni siquiera una esencia ontológica al modo platónico, sino que es concebido como una realidad existente y determinada que comprende todos y cada uno de los individuos. Por esto, como hemos visto, Gr. compara esta *physis* o *pleroma* a las realidades colectivas, como «pueblo», «ejército» o «iglesia». Si se quiere, este *pleroma* viene a ser una especie de universal concebido como existente abstrayendo del tiempo, en toda la sucesión de una serie determinada y finita de individuos: dado que para el conocimiento de Dios todo es presente, este existente sucesivo puede ser concebido como un todo ya presente y concreto desde un comienzo. Por esta razón, en toda la concepción del Niseno juegan un papel fundamental así el número predeterminado de los individuos que han de existir, como la presencia real y simultánea de los mismos en la mente presciente de Dios.

Dentro de esta concepción, la idea central de la antropología de S. Gr. de N. está en que el creador prevé el pecado en que ha de incurrir la naturaleza humana, y por esto la crea —en una como segunda instancia—, no como pura naturaleza racional y angélica, sino mezclando en ella lo que es propio de la naturaleza irracional. En la concepción del Niseno, lo que Dios pretende primariamente es el hombre como ser racional y espiritual: la parte animal del hombre es algo que Dios excogita ciertamente ya desde antes de la creación del Adán histórico, pero sólo en virtud de la previsión divina del pecado del hombre. En esta concepción habría que decir que en hipótesis, si el hombre no hubiese pecado, hubiese permanecido en una condición espiritual semejante a la angélica. La previsión de la caída del hombre determina el que Dios sobreañada a su naturaleza racional lo que

<sup>13</sup> Cf. SCHLOEMANN, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, Scholastik 18 (1943) 39.

<sup>14</sup> LUTS, o. c., 80; SCHLOEMANN, o. c., 36-37.

es propio de la naturaleza animal. De esta forma el pecado —previsto— es lo que determina la manera como Dios creará al hombre histórico. Las consecuencias del pecado no se limitan, pues, a la pérdida de unos dones concretos que el hombre histórico hubiera poseído en un estado original de «paraíso», sino que el pecado previsto predetermina la forma en que Dios llevará a cabo la creación del hombre histórico y su misma constitución como creatura racional-animal.

Las razones que llevaron a Gr. de N. a esta original y audaz concepción hay que buscarlas no tanto —como suele hacerse— en los antecedentes de la exégesis filoniana, que se mueve en un mundo muy distinto, cuanto en toda la corriente alejandrina, y sobre todo origeniana, que tenía que enfrentarse con las dificultades que las ideologías gnósticas y dualísticas ofrecían a la doctrina tradicional de la Iglesia. El dualismo, fuera o no de origen helénico, encontraba en el helenismo un terreno bien abonado por el influjo del pensamiento de Platón. Como es sabido, la antropología platónica es de signo dualista: el hombre es fundamentalmente un espíritu o una mente —*nous*—, que por alguna circunstancia de suyo antinatural y violenta se ve encerrado en el mundo material y obligado a la servidumbre de las condiciones de existencia en la materia. La materia y lo corporal es una forma de realidad que en la corriente platónica, si no es tal vez esencialmente mala como en los sistemas más radicalmente dualistas, por lo menos es particularmente imperfecta y degradada con respecto a las realidades más puras de orden espiritual. En tal concepción, el ideal del hombre será liberarse de la servidumbre de la materia y recobrar la pureza de su condición espiritual.

Orígenes había aceptado en sus rasgos esenciales esta antropología platónica, aunque debatiéndose, al mismo tiempo, por ser fiel a la tradición bíblica, que se componía mal con toda ideología que tendiera a ver en la materia algo esencialmente malo o degradado. Si la materia es en alguna manera «mala», ¿cómo pudo un creador bueno hacer al hombre sometido a las condiciones materiales? Orígenes no logra superar el prejuicio contra el mundo material, e intenta buscar una solución por un camino que había sido ya señalado por el fundador de la Academia (*Rep.* 617 E): no es el creador el que ha sometido a la naturaleza racional del hombre a la materia. El creador habría creado originariamente puras naturalezas racionales destinadas a gozar de Dios en las condiciones de su racionalidad; pero las naturalezas racionales se hastiaron de los bienes divinos, y de una manera libre y culpable se fueron apartando de ellos. Entonces se fue degradando su naturaleza, hasta que llegaron a caer en las condiciones de la naturaleza animal. Dios no es, por tanto, la causa de



la sujeción de las naturalezas racionales a la materia: tal sujeción proviene de una opción defectuosa de las mismas naturalezas<sup>15</sup>.

Para Orígenes, por tanto, el hombre no es sino un «ángel caído» por su propia culpa en el mundo de la materia: el primer pecado no es un pecado que el hombre haya cometido en su existencia histórica material, sino un pecado cometido en una preexistencia en condiciones de pura racionalidad.

Gr. de N. siente cómo esta antropología origeniana no acaba de ser compatible con los presupuestos bíblicos y cristianos, y por eso la combate explícitamente. Sin embargo, él mismo no logra liberarse de su influjo. En realidad, se puede decir que la antropología del Niseno no es más que la antropología origeniana retocada y modificada para hacerla aparecer más compatible con la revelación judéo-cristiana. Para ello, Gr. rechaza de plano la hipótesis origeniana de que «las almas preexisten formando como un pueblo o ciudad aparte, en la que se encuentran los modelos del vicio y de la virtud y en la que, si el alma permanece en el bien, no llega a tener experiencia de sujeción a lo corporal, mientras que si se aparta de su adhesión al bien, va resbalando hacia esta vida de acá abajo y llega a encontrarse unida a un cuerpo» (*De Opif. Hom.*, 229 B). Gr. ve perfectamente que sustentar esta opinión supone «no haberse liberado de las doctrinas inventadas por los griegos acerca de la metempsícosis» (ib. 232 A). Si uno abre la puerta a este tipo de transformaciones, no se les podrá poner límite, y lo mismo que la naturaleza racional se convirtió en hombre, éste, si sigue dado al vicio, tendrá que pasar al estado inferior «de vegetal insensible... hasta llegar a la simple no existencia. De sta suerte, en buena consecuencia lógica estos autores tendrían que decir que el alma tiende a la nada» (ib. 233 A). Esta crítica es realmente profunda: si se admite el paso de una naturaleza superior a otra inferior, se admite en realidad una tendencia intrínseca del ser a su degradación ontológica, que sería destructora del mismo ser y acabaría en la nada absoluta. Gr. insiste en la misma crítica desde otro aspecto: si el ser superior se degrada por su propio impulso, convirtiéndose en un ser inferior, no puede haber esperanza alguna de que una vez llegado a este estado pueda regenerarse y recobrar el estado primero. Porque si cuando estaba en el estado superior no fue capaz de conservarlo, mucho menos será capaz de recobrarlo una vez que lo hubiere perdido (cf. ib., 233 AB).

<sup>15</sup> Sobre la «caída» de las naturalezas racionales en la esquizión material puede verse: ORIGENES, *De Princ.*, I, 4,1; JERÓNIMO, *Contr. Joh. Hieros.* 16; id., *Apist. ad Avitum*, 3; GREG. NIS., *De Hom. Opif.*, MG 44, 229 B. La idea proviene del platonismo. Cf. particularmente REP., 617 E; *Phaedr.*, 246 B-D.

Esta crítica contra la metempsicosis helénica —a la que Gr. asimila la teoría origeniana— es definitiva. Con ella podría argüirse, aunque Gr. no lo hace explícitamente en este pasaje, que habrá que requerir una intervención o «salvación» *ab extrinseco*, siempre que se trate de regenerar o elevar una realidad inferior a un prístino estado superior que por cualquier causa hubiere perdido.

Gr. no admite, pues, la preexistencia de las almas, con la que Orígenes había querido evitar que se imputara al creador el que hubiera creado naturalezas espirituales sujetas a lo material. Pero en el fondo Gr. conserva el mismo prejuicio platónico acerca de la degradación de la materia, y para evitar la misma imputación excogita una hipótesis más sutil: las almas no preexisten realmente, pero son pre-conocidas y tienen una forma de existencia, como objeto de este pre-conocimiento divino, en su totalidad —*pleroma*— perfectamente determinada. El pecado que determina la «corporeización» de las almas no es un pecado cometido por ellas antes de su condición humana, sino que es también un pecado previsto. De esta manera cree Gr. que puede evitarse que Dios sea culpado por la «animalidad» del hombre (ya que ésta es consecuencia del pecado previsto por Dios en él) y, por otra parte, evita los inconvenientes de la preexistencia real de las almas y del pecado realmente antecedente de la hipótesis origeniana.

La atrevida concepción de Gr., sin embargo, plantea toda una serie de nuevos problemas y tiene todo un conjunto de implicaciones que no habrían de detectarse más que a lo largo de la evolución teológica posterior. ¿Cuál es la naturaleza de este pecado que, previsto por el creador, predetermina la constitución que éste ha de dar a su creatura? ¿Es el pecado de un individuo —Adán—, o un pecado de la naturaleza, o la suma de los pecados de los individuos? ¿En qué sentido se puede hablar entonces de un «estado original» del hombre anterior al pecado? ¿Se puede hablar del pecado o de la culpa original en los individuos? Hay que declarar que éstas y otras parecidas cuestiones no pudieron plantearse a la mente de Gr. de una manera suficientemente clara y definida, y esto hace muy difícil el poder interpretar como un todo coherente sus ideas acerca del pecado original.

#### *El pecado original en Gregorio de Nisa.*

En los escritos de Gr. de N. muy raramente y sólo de manera incidental se encuentran referencias a un pecado histórico concreto cometido por un individuo llamado Adán en un momento privilegiado de la historia humana. Gr. de N. habla habitualmente del pecado del hombre en una forma ahistórica y general. El pe-

cado del hombre o de la naturaleza humana no parece ser para él —como para la teología occidental posterior— un pecado cometido históricamente por el primer padre de la humanidad, que luego «pasó» de manera difícilmente comprensible a todos sus descendientes, sino un pecado de todo el *pleroma*, de la naturaleza humana en su totalidad. Para él el pecado viene a ser también como una especie de *pleroma* o totalidad pecaminosa, que se iniciaría con el primer pecado histórico del primer hombre y se terminaría con el último pecado histórico del último hombre. Sin duda un tal «pleroma de pecado» es más que la mera suma de los pecados de todos los hombres, como el «pleroma humano» es más que la mera suma numérica de los individuos humanos. Así como la naturaleza humana es una causa esencial objetiva que incluye todos los individuos que por ella existen como tales y que no se distinguen de ella adecuadamente, así el pecado original vendría a ser como una especie de causa esencial de todos los pecados actuales, sin que se distinga de ellos adecuadamente. Las convergencias entre esta manera de ver y ciertos intentos modernos de explicar el pecado original son evidentes.

Hemos visto cómo Gr. explica la razón por la que la naturaleza sexual fue sobreañadida a la pura naturaleza racional del hombre de la primera creación: Dios ve en su presciencia cómo la voluntad humana no lograría permanecer en su adhesión total al bien y decaería en consecuencia de su naturaleza racional y angélica: entonces «dispone para nuestra naturaleza un modo de reproducción adecuado para los que habían caído en el pecado» (MG 44, 189 C). Es evidente que Gr. piensa aquí no tanto en el pecado de un individuo concreto, cuanto en el de la naturaleza entera —el *pleroma*— el de la voluntad humana en general, que no permanecería adherida al bien. El maniqueísmo se preguntaba cómo era posible que una naturaleza recién salida de las manos de un creador infinitamente bueno y sabio pudiese apartarse inmediatamente de su creador y caer en el mal. ¿No argüía el pecado primigenio un defecto de creación? Gr. sólo puede responder, como hemos visto, que la imagen del Dios libre ha de ser, por una parte, verdaderamente libre, pero, por otra, al ser imagen, no puede tener toda la perfección de su modelo y, por tanto, no tiene la perfecta estabilidad en la adhesión al bien<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Cf. *De Hom. Opif.*, MG 44, 184 C: «La imagen lleva impresa en todas sus partes la belleza del arquetipo; pero si no se distinguiera de él en nada ya no sería imagen, sino que todos la considerarían idéntica al prototipo, con el que se confundiría. ¿Qué diferencia descubrimos, pues, entre Dios y la imagen de Dios? La de que Dios es increado, mientras que el ser de la imagen es creado. Y esta diferencia comporta diferentes propiedades... La naturaleza increada es inmutable y permanece siempre en un mismo es-

La esencial inestabilidad de la voluntad del hombre en su libertad pone inevitablemente en contingencia la adhesión total al bien puro y simple. Gr. insistirá en la totalidad y simplicidad que requiere tal adhesión al Bien Sumo y simple. Cuando la Escritura dice que el hombre fue puesto ante el árbol del bien y del mal, entiende Gr. que con ello se significa su inevitable enfrentamiento con una situación en que ya no se da aquella simplicidad del Bien absoluto, sino la mezcla y composición de bien y de mal<sup>17</sup>. No es que el pecado sea la misma mutabilidad de la creatura libre; pero al tener la creatura esencialmente esa mutabilidad, resulta de hecho inevitable —sin responsabilidad directa del creador— que sus opciones no respondan a una adhesión simple y absoluta al Bien, y en esto está el pecado. Esta mala opción de la creatura aparece en Gr. como inevitable de hecho, aunque no necesaria de derecho. Gr. Busca justificar la inculpabilidad del creador en el plano de la naturaleza —de derecho— y explicar el pecado en el plano del individuo —de hecho—. La naturaleza es «pecable»: la pecabilidad de la naturaleza se convierte en «pecados» por las opciones concretas de los individuos, de suerte que la naturaleza peca en y por los individuos. En este sentido me parece que hay que matizar mucho las afirmaciones cuando se dice que no hay en Gr. de N. una verdadera doctrina del pecado original: desde luego, no parece que se encuentre en él la doctrina de un pecado del Adán histórico que se transmite luego a todos los descendientes; me parece que Gr. concibe más bien el pecado original, no tanto como el pecado de un individuo histórico que luego se transmitiera a todos, cuanto como un pecado de

---

tudo; pero la naturaleza creada no puede permanecer sin alteración. En efecto, el paso del no ser al ser es una especie de movimiento y alteración... y habiendo tenido su origen en una alteración, tiene una propensión hacia tal género de cambios. Cf. también *Gr. Cor. VI*, MG 44, 28 C-D. S. BASILIO participa de la misma idea en *Hexaem. I*, MG 29, 13 B.

<sup>17</sup> «Originariamente la vida humana era simple, quiero decir que estaba orientada al bien sin mezcla alguna de mal. Confirma esto la primera ley divina que permitió al hombre apropiarse todo lo bueno que había en el paraíso sin restricción alguna, pero le prohibía únicamente aquello que suponía una mezcla de contrarios y era compuesto de bien y de mal... Ahora bien, el hombre, por un impulso libre y voluntario, abandonó aquella condición en que estaba en la que no había mezcla de mal, y se atrajo la vida compuesta de contrarios». GREG. NYS., *De Ar. et Res.*, MG 46, 81 B. Cf. un desarrollo análogo en *De Hom. Opif.*, 20, MG 44, 197 C sigs. La idea se desarrolla filónicamente: cf. *De Opif. Mund.*, 151: «Puesto que nada de lo engendrado es estable, sino que los seres mortales están necesariamente sujetos a cambios y mutaciones, fue inevitable que el primer hombre experimentara alguna degeneración. El comienzo de su vida de culpa fue para él la mujer. Porque mientras estuvo solo, se asemejaba en su unicidad al mundo y a Dios...»

toda la naturaleza en el que participan todos con sus opciones desviadas, comenzando por el primer individuo Adán<sup>18</sup>.

¿Significa esto reducir el pecado original a la mera suma de los pecados personales? Parece que no necesariamente. Más bien habría que decir que el pecado original es la repercusión o efecto que los pecados personales de todos los hombres —y en un sentido particularmente fuerte el primer pecado personal del primer hombre— tiene en la naturaleza en cuanto tal, apartándola de su orientación al bien y sometiénola a la influencia del mal. A partir del primer pecado, y luego cada vez más como consecuencia de todos los pecados subsiguientes, la naturaleza está desordenada. Este desorden universal de la naturaleza es lo que Gr. parece considerar como pecado original<sup>19</sup>.

Esta concepción del pecado original como «pecado de la naturaleza» tiene una expresión vigorosa en un pasaje de las *Homilias sobre las Bienaventuranzas* (MG 44, 1273 A sigs.). Se habla allí de la dificultad de alcanzar la virtud perfecta, que para Gr. consiste en la *apatheia*, en la total liberación de la tiranía de las pasiones. Tal liberación resulta prácticamente imposible al hombre en su estado actual, porque «para comenzar, nuestra generación tiene origen en la pasión, nuestro crecimiento tiene lugar por medio de la pasión, y el fin de nuestra vida está en la pasión». (Incidentalmente, podría señalarse aquí un antecedente de la teoría de que el pecado se transmite a los individuos como efecto de la pasión carnal que se encuentra en el acto generativo). «El mal se ha mezclado en cierta manera con la naturaleza a través de los que desde un comienzo dieron acogida a la pasión y por medio de la desobediencia introdujeron la enfermedad. Así como en la propagación de los animales la naturaleza de cada una de las especies se reproduce en sus individuos, de suerte que lo engendrado es igual a lo que engendra en lo que a la naturaleza se refiere, así también de un hombre se engendra otro hombre, de un

<sup>18</sup> «Rectamente decimos «perdonamos nuestras deudas», pues aunque uno fuera un Moisés, o un Samuel, o cualquiera otro de los que sobresalieron en la virtud, sólo por ser hombre le convienen aquellas palabras, pues el que participa de la naturaleza de Adán participa también de su caída» *Orat. Dom.*, MG 44, 1184 D.

<sup>19</sup> «En primer lugar, el hombre mereció castigo de Dios por haberse apartado de su hacedor y haberse pasado al enemigo, convirtiéndose en prófugo y apóstata de su señor natural. Además, cambió la libertad de su albedrío por la perversa esclavitud del pecado, prefiriendo someterse a la tiranía de aquel poder corruptor antes que adorar a Dios. Más aún, no miró la belleza de su hacedor, sino que volvió su rostro hacia la fealdad del pecado, lo cual es el mayor de los males. Despreció los bienes divinos... destruyó la imagen y desfiguró los rasgos divinos cuya fama habíamos recibido en la primera creación...» *Orat. Dom.*, MG 44, 1181 B.

ser sujeto a pasiones otro ser sujeto a pasiones, de un pecador se engendra un pecador».

La referencia a las «pasiones podría hacer pensar que Gr. habla más de lo que nosotros llamaríamos concupiscencia, que de un pecado de la naturaleza propiamente tal. Desde luego, no hay que pretender encontrar en la patrística griega una distinción exacta entre la noción de «concupiscencia» y la de «pecado»; pero creemos que la razón de pecado entra al menos concomitantemente con la de concupiscencia en el pensamiento del Niseno: en la conclusión de este pasaje dice: «Por consiguiente, el pecado se engendra en cierta manera juntamente con los que vienen a la generación, nace con ellos, crece con ellos y no los abandona hasta el término de la muerte...»<sup>20</sup>.

#### *El estado original.*

Hemos subrayado hasta ahora lo más original de la antropología del Niseno, que es la teoría de la doble creación del hombre tal como se expone en su tratado *De Hominis Opificio*. Esta teoría no aparece de una manera tan explícita en ningún otro de sus escritos, aunque no faltan en ellos alusiones o referencias más o menos veladas. La cosa tal vez no ha de extrañarnos: Gr. tenía conciencia de que se trataba de una especulación propia, sin base en la predicación común de la Iglesia, que no era para ser propuesta a cualquiera, ni mucho menos para ser predicada al mismo plano que las verdades de la enseñanza cristiana tradicional. Sólo en el *De Hominis Opificio* se encuentra, pues, claramente el esquema:

- creación primera (intencional) del hombre racional;
- previsión del pecado;
- creación segunda (histórica) del hombre sexuado;
- «paraíso»;
- pecado histórico del hombre;
- consecuencias del pecado.

En los demás escritos, el Niseno parece atenerse al esquema común: creación, paraíso, caída. Esto hace que sea relativamente complicado clarificar cuáles fueran las ideas de Gr. de N. acerca del estado original del hombre. Es cierto que Gr. habla de un estado original en el que el hombre estaba en posesión de dones extraordinarios y de extraordinaria perfección, descrito principal-

<sup>20</sup> KELLY, *Early Christian Doctrines*, Londres 1960, 351, interpreta que este pasaje se refiere a una verdadera transmisión del pecado, y no sólo de la concupiscencia.



mente como un estado de perfecta semejanza con el creador, de plena adhesión al bien, o también como un estado en que el hombre ejercita su inteligencia y, sobre todo, su libertad con pleno dominio y sin sujeción alguna a la tiranía de las pasiones. Sin embargo, este estado de perfección original ¿dónde hay que suponerlo realizado? ¿Después de la primera creación y antes de la aparición del Adán histórico, carnal y sexual? Hay expresiones que podrían hacerlo suponer así, pero entonces el estado de perfección original propiamente habría sido un estado de *pleroma* o de la naturaleza universal, pero no un estado de los hombres individuales, históricos, dotados de sexualidad. Los hombres individuales e históricos habrían sido creados en la segunda creación sin los dones de aquel estado original que habría pertenecido propiamente a la primera creación. Por esto, parece que hay que pensar que Gr. admitía un estado real e histórico de perfección original posterior a la segunda creación y anterior al primer pecado.

El texto que más podría prestarse a discusión a este respecto sería el capítulo 17 del *De Hominis Opificio*. Según este texto, en el estado original o «paraíso» no habría habido distinción de sexos, y el tenor de vida del hombre, incluido su modo de multiplicación, habría sido como el de los ángeles. Gr. aduce el pasaje de Lc. 20,35, en el que se dice que después de la resurrección ni los hombres ni las mujeres contraherán matrimonio, sino que serán como los ángeles de Dios. Ahora bien, siendo la resurrección el restablecimiento del estado original (es ésta una de las ideas más frecuentes en Gr., cuyo antecedente está en las ideas de Ireneo sobre la «recapitulatio»<sup>21</sup>), se sigue que en el estado original no se daba el matrimonio. El estado original sería el estado del hombre de la primera creación: en este estado «angélico» no había propiamente distinción de sexos y, según parece, tampoco verdadera corporeidad, la cual es concebida como propia de la «vida animal», en contraposición a la angélica: «Si no nos hubiéramos apartado por el pecado de aquella dignidad semejante a la de los ángeles, no nos hubiera sido necesario el matrimonio para la multiplicación». Pero, previendo Dios el pecado del hombre, «en vez de dar a éste la dignidad angélica, le otorga el poder transmitir la vida como los animales carentes de inteligencia». El hombre histórico, a causa de su pecado visto, «ha sido arrojado a la compañía de las bestias privadas de razón, siendo hecho semejante a ellas. Realmente ha sido hecho bestial a causa de su inclinación a lo material, recibiendo esta degenerada forma

<sup>21</sup> La idea de que la resurrección es un restablecimiento del estado original es una de las más frecuentes en Gr.: Cf. *De Res.*, MG 46, 148 A; *In Ecol.*, MG 44, 633 C; *De Hom. Opif.*, 17, MG 44, 188 C.

de generación» (191 D). Gr. se está debatiendo en una dificultad insoluble en el intento de compaginar los datos bíblicos con sus prejuicios platónicos en contra de la sexualidad y de la corporeidad en general. Gr. se resiste a admitir que la sexualidad, y la misma existencia carnal o corporal, puedan formar parte del estado original planeado directamente por Dios para el hombre. Entonces, el Adán histórico, que difícilmente puede concebirse más que como dotado de corporeidad y sexualidad, tampoco puede formar propiamente parte del paraíso original. En otras palabras, si la corporeidad y la sexualidad representan en sí mismas una imperfección, es imposible que Gr. pueda concebirlas como formando parte del estado de perfección original. El hombre original y perfecto es un hombre puramente espiritual: el hombre carnal y sexual, es decir Adán, es ya consecuencia del pecado previsto por Dios, y está ya privado de aquella perfección original.

Fuera del tratado *De Opificio Hominis*, la postura de Gr. de N. es más matizada, y quizás también menos consecuente. Gr. no puede menos de admitir la corporeidad del hombre original prelapsario, pero como su prejuicio platónico antimaterialista sigue presente, llega a una especie a de transacción por la que, por una parte, se admite la materialidad del hombre original, pero por otra se tiende a espiritualizar al hombre corpóreo, dotándole de una serie de dones preternaturales por los que la naturaleza material deja de comportarse propiamente como tal y se comporta prácticamente como puro espíritu angélico. Este aspecto del pensamiento de Gr. de N. tuvo gran influencia en la elaboración de la doctrina posterior acerca de los dones preternaturales originarios, que vino así determinada en buena parte por la valoración negativa del platonismo con respecto a la materia y a las condiciones de vida de la naturaleza corporal.

Excepcionalmente puede encontrarse un pasaje en el que Gr. parece estar a punto de superar la antropología platónica, apuntando una antropología más semejante a la de Ireneo, en la que tanto el espíritu como la materia entran con pleno derecho a ser partes integrantes de la perfección propia del hombre. En la *Gran Catequesis* (MG 45, 25 C sigs.) se pregunta Gr. cómo puede el hombre pecar voluntariamente, y explica cómo el hombre es un compuesto o mezcla de la naturaleza espiritual con la naturaleza sensible, de lo divino con lo terreno, «a fin de que lo terreno fuera elevado al nivel de lo divino, y una única gracia alcanzara a toda la creación y toda ella obtuviera una igual dignidad por medio de la mezcla de esta naturaleza inferior con aquella supramundana». Este parece ser el único pasaje del Niseno en el que se admita que la naturaleza corporal del hombre es algo directamente querido por el creador. Habitualmente, Gr. se

adhiera a una antropología dualista en la que el hombre es un espíritu impedido o estorbado por la materia: el estado de perfección será un estado en el que el hombre, ya que haya de estar unido a la materia, por lo menos no es impedido o estorbado por ella<sup>22</sup>. Por esto considera Gr. como la meta de la vida cristiana la consecución de la *apatheia*, es decir, la liberación del espíritu de todos los influjos de la condición animal. En cierto pasaje llega a decir Gr. que «el hombre piadoso debe imitar el modo de vida de los seres incorpóreos»<sup>23</sup>, y todo el tratado *De Virginitate* está construido sobre la premisa de que el matrimonio es en sí una imperfección que a lo más hay que tolerar como inevitable, pero incompatible con la perfección. En Gr. no es el desorden de la sexualidad, sino la sexualidad misma y aun la misma corporeidad lo que es consecuencia del pecado. En un pasaje en el que quiere ponderar la grandeza de la restauración efectuada por Cristo, dice: «El día a este barro los rasgos que lo configuran a imagen de Dios; El devolvió la gracia primitiva a la imagen que había en mí, desfigurada por el pecado; El, después que había sido arrojado del paraíso, y excluido del árbol de la vida, y arrojado al abismo de la vida material, me volvió a levantar a la felicidad primera»<sup>24</sup>. La «vida material» —ὀλική ζωή— es un abismo en el que el hombre había sido arrojado y sepultado como consecuencia del pecado. Un platónico o un gnóstico no lo hubieran dicho de otra manera: la doctrina del *κόμα-σῆμα* sigue viva en el cristianismo platonizante.

La resurrección será, como hemos visto, una restauración del estado primigenio. Ahora bien, siendo propiamente en la mentalidad de Gr. aquel estado primero la condición espiritual del hombre, de la que sólo como consecuencia del pecado había pasado a la condición material, se da la curiosa óptica de que la resurrección es contemplada siempre, más que como una restauración de aquel supuesto estado espiritual en el que la distinción de sexos y la misma corporeidad no tienen sentido. La resurrección resulta ser así no tanto un restablecimiento de los cuerpos, cuanto una liberación definitiva de las almas de su condición corporal<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> *De Res.*, MG 46, 148 A: «En aquella primera vida cuyo artífice era el mismo Dios, como es natural, no había vejez ni infancia, ni se padecían enfermedades de diversos géneros, ni había ninguna de las miserias corporales, pues no es razonable que Dios hiciera todas estas cosas. Por el contrario, la naturaleza humana era algo divino antes de que el hombre comenzara a apetecer el mal. Fue cuando el mal entró en nosotros que comenzaron a entrar juntamente con él todas estas cosas...»

<sup>23</sup> *De Virg.*, 4.

<sup>24</sup> *Orat. Dom.*, I, MG 44, 1125 B.

<sup>25</sup> *De Res.*, MG 46, 148 CD: «Lo que es de naturaleza irracional se mezcló luego con la naturaleza humana y no estaba originariamente en

*Naturaleza o sobrenaturaleza.*

El lector moderno se preguntará sin duda si en la mente de Gr. el estado original del hombre era un estado de naturaleza o de sobrenaturaleza. Hay que decir de inmediato que Gr. no se había planteado este problema en los términos en que había de hacerlo la teología posterior, y que, por tanto, la pregunta carece en cierto modo de respuesta. Sin embargo, puede decirse que en la tradición griega en general, y en Gr. en particular, queda siempre muy subrayado que todo es gracia, y que toda la obra de la creación del hombre —y aun de la del cosmos en general— sólo tiene su sentido en la voluntad gratuita y libérrima de Dios de elevar a su criatura hasta hacerla participar de su propio bien y de su propia vida. Tan subrayada queda esta ordenación del hombre a la participación del ser de Dios, que llega a parecer —hablando en el lenguaje posterior— que es éste su fin natural. Pero aquí lo «natural» es sobrenatural. Es «natural» en cuanto que es aquello a lo que Dios ordenó la naturaleza; pero es sobrenatural en cuanto que esto no lo tiene la naturaleza de sí misma, sino de Dios. En el pensamiento platónico-cristiano, la idea de una naturaleza cerrada con un fin adecuado en sí misma es simplemente inconcebible: en el platonismo, toda naturaleza inferior recibe su sentido por su relación con una naturaleza superior que la trasciende, hasta llegar a la realidad suprema. El problema del sobrenatural sólo pudo surgir en la concepción aristotélica de la naturaleza o esencia cerrada, completa y perfecta en sí misma, no en la concepción platónica, en la que toda naturaleza inferior está abierta a otra naturaleza superior de la que es imitación imperfecta e inadecuada<sup>26</sup>.

---

nosotros antes de que el género humano cayera en la vida de las pasiones por culpa del mal. Al abandonar la vida de las pasiones, necesariamente hemos de abandonar con ella lo que le es ajejo. Por tanto, nadie buscaría razonablemente en aquella vida (después de la resurrección) lo que es en nosotros consecuencia de la vida sensible... Cuando nos hayamos despojado de aquella técnica muerta y repugnante, hecha de pedres carecates de razón, que nos echamos encima... todo lo que en nosotros era propio de la piel irracional lo echaremos juntamente con ella. La sobrecarga proveniente de aquella piel irracional es la copulación, la concepción, el parto, la inmundicia, el usar, el alimentarse, el digerir, el crecimiento paulatino hacia la edad madura, la madurez, la vejez, la muerte... Cf. DANIELOU, *o. c.*, 60-61. También aquí el pensamiento de Gr. parece de clara ascendencia filoniana: cf. *Leg. Alleg.* III, 69: «El peso de la piel en nuestro cuerpo... cosa malvada, insalvable para con el alma, cadavérica, maneta para siempre. Porque no fue de pensar que cada uno de nosotros haga otra cosa sino ir transportando un cadáver: es el alma la que da vida al cuerpo, el cual es de sayo un esclávo que el alma transporta sin descanso...»

<sup>26</sup> Según DANIELOU, *o. c.*, 63, Gr. de N. tendría una concepción muy peculiar del hombre, inversa a la de la teología occidental: en ésta se pos

En Gr. de N. no hay peligro alguno de sobrevaloración de la naturaleza, sino, en todo caso, de lo contrario; y parece incomprendible que haya podido aparecer como sospechoso de «naturalismos». El Niseno tiene, sin embargo, buena conciencia de que la gracia, por ser gratuita, no es algo que quede extrínseco a la creatura, sino que la afecta en su misma naturaleza esencial, y en este sentido es también «naturaleza». Cuando Gr. insiste tanto en que el hombre se diferencia radicalmente de todo el resto de la creación por el hecho de que ha sido hecho «a imagen de Dios», no piensa únicamente en la superioridad de la naturaleza racional con respecto al resto de la creación, sino en que tal naturaleza tiene una peculiar afinidad con lo divino, que la hace capaz de recibir el don de Dios: «Si el fin de la creación del hombre es que llegue a participar de los bienes divinos, necesariamente tendrá que ser creado con tal disposición que pueda adecuadamente participar de aquellos bienes... Por tanto, necesariamente hubo de ser mezclado a la naturaleza algo afín a la divinidad que, al tener una correspondencia con ella, tendiera hacia ella como a cosa propia... Así, pues, ya que el hombre fue hecho para gozar de los bienes divinos, convenía que tuviese en su naturaleza algo afín a aquello de lo que tenía que participar. Por esto fue adornado con la vida, la razón, la sabiduría y todos los bienes que convienen a Dios, de suerte que con cada uno de ellos tendiera hacia aquello que le es afín...» (*Orat. Cat.* 5, MG 45, 21 C).

Platón, en un texto cuyo eco se deja oír mil veces en los Padres griegos, habló de que el fin del hombre es asemejarse a la divinidad; pero la idea de una donación gratuita total de Dios al hombre no podía caber en su sistema ontológico. Por esto, siempre que Platón afirma que el fin del hombre es asemejarse a Dios, lo hace con una acotación restrictiva, a saber, «en la medida de lo posible», que muestra cómo Platón tenía conciencia

---

presenta un hombre «natural», al que se sobreañade la gracia; como consecuencia, hay el peligro de un humanismo erróneo que excluye el sobrenatural. En la perspectiva de Gr. tiene lugar lo contrario: lo primitivo es la imagen de Dios; el hombre «natural» es lo sobrenatural. Se sigue de ello que el centro de equilibrio ya no sea el mismo: es la vida presente la que es afectada de un carácter muy acusado de inestabilidad. Véase, como ejemplo, el texto *De Hom. Opif.*, MG 44, 136 C-D: «La naturaleza humana, habiendo sido hecha para ser señora de todo, fue hecha imagen viviente semejante al rey del universo, participe de la dignidad y honor de su arquetipo... En vez de púrpura, fue vestida con la virtud, que es el más regio de los vestidos; en vez de cetro, recibió el apoyo de la felicidad inmortal; en vez de diadema real, fue adornada con la corona de la justicia. Así mostraba en todo una semejanza exacta con la belleza de su arquetipo en lo referente a la dignidad real».

de que propiamente no es posible al hombre elevarse al mismo plano de la divinidad. Pero cuando los Padres reproducen esta idea de Platón, prescindien de aquella acotación restrictiva. Para Gr. simplemente «el límite supremo de la felicidad humana es asemejarse a la divinidad». (*In Ps.*, MG 44, 433 C).

Esta capacidad de asemejarse a Dios es algo más que un don extrínseco de Dios al hombre: es una verdadera comunicación y participación del ser mismo de Dios: «El creador ha otorgado a nuestra creación un don realmente divino al comunicar a la imagen la semejanza de sus propios bienes. Los otros bienes los dio por generosidad a la naturaleza humana; pero de la mente y la inteligencia no se puede decir con propiedad que los «diera», sino que los comunicó, otorgando a la imagen lo que era privativo de su propia naturaleza» (*De Opif.*, MG 44, 149 B).

#### *El pecado original en los individuos.*

De lo dicho más arriba parece que puede colegirse que Gr. de N. admitía un «pecado de la naturaleza», del que de alguna manera participan todos los individuos, al menos en cuanto participan de la naturaleza. Aunque a veces este pecado es concebido más como lo que nosotros llamaríamos más bien «concupiscencia» o desorden de las pasiones, no faltan expresiones que indican que es concebido también como verdadera falta moral. Así, se dice que el pecado es una «mancha» —*ῥόζος*— que surge en la naturaleza humana con su misma creación —*συνεπιγεννημένη τῇ ἀνθρώπινῃ φύσει*— (*In Ps.*, MG 44, 609 D). El pasaje más explícito en este sentido se halla en el tratado *In Psalmos*: «El que se aparta del Ser se lanza a la nada y queda aniquilado. Porque es verdaderamente un aniquilamiento el encontrarse fuera del Bien. Tal aniquilamiento sobrevino a los que dieron comienzo al mal, esto es, los primeros hombres, que luego como una corriente devastadora se desbordó sobre sus descendientes futuros. Quedó con ello empobrecida la naturaleza de una posesión tan grande como es la vida, y el hombre quedó reducido a indigencia por aquel ladrón que le robó la bendición de Dios» (MG 44, 480 B). Aquí no se trata de determinadas consecuencias extrínsecas del pecado de los primeros hombres: su acción tuvo como efecto la pérdida de la vida —una vida que consiste en la posesión del sumo Ser y del sumo Bien— para sí y para toda su descendencia, la pérdida de la «bendición de Dios». Dificilmente podría expresarse mejor la esencia misma del pecado que es la pérdida de la gracia y amistad de Dios. Expresiones análogas se hallan en otros de los escritos del Nizeno. En el *Comentario al Cantar de los Cantares* se dice (MG 44, 1021 CD): «El hombre al desobedecer qui-



se hartarse del fruto que llevaba a la corrupción: su nombre es el de pecado mortífero; e inmediatamente quedó el hombre muerto en lo que se refiere a aquella vida superior, trocando la vida divina por una vida irracional y animal. Y así que la muerte se hubo mezclado una vez con la naturaleza, la mortalidad pasó a las generaciones sucesivas. Por esto hemos heredado una vida muerta, ya que en cierto sentido nuestra vida ha sido sometida a la muerte». No parece que tales expresiones hayan de entenderse únicamente de la muerte biológica natural, sino de la pérdida de aquella vida superior que está en la posesión de Dios<sup>27</sup>.

En el *Comentario a la Oración Dominical* (MG 44, 1185 A sigs.), discute Gr. si todos los hombres, aun los más santos, han de decir «Perdónanos nuestras deudas». Gr. responde afirmativamente, diciendo que «todo el que participa de la naturaleza de Adán participa de su caída». Este es, sin duda, uno de los momentos en que se expresa más claramente la transmisión de un verdadero pecado original a todos los hombres. Sin embargo, Gr. añade inmediatamente algunas restricciones que han hecho dudar a algunos de sus intérpretes acerca de su concepción del pecado original. Dice, en efecto: «Pero si alguno pregunta por el verdadero sentido de aquella petición (del Padre nuestro), no creo que sea necesario recurrir a lo que es común a toda la naturaleza, porque la conciencia de lo que cada uno ha hecho en su propia vida es suficiente para que sea necesario pedir misericordia...» En realidad, no creo que en estas palabras quiera afirmar Gr. que sólo necesitamos el perdón de los pecados personales, pues claramente acababa de decir que todos necesitamos el perdón del pecado en el que participamos sólo por participar en la naturaleza de Adán. Lo que Gr. quiere subrayar es que, además, nadie está en realidad libre de pecados personales, como pretendían los espiritualistas a quienes refuta en este pasaje.

El texto que realmente ofrece dificultad y que se ha convertido en «crux» de todos los que han estudiado las ideas de Gr. acerca del pecado original, es el texto del tratado *De infantibus qui praemature moriantur*. Los que quieren mostrar que la doctrina «ortodoxa» del pecado original es una invención agustiniana, afirman sin más que este texto muestra —a pesar de los otros varios textos en contra de que nos hemos ido ocupando— que Gr. de N. no creía que todos los hombres contrajeran un verdadero pecado por el mero hecho de ser descendientes de Adán. Al contrario, los que quisieran ver a Gr. de N. como representante de lo que luego se convirtió en doctrina católica, se esfuerzan en buscar las más sutiles explicaciones del mismo, hasta llegar a negar su auten-

<sup>27</sup> Cf. los textos recogidos por SCHÖRMANN, o. c., 175-6.

ticidad. No pretenderemos aquí dar una palabra última y definitiva en un punto en el que tantos han hablado sin lograr clarificar las cosas. Si nos atrevemos a emprender un estudio un poco detallado de este texto es porque creemos que el examen de las dificultades que ofrece ayudará a comprender el sentido general de las ideas del Niseo acerca del pecado original.

En primer lugar, hay que notar que el tratado *De infantibus* no pretende directamente abordar la cuestión de la suerte de los niños que mueren sin bautismo. El tratado está dirigido a un filósofo, por nombre Hierio, y su sentido hay que comprenderlo a partir de los ambientes ascéticos del cristianismo de Capadocia. En estos ambientes, se concebía que la vida cristiana es un ejercicio de ascesis y purificación de las pasiones por el que el alma se va liberando de los obstáculos que le impiden asemejarse a Dios y poseerle. El problema que Hierio parece haber planteado a Gr. es el siguiente: ¿Por qué la providencia concede a unos una larga vida en la que pueden ejercitarse en la virtud y merecer el premio o el castigo, mientras que otros son prematuramente arrebatados sin haber tenido tiempo de merecer? La cuestión se presenta, pues, no acerca de las posibles consecuencias de una muerte prematura en estado de pecado original, sino acerca de las consecuencias de no haber podido ejercer la libertad por no haber llegado a edad de usar de ella y, por tanto, de no haber podido merecer ni premio ni castigo (cf. MG 46, 168 A).

Gr. responde diciendo que el hombre está ordenado por el creador a la participación y posesión del mismo Dios. La ignorancia de Dios es para el hombre el mayor de los males, y el que voluntariamente se aparta del conocimiento y de la participación de Dios ha de hacer todo lo posible para curarse de este mal, como el que se cura de una ceguera. Pero, por lo que se refiere a los niños que mueren prematuramente, «hay que decir que el gozar de la vida (de Dios) es algo connatural a la naturaleza humana. La enfermedad de la ignorancia se apodera de casi todos los que llegan a vivir en la carne, pero el que procura liberarse de ella con los remedios adecuados... reporta un beneficio proporcionado a su diligencia y alcanza así la vida que conviene a la naturaleza, mientras que el que rehuye purificarse por medio del ejercicio de la virtud... resiste a la naturaleza y se aparta de lo que ella exige, quedándose sin participar en la vida que le es propia y conveniente. Pero el niño que no ha hecho experiencia alguna del mal ni ha adquirido enfermedad alguna en los ojos de su alma que le impida participar en la luz, permanece en su estado natural, y no necesita recobrar la salud por purificación, ya que no contrajo ni siquiera inicialmente la enfermedad — μή δέονον

της ἐκ τοῦ καθαρῶναι ὑγιαίας, ὅτι μηδὲ τῆς ἀρχῆς τὴν νόσον τῆ ψυχῆ παρεδέξατο. (MG 46, 177 C).

Gr., pues, concibe que la naturaleza está ordenada a gozar de Dios (no hay que discutir aquí si por exigencia propia natural o por don gratuito: esta cuestión no es aquí planteada, y ya hemos hablado de ella más arriba). Tal ordenación puede ser destruida por una «enfermedad de ignorancia que se apodera de casi todos los que viven en la carne», y de la que hay que liberarse por el ejercicio de la virtud. El niño que no ha hecho experiencia del mal permanece «en su condición natural» ordenada a Dios, y no necesita ningún género de curación ni de purificación. ¿No es esto negar que los niños contraigan mancha alguna de pecado original? ¿No es esto suponer que sólo el libre y consciente rechazo personal de Dios —es decir, los pecados personales— puede apartar al hombre de Dios? Y si así fuera, ¿qué sentido tienen los textos que hemos examinado hasta ahora, en los que Gr. parece hablar claramente de una participación de todos los individuos en un pecado de la naturaleza?

Algunos pretenden que Gr. habla en este tratado meramente como un filósofo a otro filósofo, y afirma la ordenación de todos los hombres a Dios prescindiendo del pecado original<sup>28</sup>. Pero, aunque ciertamente en esta obra se hace poco uso de la Escritura y de la Revelación, no se puede decir que toda ella se coloque en un plano puramente filosófico: toda ella viene a ser más bien un intento de explicar cómo puede acomodarse la doctrina del Nuevo Testamento (que es citado varias veces) acerca de la retribución y el mérito al caso de los niños muertos prematuramente.

Otros pretenden que se refiere al problema del mérito y de la retribución en los niños ya bautizados<sup>29</sup>. Pero nada hay en todo el tratado que indique que Gr. piensa sólo en los niños bautizados, sino que el problema se trata de una manera absolutamente general. Por otra parte, parece haber sido práctica bastante común en Capadocia el bautismo en la edad adulta, aunque Gregorio de Nacianzeno recomienda que se bautice a los niños hacia los tres años<sup>30</sup>.

Me atrevería a proponer otra línea de solución, en consonancia con lo que hemos visto más arriba acerca de las ideas de Gr. sobre el pecado original. Hemos señalado cómo de varios de sus escritos se deduce que Gr. admite un pectdo de la naturaleza que

<sup>28</sup> Uno de los que más penetró en el sentido del *De infantibus* fue TILLEMONT en sus *Mémoires pour l'Histoire Ecclésiastique*, París 1763, vol. IX, n. 18, p. 612.

<sup>29</sup> Así, McCLEAN, *Th. St.* 9 (1948) 207 ss.

<sup>30</sup> *Orat.* 40, MG 36, 400 A. Cf. SCHÖEMANN, *o. c.*, 188, n. 49.

de alguna manera comienza con el pecado del primer hombre, del que participan todos los individuos que participan de la naturaleza y que se manifiesta y, por así decirlo, se actualiza en la pecaminosidad de todos estos individuos. Ahora bien, el niño no puede decirse que participe todavía plenamente de la naturaleza humana: participa de ella, desde luego, de una manera radical e incoativa, pero no puede ejercer plenamente las funciones propias de la naturaleza. Por eso Gr. concibe que el niño tiene ciertamente su ordenación radical a Dios, pero no ha llegado todavía a adquirir las determinaciones últimas de la naturaleza con relación a Dios, tanto en lo que se refiere al pecado como en lo que se refiere al mérito. La ordenación a gozar de la participación en la vida divina es algo «natural» al hombre en el sentido de que es un don hecho por Dios a la naturaleza en cuanto tal (ib. 173 D sigs.). Pero de la misma manera que con la edad y el crecimiento natural, va aumentando la capacidad de gozar de las cosas de la vida natural, con el ejercicio de la libertad en la práctica de la virtud va aumentando la capacidad de gozar de la vida de Dios: «Los que alimentan sus almas en esta vida por medio de la virtud y ejercitan sus facultades espirituales, cuando sean trasladados a aquella vida incorpórea participarán de las delicias de Dios en proporción a la capacidad o disposición que hayan alcanzado, unos más y otros menos, según que cada uno pueda captar del objeto que se les ofreció. Pero el alma que no haya podido gustar de la virtud, puesto que ni siquiera habrá contraído al comienzo la enfermedad que consiste en el mal —ἡ τῆς κακίας νόσος—, permanecerá inmune de los males que son consecuencia del vicio. En un comienzo sólo participará de aquella vida que consiste en el conocimiento y participación de Dios tanto cuanto es capaz de recibir uno que esté en edad de crecimiento, hasta que, alcanzando la edad adulta mediante ciertos alimentos conducentes a la contemplación del que Es, se haga capaz de recibir más y pueda participar copiosamente del que verdaderamente Es, en la medida de lo posible» (ibid. 130 C).

Esta manera de concebir los grados de participación en los bienes de Dios proporcionados a la capacidad alcanzada en el ejercicio de la virtud, presupone una relación muy intrínseca entre la naturaleza y la gracia, por la que ésta no actúa sino transformando la naturaleza y *en cuanto ella es capaz de ser transformada*. Resulta entonces que, en la mente de Gr., así como el alma del niño no es sino incoactivamente capaz de participar de la visión de Dios, así también es sólo incoactivamente capaz de participar en el pecado original. El pecado original no le sería propiamente imputable sino a partir del momento en que le fueran imputables los actos propios de su naturaleza, en el pleno uso de

su inteligencia y libertad. Sin pretender que una tal interpretación haya de ser absolutamente compatible con las formulaciones dogmáticas posteriores, hay que hacer notar que no representa necesariamente una simple reducción del pecado original a los pecados actuales, o a la debilidad natural, consecuencia del primer pecado, por la que el hombre habría de pecar inevitablemente al llegar a tener capacidad para ello. Cabría pensar que en la mente de Gr. el pecado original fuera una verdadera mancha o corrupción moral que se comunica o propaga a todos los individuos de la naturaleza por el mero hecho de pertenecer a tal naturaleza (siendo, por tanto, *propagatione transmissum*), pero que no es imputable a los individuos mientras éstos no son plenamente sujetos morales en pleno uso de su inteligencia y de su libertad, es decir, mientras no participan plenamente de la naturaleza. Esta concepción supone una idea de naturaleza más afinada —a mi parecer— que la comúnmente vigente en la filosofía aristotélica o escolástica. En esta filosofía la naturaleza es algo inmutable y estático y de ella participan por igual todos los individuos que a ella pertenecen, desde el embrión al ser adulto. Si se consideran las cosas con mayor realismo, tal vez habría que decir que suponer que el niño y el adulto participan por igual de la naturaleza humana es sólo una cómoda ficción de filósofos: el embrión tiene una naturaleza humana embrionaria; el niño tiene una naturaleza humana infantil, y el adulto tiene una naturaleza adulta; y aunque una esté ordenada a la otra y tienda potencialmente a ella, puede ser abusivo equipararlas sin más, con todas sus consecuencias. Es posible que bastantes de las dificultades que encuentra la teología para hallar una formulación plenamente coherente de la doctrina del pecado original se deban al hecho de que ha empleado categorías filosóficas que no acaban de ser del todo adecuadas.

Precisamente ahí está el interés del estudio de un autor como Gr. de N., cuyas especulaciones se movieron en un ambiente mental muy distinto de aquel en que se configuró la teología posterior, sobre todo la occidental. Es evidente que el concepto de naturaleza determina en gran parte la explicación que haya de darse sobre el pecado original. Ahora bien, hemos visto que, por una parte, Gr. tiene un concepto de naturaleza realista y objetivado, que ayuda a explicar el pecado original como «pecado de la naturaleza» que se transmite simplemente como se transmite la naturaleza. Por otra parte, esta naturaleza no es algo fijo que simplemente se da en todos y cada uno de los individuos, cualquiera que sea su estadio o grado de plenitud ontológica, sino que es, en los individuos, algo dinámico, que puede ser realizado con mayor o menor plenitud, según fuese aquel estadio logrado de plenitud: esto podría ayudar a resolver problemas como el de la

imputabilidad del pecado original o el destino futuro de los niños que mueren sin bautismo.

Para terminar, sólo quisiera hacer notar que en mi opinión, y contra lo que podría aparecer a muchos a primera vista, las posturas fundamentales de Gr. de N., si son ciertamente extrañas a la mentalidad subyacente en las formulaciones dogmáticas posteriores —sobre todo las de los Concilios de Cartago y de Trento—, no por ello están en contradicción o son incompatibles con el dogma. Podría objetarse, por ejemplo, que la idea del pecado original como un «pecado de la naturaleza» contradice la insistencia con que en los Concilios mencionados ha enseñado la Iglesia que el pecado original proviene de un pecado concreto del primer hombre Adán: Gr. concibe sin duda que el pecado de la naturaleza comienza con el primer pecado del primer hombre, pero este pecado lo concibe como pecado de la naturaleza precisamente porque no era un mero pecado personal de Adán, sino que era una opción de la naturaleza en cuanto tal. Podría también objetarse que este pecado de la naturaleza, que en la mentalidad de Gr. parece manifestarse y actualizarse por los pecados personales de los individuos, no concuerda con la idea del tridentino por la que el pecado original «origine unum est et propagatione non imitatione transfusum» (D-B 790); pero decir que el pecado de la naturaleza se manifiesta en los pecados personales, no es decir que consista en los solos pecados personales: en mi opinión, Gr. admite una verdadera corrupción o mancha moral —para usar sus expresiones— de la naturaleza, cuya manifestación o consecuencia son los pecados personales. Tal vez la mayor objeción dogmática que podrá hacerse a la doctrina de Gr. sería la que podría presentarse en lo que se refiere al pecado de los niños: sí, según la interpretación que hemos intentado, Gr. no considera el pecado original imputable más que en el hombre llegado a edad adulta, parece incurrir flagrantemente en el anatema del Tridentino contra los que dicen «parvulos recentes... nihil ex Adam trahere originalis peccati» (D-B 791). Sin embargo, pensamos que aun en este punto puede salvarse la concepción del Niseno: una cosa es decir que en los niños no hay nada del pecado de Adán y que, por tanto no han de ser bautizados, y otra decir que el pecado de Adán no es en ellos plenamente imputable en tanto no lleguen a la edad adulta. Precisamente la Iglesia no ha querido admitir nunca que los niños que mueren sin bautismo sean reos de condenación eterna, y ha de considerarse por el momento como cuestión abierta si tales niños pueden o no llegar a la visión de Dios. En la explicación que hemos intentado, si los niños participan de la naturaleza humana de una manera incoactiva, puede concluirse que participan del pecado de la naturaleza también de una ma-



nera incoativa: es decir, el pecado todavía no les es plenamente imputable, pero participan de una naturaleza ya incoativamente corrupta que, al desarrollarse hasta su plenitud natural, desarrollará concomitantemente una plena imputabilidad. El bautismo de los niños tiene perfecto sentido como medio para atajar el mal de la naturaleza en su mismo estado incoativo, y así en ellos verdaderamente «*regeneratione mundatur quod generatione contraxerunt*» (D-B 102).

JOSÉ VIVES, S.J.

Facultad Teológica. San Cugat del Vallés (Barcelona).