

INDICE

M. M. BERGADÁ, LA CONCEPCIÓN DE LA LIBERTAD EN EL "DE HOMINIS OPIFICIO" DE GREGORIO DE NYSSA 243/264

NOTAS:

A. RÉNYES, DISCUSIÓN SOBRE LA "TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA" 265/312

J. I. VICENTINI, ¿HISTORIA DE LA SALVACIÓN EN SAN PABLO? 313/322

E. LAJE, FUNCIÓN Y NECESIDAD DE LA IGLESIA 323/328

L. KUKOVICA, REFLEXIONES SOBRE DOS CASOS DE DERECHO ECLESIASTICO 329/337

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS 339/368

BOLETINES BIBLIOGRÁFICOS: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, 369/377 ● FILOSOFÍA MEDIEVAL, 377/380 ● ÉTICA, 380/383 ● ANTROPOLOGÍA, 383/385 ● MARXISMO y ATEÍSMO, 385/388 ● TÉCNICA Y SOCIEDAD INDUSTRIAL, 388/392 ● ECONOMÍA, 392/394 ● FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS, 395/403 ● PEDAGOGÍA, 403/408 ● HISTORIA, 408/418 ● PATRÍSTICA, 418/422 ● HERMENÉUTICA, 422/429 ● SAN PABLO, 429/432 ● ANTRÓPOLOGÍA BÍBLICA, 432/434 ● IGLESIA, 435/443 ● HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD, 443/448 ● ESPIRITUALIDAD, 449/463 ● ESPIRITUALIDAD Y SECULARIZACIÓN, 463/481 ● VIDA RELIGIOSA, 481/489 ● PASTORAL, CATEQUESIS, LITURGIA, 489/507.

NOTICIAS BIBLIOGRÁFICAS: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, 508/509 ● TEOLOGÍA, 509/527 ● MORAL Y DERECHO CANÓNICO, 527/532 ● FILOSOFÍA, 532/538 ● ANTROPOLOGÍA, 538/540 ● PSICOLOGÍA, 540/549 ● BIBLIA, 549/555 ● VARIA, 555/562.

LA CONCEPCIÓN DE LA LIBERTAD en el "De Hominis Opificio" de Gregorio de Nyssa

Por M. M. BERGADÁ (Buenos Aires)

Gregorio de Nyssa es "el primer filósofo cristiano"¹, "uno de los pensadores más originales de la historia de la Iglesia"² y sin embargo, como bien lo señalara Hans Urs von Balthasar hace algunos años, "sólo un número muy pequeño de iniciados han leído y conocen a Gregorio de Nyssa y han guardado celosamente el secreto"³. De entonces acá, tras la aparición casi simultánea de varios libros realmente valiosos⁴ dedicados a estudiar diversos aspectos de la doctrina del más joven de los Capadocios, se han multiplicado en estos últimos veinte años los artículos que en las revistas especializadas analizan tal o cual aspecto de la ingente obra escrita de nuestro autor, ya sea en sus aspectos filosóficos como en lo referente al dogma trinitario o en sus valiosos aportes como iniciador de la teología mística.

Con todo, mucho es lo que queda aún por explorar en un campo tan vasto, tan rico y tan pleno de sugerencias. Es nuestro propósito en el presente trabajo limitarnos a señalar algunos aspectos que juzgamos interesantes de la concepción de la libertad en Gregorio de Nyssa tal como ella aparece en uno de sus primeros escritos, y sin duda alguna el más estrictamente filo-

¹ I. P. Sheldon-Williams en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967, p. 456.

² A. Hamman, *Guide pratique des Pères de l'Église*, Desclée De Brouwer, 1967, p. 190. "Plus mystérieux que les deux autres Cappadociens, plus méconnu également, jusqu'à ces dernières années, Grégoire de Nysse apparaît aujourd'hui de plus en plus dans sa vraie dimension. Son étoile grandit" (ib., p. 182).

³ H. U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, 1947, p. XIII.

⁴ Cf. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, 1944; Roger Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Desclée De Brouwer, 1951; Jérôme Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, J. Vrin, Paris, 1953; Walther Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Frank Steiner Verlag, Wiesbaden, 1955.

sófico de todos ellos, cual es el tratado *De hominis opificio*⁵ que redactado por el Nysseno en el año 379, a los cuarenta y cinco años de su edad, constituye el primer tratado de antropología escrito por un pensador cristiano y el que más influencia directa tuvo en los pensadores medievales, desde Juan Escoto Erígena que lo cita abundantemente bajo el título *De imagine* y quizá realizó de él una nueva traducción al latín⁶ hasta Santo Tomás de Aquino, que lo cita frecuentemente en su *Suma Teológica* y en otras obras⁷.

Concebido como modesto complemento de las *Homilias in Hexaemeron* de su hermano mayor el gran Basilio⁸, que acababa de morir sin haber alcanzado a comentar “la obra del sexto día”, o sea la creación del hombre, Gregorio de Nyssa —que hasta entonces había vivido prácticamente eclipsado por las brillantes cualidades de su hermano mayor— se considera obligado a emprender la redacción de este trabajo para “añadir lo que faltaba a lo que aquel grande hombre había investigado, no con ánimo de adulterar con este agregado su trabajo... sino para que no parezca ser insuficiente en este caso la gloria que al maestro ha de venirle de sus discípulos” (125 c).

A lo largo de treinta y un capítulos de desigual extensión va desarrollando nuestro autor su concepción acerca del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, destinado a ser el rey y señor de la tierra, caído de esta su condición originaria por consecuencia del pecado y en vías de recuperar, con la gracia de Cristo, su perdida grandeza. Si, como se ha señalado con acierto⁹, podemos ver el desarrollo general de este tratado como el de un drama con su planteo, su crisis y su desenlace, creemos no es menos válida la afirmación de que este drama tiene un protagonista que no es otro que *la libertad humana*.

⁵ *Peri kataskeuês anthrôpou*, MPG, XLIV, col. 123-256.

⁶ Qué mejoraba la primitiva traducción de Dionisio el Exiguo. Cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, p. 173.

⁷ Si bien varias de las citas que hace Santo Tomás como pertenecientes a este tratado, pertenecen en realidad al *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, que circuló en muchos manuscritos medievales total o parcialmente atribuido al Nysseno.

⁸ MPG, XXIX, col. 4 a - 208 c.

⁹ J. Laplace, *Introduction* (p. 13 ss.) a Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, Col. “Sources chrétiennes”, n. 6, Paris, 1944.

Ya desde el Prefacio podemos percibir la presencia de tal protagonista, aunque ella no se vea explícitamente mencionada, cuando señala lo que constituirá el problema central de la obra: “hay en el hombre contradicciones: los caracteres presentes de su naturaleza y aquellos que tuvo en su origen no tienen al parecer entre sí ninguna vinculación necesaria” (128 b). *La libertad*, que aquí todavía no se menciona, será la clave de este enigma, la responsable de la caída que hizo de aquel ser a imagen y semejanza de Dios, creado para ser rey y señor del universo, este hombre que conocemos, desgarrado y miserable.

Los primeros quince capítulos de su tratado los dedica Gregorio a describirnos el *hombre a la imagen*, vale decir, el hombre tal como originariamente fue en el plan del Creador y como de hecho hubiera existido de no haber mediado la caída que, prevista de antemano por la presciencia divina, fue causa de que Dios introdujera en el hombre que históricamente creó (Adán y su descendencia) algunos rasgos “sobreañadidos al modelo” (185 d) que no reflejaban ya la semejanza con el arquetipo divino sino que, por el contrario, lo acercaban al plano de la pura animalidad. Concretamente, cree Gregorio que ésta es la causa del carácter sexuado del hombre, totalmente ajeno al modelo divino y propio en cambio de los animales sin razón que así se reproducen mientras que, de no haber mediado la caída, el hombre hubiera tenido un modo “angélico” de multiplicación.

LA LIBERTAD, CONSTITUTIVO PRINCIPAL DE NUESTRA SEMEJANZA CON DIOS

Comencemos por hacer la salvedad de que Gregorio de Nyssa no distingue, como lo hacen en cambio muchos otros Padres tanto griegos como latinos, entre *imagen* y *semejanza*. Para él ambos términos son prácticamente intercambiables y equivalentes. Esto entendido, si nos ponemos a analizar qué lugar ocupa y qué papel desempeña la libertad en ese “hombre a la imagen” ideal que nos describen los quince primeros capítulos, nos encontramos con que la libertad resulta ser, precisamente, el rasgo principal de la imagen divina en nosotros, *lo que más nos constituye semejantes a Dios*.

Tras habernos mostrado en los primeros capítulos por qué

el hombre llega el último a la creación —no porque sea relegado al último lugar sino precisamente porque ha de ser el rey y señor de ella, el invitado de honor a quien sólo se introduce al banquete cuanto todo está ya preparado— en el tercer capítulo deja Gregorio otras fuentes de inspiración para esta consideración del lugar que el hombre ocupa en el Cosmos¹⁰ y basándose en el relato del Génesis muestra cómo para la creación del hombre medió mayor deliberación que para la de los demás seres. Y aparece el tema de la *imagen* en la misma forma que en Filón de Alejandría: el hombre es *imagen de imagen* (eikoón eikónos), imagen de un arquetipo que es el hombre perfecto, el “hombre a la imagen” en la mente divina, y que puede anticiparse se identificará con Cristo. Así dice que el Creador ha establecido de antemano “el arquetipo cuya semejanza llevará” y que, en el proceso de creación del hombre, “lo conforma a la belleza de un arquetipo”. Y en el capítulo IV sigue desarrollando el tema de la imagen, señalando ahora “el poder como de un rey” que tiene el hombre sobre la creación toda, y la conformación adecuada que para esto le ha sido dada: “la apariencia misma del cuerpo” (la estatura erecta) y “la superioridad que le viene del alma”.

Y aquí aparecerá la *autonomía* o libertad como rasgo fundamental de la semejanza del hombre con Dios, en razón precisamente del carácter regio del hombre, carácter que “el alma lo manifiesta espontáneamente, por su *autonomía* e *independencia*, y por el hecho de que, en su conducta, ella es dueña de su propio querer” (136 c). Y se pregunta: “¿de quién es propio esto, sino de un rey?” (ibid.). “Su creación a la imagen de la naturaleza que todo lo gobierna, muestra precisamente que tiene (el hombre) desde el comienzo una naturaleza regia...” “Así la naturaleza humana, creada para dominar el mundo a causa de su semejanza con el Rey universal, ha sido hecha como una imagen viviente que participa del arquetipo por la dignidad y por el nombre” (ibid.). De manera que habría aquí una clara analogía entre la capacidad de autodeterminación, el estar exento de toda coacción, el ser dueño del propio querer y tener sujetos a sí a los otros

¹⁰ Así los autores del estoicismo medio, como Posidonio de Apamea, que le inspira pasajes paralelos a los que también inspiró a Cicerón en el *De natura deorum*.

seres visibles, que es propio del hombre por su posición de rey y señor de la creación toda, y por otra parte la absoluta *autonomía de Dios*, dueño y señor de todo el universo¹¹.

Esto será para Gregorio lo que esencialmente nos constituye semejantes a Dios, aunque esa semejanza se complete luego con otros rasgos, como serán la virtud, la justicia, la inmortalidad (recordemos que se trata en estos capítulos del hombre tal como hubiera sido de no mediar la caída), y se mencionen expresamente en el siguiente capítulo V “los demás caracteres de la belleza divina”: el *lógos* y la *diánoia*, a semejanza de Aquel que es *Noús* y *Lógos*. Pero aun aquí se concluye mencionando el amor, la caridad (*agápe*), que resulta ser también constitutivo fundamental de la semejanza o imagen, porque “si el amor está ausente, los rasgos de la imagen en nosotros se hallan deformados” (137 c). De suerte que, frente a toda la larga tradición que, con San Agustín y muchos otros Padres, hace consistir la semejanza con Dios principalmente en la inteligencia, podríamos aquí inscribir a Gregorio de Nyssa en el comienzo de otra tradición que podríamos denominar voluntarista, que hace hincapié en la libertad y en el amor, y que inscribe en sus filas, entre otros, a Escoto Erígena, San Bernardo y Guillermo de Saint Thierry¹².

Todo este planteo anticipado en esos capítulos iniciales se confirma y complementa en forma muy importante en el que podríamos considerar capítulo central de este tratado, el capítulo XVI en que se plantea la pregunta crucial acerca de las flagrantes diferencias entre el hombre actual y el modelo divino a cuya semejanza se nos dice fue hecho. Dejando de lado ese

¹¹ Una síntesis de esta misma concepción la hallamos en la vehemente condenación de la esclavitud que, fundándose precisamente en la eminente dignidad del hombre como naturaleza autónoma, dueño y señor de toda la creación y hecho a imagen de Dios, hace Gregorio en la *Homilía IV in Ecclesiástis*: “¿Cómo pretende el hombre sentirse dueño de aquellos que son de su mismo género...? Al hombre, cuya naturaleza es libre y dueña de sí, condenas a la esclavitud, y das así ley contra la ley de Dios, trastocando el orden natural... Pues a aquel que fue hecho para que fuese señor de la tierra, y que el Creador constituyó para que mandara, lo sometes al yugo de la servidumbre, olvidando los límites de tu potestad, que sólo se extiende a los brutos animales... ¿Con qué precio comprarás a aquel que es imagen de Dios y está hecho para dominar la tierra?... Dios nos creó tan libres que hasta pudiésemos pecar contra él, ¿con qué derecho reduces tú a servidumbre a aquel cuya libertad ha respetado Dios mismo? (PG, XLIV, 664-665 c).

¹² Cf. nota de J. Daniélou en *La création de l'homme* cit., p. 94.

problema en cuanto no hace ahora directamente a nuestro propósito, atendemos a la explicación que ofrece (184 a - 185 a) de lo que conjetura pudo haber ocurrido. Y allí se nos dice que Dios, bondad suma, no crea la vida humana por otra razón que por su bondad, y por tanto la dota generosamente de todos los bienes y perfecciones, cuya enumeración sería larga, pero entre los cuales se destacan las virtudes, la sabiduría “y todo lo que se puede pensar de mejor”. Y “uno de estos bienes consiste en *hallarse libre de todo determinismo*, no estar sometido a ningún poder físico, sino tener, en sus decisiones, *una voluntad independiente*” (184 a). Y al final de todo ese desarrollo dirá que “sobre toda la raza (humana) se extiende igualmente esta propiedad de la imagen. Prueba de ello es que el espíritu habita de manera semejante en todos y que todos pueden ejercitar su pensamiento, sus *decisiones* y demás actividades por las que la naturaleza divina está representada en aquél que es a su imagen” (185 c).

DIFERENCIA ENTRE LA LIBERTAD HUMANA Y LA LIBERTAD DIVINA: MUTABILIDAD RADICAL DE LA LIBERTAD CREADA

Pero comienza allí a desarrollar Gregorio una tesis que será fundamental en su concepción de la libertad: “La imagen —nos dice en 184 c— lleva en todo la impresión de la belleza prototipo; pero si no tuviera alguna diferencia con ella no sería ya en modo alguno un objeto a semejanza de otro, sino exactamente igual al modelo, del cual no le separaría absolutamente nada. ¿Qué diferencia hay, pues, entre la divinidad y aquel que es a su semejanza? Exactamente ésta: la una es *sin creación*, el otro *recibe la existencia por una creación*”. Y por un razonamiento de clara filiación origeniana¹³, que establece las correlaciones: increado-inmutable; creado-sujeto al cambio, sigue argumentando así: “La diferencia correspondiente a esta particularidad (modelo increado-imagen creada) arrastra tras sí otras particularidades. Universalmente se admite el carácter inmutable y siempre idéntico a sí mismo de la naturaleza increada, mientras que *la naturaleza*

¹³ Cf. *De Principiis (Peri Archón)* II, 9, 2: “Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, *necessario convertibiles et mutabiles subsisterunt.*”

creada sólo puede tener consistencia en el cambio. El pasaje mismo del no-ser al ser es un movimiento y una modificación para aquel que la voluntad divina hace pasar a la existencia... si consideramos la naturaleza divina y la naturaleza humana, en el sustrato de cada una descubrimos la diferencia que consiste en que la una es increada, la otra creada. Por lo tanto, mientras la una es idéntica y permanece siempre, la otra, producida por una creación, *ha comenzado a existir por un cambio y se halla naturalmente inclinada a modificarse así*. Por consiguiente, Aquél que conoce los seres, como dice la Profecía, antes de su aparición, como ha seguido de cerca o mejor aun, como ha visto de antemano, en su facultad presciente, *la inclinación que tomará, en plena posesión de sí mismo, el movimiento de la libertad humana*, en su conocimiento del porvenir estableció en su imagen la división en varón y mujer, división que no mira ya hacia el modelo divino sino que, como se ha dicho, nos alinea en la familia de los seres sin razón” (185 a)¹⁴. He aquí, pues, la condición sexuada del hombre, que parece tan ajena al modelo divino, explicada como consecuencia del desvío previsto de la libertad humana.

Pero lo más importante para nuestro tema no es esto, sino la concepción misma de la libertad humana como libertad *que puede inclinarse hacia el mal no por ser tal libertad* (pues la libertad divina es autonomía plena, mas no se inclina hacia el mal), sino *por ser libertad creada* y participar por tanto de la *mutabilidad* que es propia de todo lo creado en cuanto tal. De manera.

¹⁴ Las mismas ideas reitera al final del capítulo XVII resumiendo la doctrina expuesta hasta ahí: “¿Cómo es que, después de la constitución de la imagen, Dios ha modelado en su obra la división en macho y hembra? Para responder a esta pregunta, nuestras consideraciones precedentes van a sernos útiles. Aquel que trae todas las cosas al ser y que, en su propio querer, forma todo el hombre según la imagen divina, se resiste a ver constituirse la plenitud numérica de las almas por el aporte sucesivo de las generaciones; su poder presciente concibe globalmente en su conjunto toda la naturaleza humana y la eleva al pie de igualdad con los ángeles. Pero como su poder que todo lo ve le muestra de antemano *la desviación de nuestra libertad fuera del recto camino y la caída que de ahí se sigue*, lejos de la vida de los ángeles, a fin de no mutilar el total de las almas humanas que han perdido el modo de multiplicación de la especie angélica, Dios, por estas razones, establece para nuestra naturaleza un medio más adaptado para nuestro desliz en el pecado: en lugar de *la nobleza* de los ángeles, nos da el transmitirnos la vida los une a los otros, como las bestias y los seres sin inteligencia” (189 c-d).

que, sintetizando lo expuesto acerca de este punto, en la *libertad* radicaré principalmente, para Gregorio de Nyssa, nuestra semejanza con Dios, máximamente autónomo y dueño de su propio querer. Pero como una "imagen", por ser tal, siempre ha de ser *algo menos* que el original, también en ese rasgo común entre Dios y nosotros que es la libertad se insertará esta diferencia: la libertad de Dios es *increada*, y por tanto *inmutable*; la libertad del hombre es *creada*, y como tal *mutable*, sujeta al cambio y capaz de elegir mal¹⁴. Lo esencial de la libertad (que ha de darse, por tanto, en Dios y en el hombre) no reside estrictamente en la capacidad de opción sino en la *autonomía*, la ausencia de toda coacción; la capacidad de opción, y especialmente la opción que puede escoger un bien menor, un "mal", o abandonar un bien poseído, es lo propio de la *libertad creada*, pero no le corresponde en cuanto *libertad*, sino en cuanto *creada*, y por ende radicalmente *mutable*. Como lo ha señalado muy bien J. Daniélou en un artículo excelente sobre algunos aspectos de este problema¹⁵, *la afirmación de una mutabilidad radical de la libertad creada es una tesis fundamental de Gregorio de Nyssa*.

Es interesante señalar que, quizá bebida en la misma fuente origeniana que ya señalamos, análoga doctrina encontramos en el segundo tratado de antropología que nos ofrece la historia de la filosofía, el *De natura hominis* de Nemesio de Emesa al que ya aludimos, unos cuarenta años posterior al *De hominis opificio*, pero independiente de éste. Dice allí Nemesio: "El hom-

¹⁴ Treinta años más tarde, en el *Discurso Catequético*, retomará Gregorio este mismo planteo y tras recordar que *el hombre es a la imagen de Dios por su libertad* continuará: "Pero es necesariamente de naturaleza cambiante. En efecto, no era posible que aquel que tenía el origen de su existencia en una alteración no fuese totalmente cambiante. La venida del no-ser al ser es en efecto una alteración, puesto que es un pasaje de la no existencia a la existencia, por el poder divino. Por otra parte, el cambio se encuentra *necesariamente* en el hombre, puesto que, por una parte, él es una *imitación* de la naturaleza divina y que, si no presentara diferencia con ella, sería enteramente idéntico a aquello a lo cual se asemeja. Ahora bien, la diferencia entre aquello que ha sido hecho a la imagen y su modelo consiste en que uno es inmutable (*átrepτος*) por naturaleza, y el otro no es así, sino que, viniendo a la existencia por un cambio, como ya se ha dicho, permanece cambiante (*αλλοιούμενον*) y no completamente en el ser" (PG, XLIV, 57 d-60 a).

¹⁵ J. Daniélou, *Le problème du changement chez Grégoire de Nysse*, en *Archives de Philosophie*, 29 (1966), pp. 323-347.

bre es necesariamente *libre* y *cambiante*; cambiante porque *creado*, libre porque *racional*. Así aquellos que reprochan a Dios no haber hecho al hombre incapaz de mal, sino haberlo hecho libre, no se dan cuenta de que lo acusan de haberlo hecho racional" (PG, XL, 776 b).

LA LIBERTAD Y EL MAL

Esta última observación nos lleva a otro aspecto importante en la doctrina de la libertad en Gregorio de Nyssa, cual es su concepción del problema del mal. Como bien lo señala Daniélou en el artículo citado, este vínculo necesario entre la condición de creatura y la mutabilidad, que permite como ya vimos distinguir radicalmente lo creado de lo increado, es también lo que permite fundar la *posibilidad del mal*. Es la mutabilidad congénita de la libertad creada, y no la libertad como tal, lo que posibilita el mal. El ser increado, siendo inmutable, no puede estar sujeto al mal. Su suficiencia en el ser trae implícita su suficiencia en el bien. No puede *adquirir* una perfección, puesto que posee toda perfección y no puede *perder* ninguna perfección, puesto que en él la perfección es idéntica a la esencia misma. Por el contrario, el ser creado, porque no posee la perfección por esencia, *tampoco posee por esencia el bien*. Y por ende le es congénita la posibilidad de perder el bien¹⁶. La *libertad creada* implica una inestabilidad radical que le impide estar inmóvil y que *hace del cambio la ley misma de su ser*. Ahora bien, el cambio es aquí esencialmente *la aptitud para elegir entre el bien y el mal*. Esto llevará a Gregorio a plantear la cuestión del "buen movimiento", referida a nivel de la naturaleza humana, a la vez sensible e inteligente, en la *tensión de la libertad entre dos orientaciones*. Tema éste que veremos poco más adelante, cuando consideremos el papel que cabe a la libertad dentro de la estructura ontológica del hombre en la concepción de Gregorio.

Como bien lo ha observado Norris¹⁷, Gregorio muestra aquí

¹⁶ En el pasaje de Orígenes que ya hemos citado, poco después argumenta así refiriéndose a las naturalezas espirituales creadas: "Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a Deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod datum est, etiam auferri et recedere potest".

¹⁷ N. A. Norris (*Manhood and Christ*, p. 54, citado por Daniélou):

que la libertad de elección entre el bien y el mal *no es constitutiva de la libertad como tal*, sino que lo que es constitutivo es esencialmente la *autonomía*, como ya señalamos, que es una perfección y lo propio de la naturaleza intelectual. Por ella es el hombre imagen de Dios, y así *la posibilidad del mal no está ligada a la libertad como tal*, puesto que no se da en Dios, que es la máxima libertad, sino que está ligada a la condición *creada* de esa libertad en el hombre¹⁸. Una vez más: la libertad humana es *imagen* de la libertad divina, pero en cuanto imagen será “algo menos” que el modelo, porque será *libertad creada* y como tal *sujeta al cambio*.

En cuanto al mal mismo, objeto de la mala elección de esta libertad creada, Gregorio de Nyssa ve muy claramente que jamás esa libertad lo elige en cuanto tal mal, sino diríamos *sub specie boni*. “El mal —nos dirá en el capítulo XX— no se presenta jamás en su desnudez, tal como realmente es. El vicio no tendría eficacia si no se coloreara de alguna belleza que excitara el deseo de aquel que se deja engañar. En cualquier caso, a nosotros el mal se nos presenta siempre bajo la forma de una mezcla: en sus profundidades tiene la muerte como un lazo oculto, pero por una apariencia engañosa hace aparecer una imagen del bien” (200 a); “el bien real es por naturaleza sin composición, su forma es simple y es ajeno a toda duplicidad y a toda unión con su contrario, mientras que *el mal es matizado* y se presenta de tal suerte que *se lo tiene por una cosa y a la experiencia se revela otra completamente distinta*” (200 c). Y esto ocurre precisamente porque nuestra inteligencia, que ha de iluminar la elección de nuestra libertad, es también creada y como tal limitada y pasible de engaño.

LA CONVERSION AL BIEN

Pero de esta condición de perpetua movilidad que resulta ser propia de la libertad humana ha de extraer Gregorio una conclusión optimista, que quizá nos sorprenda: el hombre no podrá *permanecer* en el mal, pues ello contrariaría esa radical mutabi-

“¿De dónde viene la elección del hombre para el mal? Para Gregorio esta posibilidad está arraigada en la *mutabilidad esencial del hombre, que resulta de su naturaleza de creatura*... La libertad de elección no es un carácter esencial de la razón como tal, sino que es la consecuencia de una debilidad inherente a su naturaleza de creatura.”

¹⁸ J. Daniélou, ob. cit., p. 329.

lidad de la libertad humana: “El vicio no es tan fuerte que pueda prevalecer sobre el poder del bien, y la inconstancia de nuestra naturaleza no podría tener más fuerza o estabilidad que la sabiduría de Dios. Pues *el ser siempre móvil y cambiante* no puede superar en fijeza a aquel que, establecido en el bien, es siempre idéntico a sí mismo. Mientras que el querer divino, siempre y en todas partes, permanece inmutable, *nuestra naturaleza móvil no se detiene, ni siquiera en el mal*... cuando ha completado la carrera del vicio y ha llegado a su extremo, entonces el impulso que lo lleva, al no encontrar parte alguna en que detenerse al fin de todo ese recorrido en el vicio, *necesariamente se vuelve hacia el bien*. Pues el vicio no puede ir hasta lo infinito, sino que, comprendido necesariamente entre límites, según toda lógica, *al llegar al límite pasa al bien*” (como si dijéramos, se invierte la dirección del movimiento, ya que en el sentido del mal no puede avanzar más y su exigencia de esencial *movilidad* le impide detenerse en ese término). “Así, como he dicho, nuestra naturaleza *en su movimiento perpetuo vuelve a partir por el camino del bien*, pues el recuerdo de los errores pasados le ha enseñado ya a no dejarse tomar en las mismas faltas. Y nuestra carrera *recomenzará en el bien*, porque la naturaleza del mal debe estar encerrada entre límites” (201 b-d)¹⁹. De manera que nuestra libertad, que fue causa de nuestra caída y de nuestro alejamiento del bien y de la imagen divina, será también el motor en el camino de la recuperación y del retorno a la imagen.

¹⁹ Una exégesis a nuestro juicio acertada de esta concepción a primera vista oscura y arbitraria, la encontramos en J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyssa*, que comentando el pasaje que acabamos de citar acota: “Ce texte... semble bien expliquer la fatalité du retour au bien par la finitude du mal... ayant fait l'expérience du mal jusqu'à saisir l'absurdité de sa démarche descendante, l'âme, par son désir de l'infini, reprend son ascension, infiniment attirée par l'éros divin, et finissant par déboucher, au terme d'une montée continue, dans la liberté originelle et éternelle... Il prend conscience de son vide affreux. Dans cette prise de conscience qui fait naître le sentiment de la misère et de la déception, réside le point de départ de l'aliénation de la passion, c'est à dire de la libération... Si cette conversion intérieure, qui inaugure un mouvement ascensionnel, se produit par nos propres forces, et s'il est de l'essence même de ce mouvement de ne jamais s'arrêter, ne doit-on pas conclure que le retour à la liberté originelle de l'image, plénitude de la liberté, est, lui aussi, oeuvre de liberté?” (cf. pp. 139-143).

CONCEPCION DINAMICA DE LA BIENAVENTURANZA

Una pregunta surge quizá aquí: ¿y tampoco en la bienaventuranza nuestra voluntad libre *reposará*, en la posesión del Sumo-Bien alcanzado? Pues allí, evidentemente, ya no cabrá la posibilidad de que nuestra libertad ejercite esa su condición de *mutable* optando nuevamente por el mal, apartándose del bien que ya goza. Parece a primera vista difícil conciliar ambas exigencias. Y, sin embargo, Gregorio lo logra y su doctrina mantiene su coherencia: tendrá lo que podríamos llamar un concepto *dinámico* de la bienaventuranza eterna, pues ella no consistirá en un reposo en el Bien, sino en un *perpetuo crecer en la posesión del Sumo-Bien*. “Si es hacia el bien hacia donde el movimiento perpetuo arrastra a un ser, *jamás, a causa de la infinitud de su objeto, ese movimiento cesará de llevarlo más adelante*, pues jamás alcanzará el límite de Aquel que busca” (201 b). De modo que aquí se conserva la mutabilidad radical propia de toda libertad creada, sólo que tal mutabilidad no se ejercita ya en la opción entre el bien y el mal, sino en el perpetuo y continuo paso de bien a mayor bien, en su continuo cambiar mejorando en un progreso que no puede tener término, puesto que su objetivo no es otro que la infinitud misma de Dios.

LA LIBERTAD EN ACCIÓN

De propósito hemos dejado para este momento, expuesto ya todo lo que antecede, el pasar a considerar cómo *funciona*, dentro de lo que podríamos llamar la estructura ontológica del ser humano, tal como Gregorio nos la presenta, esa libertad cuyas características acabamos de describir.

Para conocer tal estructura retrocedemos a lo que a juicio de Gregorio parece ser una digresión incidental hacia el final del capítulo XII. Insertados dentro de una consideración minuciosa del cuerpo como instrumento, y a propósito de una alusión al espíritu, nos encontramos con unos parágrafos muy importantes (161 c - 164 d), en los que se esboza una especie de estructuración ontológica de toda la realidad y se muestra el papel protagónico que, para bien o para mal, cabe en ella a la libertad humana.

Nos anticipa Gregorio que es “una manera de ver bastante difícil de captar”, y es ésta, comenzando a exponerla desde lo superior hasta lo ínfimo:

“la *divinidad* es el bien supremo y el más hermoso de todos, hacia el cual tienden todos los seres poseídos del deseo del Bien” (161 c);

“por eso nuestro *espíritu (noús)*, siendo *a imagen del bien más hermoso*, en tanto que conserva, *en cuanto de él depende* (vale decir, supone aquí la *libertad*) la semejanza con su modelo, se mantiene él mismo en la belleza”;

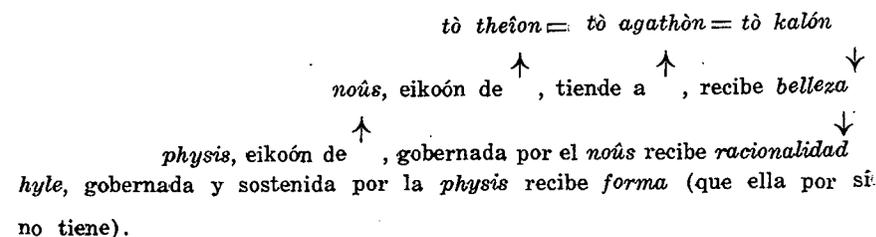
“pero si se aparta del Bien es despojado de la belleza en que estaba” (es la *caída*).

“Y como decimos que el espíritu recibe su belleza de su semejanza con la belleza prototipo, como un espejo la recibe de la impresión de la forma que en él aparece”;

“por *analogía* decimos que la naturaleza (que sería el nivel que le sigue hacia abajo) *regida por el espíritu se hace racional*, y de esta belleza colocada junto a sí recibe ella misma su ornamento, como si hubiese sido *espejo de espejo*”;

“a su vez, ella gobierna y sostiene la parte material (*tò hýlikón*) de la sustancia (en este caso, del hombre) a quien ella pertenece” (161 d).

De manera que tendríamos esta estructura:



Vendría ahora la consideración del aspecto *dinámico* de esta concepción:

“En tanto que *esta dependencia se respeta* entre los elementos, todos se hallan unidos, cada uno según su grado, a la belleza en sí, pues el elemento superior trasmite su belleza al que está colocado por debajo de él”.

“Pero cuando *en esta buena armonía se produce una ruptura*,

o cuando a la inversa del orden, el elemento superior sigue al inferior, entonces *la materia, saliéndose de su orden natural, pone de manifiesto su deformidad*, pues en sí misma no tiene forma ni constitución;

“y su deformidad (amorphía) *corrompe la belleza de la naturaleza*, que recibía, a su vez, la belleza del espíritu” (vale decir, se revierte el proceso indicado arriba);

“y así es *al espíritu mismo* a quien, por intermedio de la naturaleza, pasa la ausencia de belleza de la materia, de suerte que *ya no se ve más en él la impresión de la imagen divina que en él se modelaba*”.

“En efecto, el espíritu, *como un espejo que sólo presenta entonces a la idea de todo bien su faz posterior, rechaza las manifestaciones en él del esplendor del bien, mientras que modela en él la deformidad de la materia*” (164 a).

Éstas serían entonces las consecuencias de la caída, *por el mal uso de la libertad* que ha hecho que el espíritu se desviase y, como un espejo vuelto del lado opaco, déjase de reflejar y, por ende, de transmitir a los estratos inferiores que de él dependen la imagen divina: se ha borrado u oscurecido esa imagen, el espíritu ya no la refleja, y en cambio refleja la *amorphía*, la deformidad y ausencia de belleza de la materia.

Todo este esquema trasunta una metafísica neoplatónica (que creemos, como enseguida trataremos de mostrar, recibida a través de Orígenes) con sus diversas hipóstasis y sus analogías entre los procesos en los distintos niveles, si bien *no hay huella alguna de emanacionismo*, porque ni el espíritu emanó de Dios (sino que es creado), ni la naturaleza se originó del espíritu, ni es la materia una degradación de la *physis*.

Y dice Gregorio a continuación algo que recuerda a Orígenes cuando éste afirmaba²⁰ que la caída de aquellas originarias sustancias espirituales (*nóes*) se había producido “*paulatim et per partes*”: Así —afirma Gregorio— *se hace la génesis en la dirección del mal*, por la *progresiva* puesta a un lado del bien” (164 a).

Concluye Gregorio este asunto con unas consideraciones en las que está latente la noción platónica de *participación*: “Toda

²⁰ *De Principiis*, I, 3, 8.

belleza, cualquiera ella sea, es de la misma familia que el primer bien, pero todo lo que no tiene con el bien, ni atinencia, ni semejanza, no tiene absolutamente ninguna belleza. Si pues, como acabamos de ver, el bien real es uno, *el espíritu recibe su belleza de su creación a imagen de la belleza*, y la naturaleza, que es por el espíritu, es como una *imagen de imagen*. De donde se sigue que la parte material (*tò hylikón*) de nuestro ser recibe toda consistencia y todo orden *en cuanto que es gobernada por la naturaleza*” (que pareciera ser aquí, como enseguida veremos al comparar con el esquema origeniano, la *psyché* racional), “pero *su separación respecto de aquello que le da orden y cohesión* (interpretamos: el libre apartarse de esa *psyché* racional de su dependencia del espíritu) y su ruptura con la connaturalidad que la une a la belleza, traen su retorno hacia abajo” (164 b). Y concluye: “Esta caída no tiene otra causa que *la inversión (libre) de la tendencia espontánea de la naturaleza*, en seguimiento del deseo que no tiende hacia la belleza, sino hacia aquello que tiene necesidad de otro que lo embellezca. Pues de toda necesidad, la materia que mendiga su propia forma impone su diformidad y fealdad a aquel que *quiere* parecersele”.

Finalmente, en 164 d, cierra el capítulo enunciando nuevamente, ahora en forma muy sintética, toda la estructura y proceso que acaba de describir:

“...en el compuesto humano el espíritu está gobernado por Dios, y nuestra vida material por el espíritu, cuando ella guarda el orden de la naturaleza.

Pero *si se aparta de este orden, se vuelve extraña a la influencia del espíritu*”.

El mismo tema reaparecerá, ya más bien considerado en su aspecto práctico o moral, hacia el final del capítulo XIV: “Hay casos en que es el espíritu quien sigue como un servidor las inclinaciones de la naturaleza. A menudo, en efecto, *la naturaleza del cuerpo toma el mando*, a consecuencia de la pesantez que hay en nosotros, o del deseo de aquello que nos encanta: entonces tiene ella la iniciativa, excitando en nosotros el apetito o haciéndonos buscar nuestro placer. Durante este tiempo, al someterse a estas inclinaciones, el espíritu se une al cuerpo para proporcionarle los medios que en él hay de satisfacer estas necesidades. Esto *no ocu-*

re en todos, sino solamente en las naturalezas vulgares, que ponen su razón al servicio de los instintos de la naturaleza y que, por esta alianza del espíritu, halagan como esclavos todo lo que es agradable a sus sentidos. Los perfectos *no se conducen así*. En ellos *gobierna el espíritu y elige lo que es más útil mediante la razón y no por atracción*²¹, y la naturaleza sigue dócilmente las órdenes del espíritu” (176 a).

POSIBLES ELEMENTOS ORIGENIANOS EN ESTA DOCTRINA

Hemos sugerido que toda esta estructura ontológica del hombre que así nos ha expuesto Gregorio de Nyssa, y el papel que dentro de ella desempeña la libertad, podría ser uno de los aspectos de su doctrina en que nuestro autor es más tributario de Orígenes. ¿En qué fundamos esta aserción? En la consideración de la estructura ontológica del hombre en Orígenes, tal como ella ha quedado aclarada a través del penetrante estudio de Jacques Dupuis, S. I., recientemente aparecido bajo el título de “*L'Esprit de l'homme*”. *Essai sur l'anthropologie religieuse d'Origène*²². Según se desprende de este estudio, que avanza en muchos puntos, rectificando o clarificando, sobre lo ya hecho al respecto por Daniélou, Crouzel, Cadiou, Bardy y otros investigadores, podríamos exponer la antropología de Orígenes a través de los siguientes rasgos:

1) ya en esas sustancias espirituales (*noés*) preexistentes en la unidad de una mónada primitiva, donde todas ellas se unificaban en la contemplación divina, *se daba una estructura tripartita* integrada por un *pneûma* vivificador, un *noûs* que de él recibe la vida, y un *sôma pneumatikós* (“*corpus spiritale*”, traduce Rufino de Aquilea), porque para Orígenes todo lo que es mutable ha de ser de alguna manera material²³; solamente Dios, por ser increado, es inmutable (recordar que ya señalamos la filiación origenia-

²¹ Señalamos de paso que el acto libre de la voluntad, para Gregorio, es siempre una elección que se realiza bajo la luz de la razón.

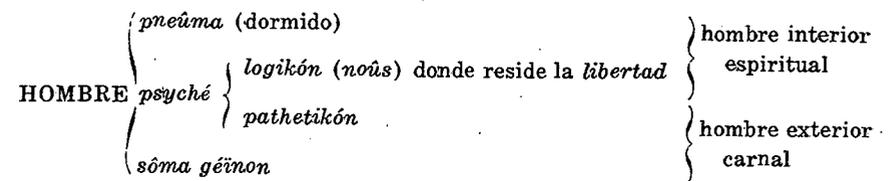
²² Desclée De Brouwer, 1967 (Museum Lessianum, section théologique, n. 62).

²³ Cf. H. Crouzel, *L'Anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, en *Revue d'Ascétique et de Mystique* (1955), pp. 364-385, especialmente, pp. 378-379.

na de esta equivalencia entre *creado* y *mutable* en Gregorio) y como tal es inmaterial;

2) después de la caída (en cuya interpretación Gregorio no seguirá a Orígenes, sino que se atenderá al relato bíblico) ¿cuál es para Orígenes la constitución del *hombre*, resultante para él de la ensomatosis de aquellas sustancias espirituales que no cayeron tan poco como para ser ángeles, ni tanto como para convertirse en demonios, sino que merecieron convertirse en hombres? Tendremos nuevamente aquí un esquema tripartito, integrado por el *pneûma* que ahora estará como aletargado, dormido; el *sôma* o cuerpo que resulta profundamente alterado, pues de cuerpo espiritual que era se ha convertido en *sôma géïnon*, cuerpo terrestre; y entre estos dos componentes volvemos a encontrar el *noûs*, pero a él se le han amalgamado ahora elementos que antes no tenía, para constituir así el alma humana (*psyché*) que está hecha de una parte superior, racional (*logikón*, que sería el mismo *noûs* que subsiste y que en el estado prelapsario constituía por sí solo la persona, sede de la *libertad*) y una parte inferior irracional, *pathetikón*, vinculada con lo sensible (parte que antes no tenía el *noûs*, y que es el resultado de la caída y la subsiguiente ensomatosis en este cuerpo material).

De manera que el hombre en su actual estado, para Orígenes, podríamos representarlo así:



Se autoriza así Orígenes del célebre pasaje paulino de Tesalonicenses V, 23, donde el Apóstol parece retomar la tripartición estoica de *sôma*, *psyché* y *pneûma* al escribir: “El Dios de la paz os santifique en todo para que conservéis la integridad de vuestro espíritu, de vuestra alma y de vuestro cuerpo para la

²⁴ También Gregorio de Nyssa, en el capítulo VIII del tratado que estamos estudiando, tras haber expuesto casi literalmente a Aristóteles en *De Anima* II, 1 y 2 en cuanto a los tres niveles de vida vegetativa, sensitiva

venida del Señor Jesús”²⁴, y vincula, asimismo, esta doctrina con otra doctrina del Apóstol: su distinción y contraposición entre el hombre espiritual (*pneumatikós*) y el hombre carnal (*sarkikós*), el hombre interior y el hombre exterior²⁵. El hombre interior está hecho del *noús* (que como vimos sobrevivió a la caída, integrando ahora la *psyché* como su parte superior y conservando, aunque debilitada, la imagen de Dios) y del *pneûma*; al hombre exterior pertenece en cambio *este cuerpo* (transformado como vimos por la caída, hecho terrestre de espiritual que era) y esa parte inferior del alma, *tò pathetikón*, que se ha adjuntado al *noús*. En el *Fragm. in Luc. 186* distingue Orígenes expresamente el *noús* del “compuesto formado por el resto del alma y el cuerpo”.

En este hombre así constituido habrá obviamente un estado de *tensión* (dice el P. H. de Lubac²⁶ que la antropología de Orígenes es una antropología *dinámica*, y creemos que ese epíteto puede aplicarse también a la antropología de Gregorio de Nyssa), esa *tensión* (propia precisamente de todo ser que tiene esa radical *mutabilidad* que ya hemos visto también en Gregorio), podrá manifestarse en dos relaciones diversas (y aquí creemos ver nuevamente una fuente de inspiración para lo que ya señalamos en Gregorio a propósito de la *libertad* de la creatura en esta vida y en la vida bienaventurada):

1) por una parte habrá un antagonismo entre la *carne* y el *espíritu*, vale decir una tensión *sárx* ↔ *pneûma* que se juega en aquella parte de la *psyché* que es el *noús*, punto de inserción de la *libertad*, y que arrastrará todo el conjunto o bien hacia lo

y racional, articula sobre ellos (vale decir, sobre lo que sería el cuerpo animado por el alma) el *espíritu* haciendo expresa referencia a la enseñanza de san Pablo aunque alude erróneamente a la Epístola a los Efesios.

²⁵ Aquí aparece también en Orígenes otra doctrina que encontramos asimismo en Clemente (pero que en este caso puede proceder en ambos de una fuente común, Filón de Alejandría) y que es, aunque planteada de modo diferente en ambos, la doctrina de la “doble creación” del hombre, que implica distinguir en el doble relato de Gn. 1,26 y Gn. 2,7 la referencia, por una parte, a la creación de un hombre que fue hecho (*poieîn*) según la imagen, y por otra a la de un hombre que fue plasmado (*plattên*) del barro de la tierra y recibió un soplo de vida. Y porque en el hombre actual coexisten elementos de ambas creaciones (aunque en Clemente, la primera de hecho no llegó a darse históricamente), hay en nosotros, para Orígenes, un hombre de lo alto y un hombre de abajo, un hombre exterior y un hombre interior.

²⁶ *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, p. 157.

alto, a espiritualizarse, o bien hacia lo bajo, a carnalizarse o animalizarse. ¿No es algo semejante a esto lo que decía Gregorio en aquella comparación, en los pasajes que hemos analizado (161 c - 164 d), del *noús* con un espejo que libremente podía orientarse hacia lo superior (y transmitir la belleza y orden divinos a los estratos inferiores de la naturaleza y la materia) o desviarse hacia lo inferior, y entonces era la *amorphía*, fealdad y desorden de la materia la que invadía los estratos superiores, aun el mismo espíritu humano?

2) Por otra parte habrá una tendencia (progresiva) del *cuerpo* (*sôma*, no *sárx* que se reserva para lo “carnal” en sentido peyorativo) hacia el espíritu, vale decir una tensión (de tracción, no antagónica) *sôma* → *pneûma* que en una dialéctica de progreso incesante va, diríamos, espiritualizando lo corporal (y que evidentemente puede continuarse indefinidamente en la vida bienaventurada, como la bienaventuranza y perfección dinámica que señalábamos en Gregorio de Nyssa)²⁷.

Sea que se despliegue su libertad en el sentido de una u otra de esas tensiones, en Orígenes como en Gregorio lo que no puede esa libertad es *fijarse*, estar en reposo y así dirá Orígenes (aunque quizá Gregorio lo ha explicado más ampliamente) que lo que no puede es dejar de elegir: “el alma no puede quedar librada a sí misma: o bien se hace carne, practicando el vicio, o bien practicando la virtud se hace *pneûma*” (*Fragm. in Rom.*, XXXI). Lo que equivale en último término a decir que de la libertad depende, tanto para Orígenes como para Gregorio, la restauración de la *imagen* divina en toda su plenitud, que el hombre perdiera por el pecado. Tanto en el maestro como en el discípulo lejano²⁸ está bien claro que la *libertad*, que fue factor

²⁷ “La tension intérieure dont il s'agit ici n'est donc plus combat mais progrès et mouvement de l'histoire. Corps et pneûma ne sont pas, comme l'étaient la chair et le pneûma, des pôles opposés; le corps est le point de départ, le premier pas, positif déjà en lui-même, d'un mouvement vital dont le pneûma constitue le but. Vivre dans la chair ou vivre dans le pneûma indiquaient, dans la perspective du combat spirituel, deux manières d'être; il en va de même ici. Mais tandis qu'il fallait s'arracher à la chair pour être dans le pneûma, on passe du corps au pneûma sans heurt ni lutte”. J. Dupuis, o. c., p. 57.

²⁸ Recordemos que cuando Orígenes debió alejarse de la Escuela de Alejandría, que había dirigido durante unos treinta años, se instala hacia

determinante de la caída, de la pérdida u oscurecimiento de la imagen divina en el hombre, será asimismo el motor que le hará recorrer el camino inverso hasta la recuperación plena y total de esa imagen con lo que habrá colaborado —aunque primero fue causa de su cuasi frustración— a la realización total del plan divino.

Concluamos señalando que para Orígenes, como acabamos de ver, pese a sus fuertes simpatías por el platonismo no es malo en sí el cuerpo terrestre, la vida terrestre es “media”, “común”, indiferente de suyo: será la *libertad* quien le ponga un signo positivo o negativo según la orientación que le imprima (subordinando el cuerpo al espíritu, o subordinando el espíritu a la carne). Y lo mismo para Gregorio las pasiones (*pathé*), a las que dedica el capítulo XVIII, aparecen introducidas en el hombre precisamente por la semejanza con ese otro modelo que es la animalidad, pero de suyo la animalidad sólo introduce *impulsos instintivos*, moralmente indiferentes, y dependerá de la *libertad* del espíritu que se transformen en *pasiones* y *vicios*, o en *virtudes* (así la cólera puede convertirse en temeridad e ira o en fuerza, la timidez en miedo o en prudencia, etc.). “Así como en algunas esculturas se ve esculpida una doble forma, que los artistas han imaginado para estupor de los que pasen y la miren, y que representa en una sola cabeza dos rostros de aspecto diferente, así también, parece, el hombre lleva la semejanza de dos objetos opuestos. Por su espíritu deiforme lleva los rasgos de la belleza de Dios; por los impulsos en él de estos movimientos, lleva la semejanza de la bestia” (192 b). Y aquí entra a jugar la *libertad humana*, para orientar en una u otra dirección y hacer prevalecer uno u otro modelo.

Tal es, expuesta en sus grandes líneas, la concepción de la libertad tal como aparece en la obra filosófica de Gregorio de Nyssa, y tales los elementos origenianos que hemos creído detectar en algunos de sus aspectos. Pero tenemos que concluir señalando que Gregorio sabe, diríamos con un singular instinto

el año 234 en Cesárea de Capadocia, donde cuenta entre sus discípulos al que sería Gregorio el Taumaturgo, de quien recibió gran influencia la erudita Macrina, abuela de Basilio y Gregorio. Además, la Escuela de Capadocia fundada por Orígenes conservó siempre una fuerte tradición del maestro.

de ortodoxia, asimilar de su maestro solamente aquello que es realmente integrable y compatible con el dogma cristiano, y con total independencia de espíritu se aparta de él²⁹ cuando se halla frente a otras doctrinas menos seguras, o francamente desviadas, de aquel genial pensador.

²⁹ Así p. ej. en este mismo tratado *De hominis opificio* Gregorio no vacila en emprender resueltamente, en el capítulo XXVIII, la refutación de “algunos de nuestros antecesores, autores del tratado *De los Principios*” en lo que respecta a la doctrina origeniana de la preexistencia de las almas antes de unirse a los cuerpos (no obstante todo lo que vimos que, en otros aspectos, ha tomado de puntos muy conexos con éste en la antropología de su predecesor).