

Anneliese Meis W.

Profesora de la Facultad de Teología  
Pontificia Universidad Católica de Chile

## Gregorio y el Origenismo

El presente estudio sintetiza una respuesta aproximativa al espinudo problema ¿por qué Gregorio de Nisa no se ha convertido en origenista, como muchos de sus contemporáneos del siglo IV, encontrándose él tan profundamente influido por el gran Alejandrino?(1). Esta respuesta se obtuvo mediante una intensa búsqueda realizada a lo largo del primer semestre de 1997, durante un seminario de postgrado que estuvo orientado por el hecho paradójico que “el ser humano necesita de Dios, pero que lo puede alcanzar sólo gratis”(2). Verdad antropológica teológica bien articulada tanto en el *Comentario al Cantar de los Cantares* de Orígenes como de Gregorio de Nisa (3), y además en aquellas obras del Niseno (4), de Atanasio (5), Evagrio (6) y el *De Instituto Christiano* (7) que atestiguan las ideas subyacentes a la gestación de la

- (1) Se trata de una pregunta metódica, cuya respuesta ha sido elaborada principalmente por medio del proyecto FONDECYT 1960556, “La Paradoja del hombre a la luz del Encuentro entre Cultura Griega y Hebrea en Orígenes II”, dedicado a una comparación de los Comentarios al *Cantar de los Cantares*, de Orígenes, Gregorio de Nisa y Juan de la Cruz. Una síntesis de los primeros resultados de la investigación se presentó en el COLLOQUIUM ORIGENIANUM SEPTIMUM, Hofgeismar-Magdeburg, Alemania, 25. 8- 29. 8 1997, dejando abiertas las pistas significativas que desde otras obras y autores contemporáneos se fueron gestando. La influencia de Orígenes sobre los capadocios se dio probablemente a través de Gregorio Traumaturgo y Macrina.
- (2) Este hecho paradójico se ha abordado y expuesto en diferentes oportunidades como fruto de diversos proyectos de investigación. Cf. A. MEIS, Orígenes y Gregorio de Nisa, “In Canticum”, en G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC (eds), ORIGENIANA SEXTA, Origène et la Bible /Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, 30 août-3 septembre 1993 (BETL, 118) Leuven 1995, 599-616; IDEM, La paradoja del hombre, según Gregorio de Nisa, Teología (Buenos Aires) 31 (1994) 7-35.  
Para el sentido de la *paradoja*: Cf. G. OCCHIPINITI, Paradoja, DTE (1995) 734-35. Los aportes de los alumnos de posgrado han sido notables durante varios años en la Facultad de Teología de la PUCCH.
- (3) Se usa las ediciones críticas GCS VIII ; GNO VI.
- (4) Sobre todo, Gregorio, Oratio catechetica magna = *Cat*, De beatitudinibus = *Beat*, De vita Moysis = *Vit*, Contra Eunomium = *Eun I(II)* y De Perfectione = *Perf*; De anima et Resurrectione = *An et res*, De Hominis opificio = *Op Hom*; Orígenes, Contra Celsum = *CCels*.
- (5) ATANASIO, De Incarnatione.
- (6) EVAGRIO, Se usa los textos traducidos: 1) Tratado práctico, en Obras espirituales (Biblioteca de patristica, 28) Madrid 1995, 131-175; 2) Sobre la oración, en Obras espirituales (Biblioteca de patristica, 28) Madrid 1995, 229- 275.
- (7) *De Instituto Christiano* = *Inst*.

paradoja en los *ComCant*, desde donde se explicará su repercusión sobre el problema origenista (8).

Como es sabido, el *Origenismo* del siglo IV constituye un fenómeno histórico dogmático que designa no todo el sistema doctrinal de Orígenes, que por medio de los Padres del siglo IV vino a ser patrimonio común de la Iglesia, sino “una corriente de ideas nacidas de ciertas especulaciones en su obra *Perí Archon*, las que separadas del conjunto y despojadas de su carácter hipotético y antitético fueron sistematizadas en los siglos IV-VI” (9). Pese a que se intenta abordar preferentemente la relación de Gregorio con Orígenes, la investigación adquiere complejidad en la medida que emergen aquellos aspectos de la teología origeneana en las distintas obras, los que permiten captar unas líneas de fondo respecto de la visión de Dios, del hombre y del mundo, que articulan la respuesta al problema planteado a partir de las ideas maestras de los autores estudiados (10).

## 1. EL PROGRESO ESPIRITUAL DEL HOMBRE

No cabe duda que un fuerte movimiento ascendente predomina tanto en la obra origeneana como gregoriana (11). En efecto, la argumentación tiene su punto de partida en el hombre y sus deseos más íntimos, orientados hacia Dios, para articular detalladamente un *cambio hacia lo mejor* arduo y continuo, lo cual, sin duda, según Orígenes significa ascender “desde el punto más bajo de la graduación descendente de los seres creados”, mientras para Gregorio vale “el elevarse connaturalmente al interior de la dinámica encarnatoria descendente, en la medida en que ella vuelve al origen” (12). El progreso ininterrumpido, para Orígenes tiene su meta en el amor; en Gregorio queda abierto aun en la vida eterna para un progreso infinito, porque *el límite es no tener límite* (13), se concreta en “el ser hijos de Dios”, que según *Beat* es el punto culminante de todo ascenso.

- 
- (8) El nexo de estas obras se estableció a partir de aquellas fuentes, que indica la edición crítica GNO VI del mismo *ComCant* y que permite descubrir elementos parecidos a la temática puestos de relieve en dicho Comentario, aunque en un estado de evolución notoriamente anterior a la obra culmen de Gregorio de Nisa.
- (9) Cf. H. CROUZEL, *Origenismo*, SM IV, 69-72. E. CLARK, *The cultural construction on an early christian debate*, Princeton 1992. De tal modo, cabe precisarse que el “*Origenismo* es una corriente de la Teología del Oriente, sobre todo, monástica, que, sin formar un sistema doctrinal cerrado, dio herméticamente carácter absoluto a algunos motivos y planteamientos de Orígenes (254), el mayor teólogo de la edad antigua junto con san Agustín y fue causa de enconadas luchas hasta mediados del s. VI. Son características del Origenismo la inclinación a afirmar la necesidad y eternidad del mundo y de las almas (preexistencianismo), la angelización del Logos (en vez de encarnación), la materia como consecuencia del pecado, la apokatastasis, la perfección como agnosis, etc. (Dz 203-211; 223 271)”. Cf. K. RAHNER, H. VORGRIMMLER, *Diccionario Teológico*, 508.
- (10) H. U. BALTHASAR, *Presence et pensee. Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse*, Paris 1988; A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1981.
- (11) Tal movimiento ascendente se articula en ambos autores a través de las líneas de fondo de su argumentación, pero en la obra gregoriana destaca al respecto la partícula  $\alpha\omega\omega$ . Cf. F. MANN, *LEXICON GREGORIANUM. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, Münster 1994, 1531-1543.
- (12) Así se puede sintetizar los resultados de la minuciosa comparación crítica de más que 100 textos del *Cantar de los Cantares* en los Comentarios de Orígenes y de Gregorio. Cf. H. U. BALTHASAR, *GREGOR VON NYSSA, Der Versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes*. In *Kürzung übertragen und eingeleitet* con Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1984, 12-26.
- (13) Así lo permitió constatar, sobre todo, la lectura realizada de *Vit y Perf*.

a. *La índole corpórea del progreso*

La idea de progreso involucra, sin duda, una peculiar noción de corporeidad extendida en el tiempo, común a ambos autores (14); en Orígenes, sin embargo, se articula como interrelación armónica y progresiva con la eternidad, a modo de la historia de salvación con un movimiento que hoy llamaríamos *trascendencia hacia adelante* (15). Gregorio parece percibir mejor la compenetración vertical de la dimensión eterna temporal, desde la desproporción del origen hacia una meta que vuelve a su punto de partida con un *cuanto más* superior, del cual el Niseno no deja lugar a dudas (16). Empero, son muy notorias las tres etapas del *salir de sí mismo* como acontecimiento de la libertad, en cuanto *salir de lo carnal*, tanto en Orígenes como en Gregorio (17). El triple inicio del ascenso en el *ComCant* gregoriano –desde su dimensión antropológica hacia la crística, para desembocar en la eclesial– lo pone de manifiesto a su manera.

De todos modos, cuanto persiste en ambos autores es una tensión vital entre el progreso permanente en el tiempo y la estabilidad subyacente propia de la eternidad, –tensión respetada por los autores, no sólo por lo que se refiere a la actividad intensa del hombre libre y la anticipación de esta actividad de parte de Dios y de su gracia, sino también respecto del nexo misterioso existente entre el individuo y la colectividad. Tal tensión se concreta en la relación varón y mujer a partir de la única humanidad, pero remonta a la polaridad del espíritu con respecto al cuerpo, lo cual en ambos autores no significa oposición a la materia (18) – ὕλη y σῶμα no son lo mismo ni para Orígenes ni para Gregorio (19).

Con esto se abre aquella *zona turbia* de las pasiones, sentimientos y deseos del cuerpo, que, a la vez, se constituyen en impulsos de progreso espiritual propiamente tal, en cuanto no representan enfoques parcializantes sobre lo material-intelectual, sino relaciones totalizantes, tal como lo insinúan los adjetivos *carnal-psíquico-espiritual* en Orígenes, o *exterior e interior* en Gregorio. Emerge, a primera vista, una cierta predilección origeneana por el ritmo triple; el Niseno aparentemente prefiere los dos pasos. De hecho, sin embargo, no importa la preferencia por lo uno u otro: ambos, en definitiva, articulan la misma experiencia humana (20). Lo decisivo es que se conserve la

(14) T.P. VERHEESE, DIASTEMA and DIASTASIS in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problema. en H. DORRIE u.o., Gregor von Nyssa und die Philosophie. Leiden 1976, 243-260.

(15) Así lo permite apreciar el significado *ginesthai*. Cf. A. MEIS, El concepto "ginesthai" en Orígenes, PArch III 1. 1-24. Papers of the 5th International Congress Boston College, 14-18 August 1989, Leuven 1992, 142-149.

(16) Así lo permite apreciar por ejemplo *Op hom XXIX*.

(17) El triple paso también es constatable en las obras *En 1 (II)* y *Beat*.

(18) Cf. E. JEAUNEAU, La division des sexes chez Grégoire de Nyse et chez Jean Scot Erigène (Homo melior est quam sexus: Jean Scot) en W. BEIERWALTES (ed) Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau 27-30 August 1979, Heidelberg 1980, 33-54.

(19) Cf. H. CROUZEL, La duplice Antropologia spirituale di Origene, en Ch.A. BERNARD, La antropologia dei maestri spirituali. Simposio organizzato dell'Istituto di spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma 1989, 63-76; A. LE BOULLUEC, Corporété ou individualité? la condition finale des ressuscités selon Grégoire de Nyse, Augustinianum 35 (1995) 307-326.

(20) Cf. M. HARL, *Le langage de l'Experience religieuse chez les pères grecs*, RSLR 13 (1977) 5-34. Esta estructura no se restringe al uso de πείρα y αἴσθησις, poco estudiada cf. R. MIQUEL; Le

tensión entre la dimensión del cuerpo y del espíritu, que como tal da paso a la χάρις (21), como lo permite apreciar, sobre todo, la argumentación gregoriana en el *Eun.* y que como tal se distingue de la argumentación de Evagrio.

b. *Evagrio: un progreso espiritual sobreacentuado*

Evagrio demuestra, con nitidez, de qué manera el progreso resalta con tanta fuerza lo visto en Orígenes como también en Gregorio, que lo sobrepasa mediante un ímpetu ascendente desmesurado, aunque involucrando todas las dimensiones humanas, pero intelectualizándolas al máximo, aun sin separar el espíritu del cuerpo, pues el autor insiste incesantemente en ambas dimensiones (22). En todo caso, resulta decisivo no el hecho que Evagrio sobreacentúa el intelecto, fabricando su sistema que causará las condenas antiorigenistas, ni si lo separaría del cuerpo: lo fatal es que el autor suprime la tensión existente entre espíritu y cuerpo, cuya gravedad se pone de relieve en una explicación de la doble creación que Orígenes y Gregorio de Nisa desconocen (23), pero, sobre todo, en la deficiente Cristología descubierta en la obra evagriana (24). Aflora así una supresión de la tensión a todo nivel que se hace presente, aun de modo distinto, en el *De Instituto Christiana* (25).

c. *La tensión suprimida del progreso en la De Instituto Christiana*

Otras deficiencias no menos graves, pero de distinta índole, adquiere la supresión de la tensión sobre todo, entre espíritu y cuerpo en la *Enseñanza Cristiana*, cuyo autor quisiera considerar incierto: esta obra comparte con Evagrio el fuerte impulso ascendente, que en cuanto intelectualizado, de modo semejante a la interpretación evagriana, tiende a desconocer la “debilidad” de la carne, pero de un modo tal, que el desequilibrio de la tensión entre espíritu y cuerpo se desplaza por el lado opuesto, es decir, desde el intelecto al sentimiento: el énfasis desmedido en el Espíritu Santo lo atestigua como

vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV au XIV siècle (Théologie Historique, 86) Paris 1989, 36-53. Pero se mantiene muy cerca del significado, que articula el *mysterion*, cuyas diferentes articulaciones quedan subrayadas por el plural *misterios*, que evita el peligro siempre latente de una interpretación *mística* ambivalente de la argumentación gregoriana por parte de los estudiosos. Cf. Th. BOHM, Die Konzeption der Mystik bei Gregor von Nyssa, FZPT 41(1994) 45-64.

- (21) Pese a los estudios de B. DREWERY, Origen and the Doctrine of Grace, London 1960; J. DUNSTONE, The meaning of grace in the writing of Gregory of Nyssa, ScJ 15(1962) 235-44; V. HARRISON, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, New York 1992, respecto a la realidad de la gracia en los autores respectivos el significado de χάρις no ha sido estudiado con suficiente profundidad acorde al impresionante material estadístico existente, sobre todo en Gregorio de Nisa.
- (22) Cf. A. LOUTH A., The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys, Oxford 1981, 100-113.
- (23) Se supone los estudios clásicos como A. GUILLAUMONT, Les Kephalaia gnostica d'Evagre le Pontique et l'Histoire de l'Origenisme chez les grecs et chez les syriens (Patristica sorbonensia, 5) Paris 1962.
- (24) Este dato de una Cristología deficiente en Evagrio se confirmó por una conservación con T. RUBENSON.
- (25) Cf. A. LOUTH, o. c., 113-125.

también la acogida de Su don excesivamente pasiva, en cuanto yuxtapuesta a la insistencia incansable en la necesidad del progreso. Lo cual despierta la sospecha fundada: aquí está en juego aquí el messalianismo, centrado en la importancia exclusiva de la oración, ajena tanto en Gregorio como también a Orígenes.

*En síntesis:* Orígenes y Gregorio articulan una comprensión dogmática espiritual del progreso como ascenso ininterrumpido, que permite pensar el nexo entre el espíritu y el cuerpo –nexo siempre misterioso, porque proviene del Misterio– en cuanto tensión persistente, que en ningún caso debe suprimirse, salvo bajo el peligro, que atestigua tanto Evagrio como la *Enseñanza Cristiana*, donde emerge una primera faceta del origenismo, justamente condenable y condenada (26).

## 2. EL DESCENSO ANTICIPADOR DE DIOS POR LA ENCARNACION

En tanto el ascenso parece ser apreciado de modo semejante por Orígenes y Gregorio, lo cual faculta una mejor intelección en la tensión existente entre los polos involucrados, la comprensión del descenso por ambos autores sufre alteraciones considerables (27). En efecto, Orígenes se muestra resistente a todo lo que significa bajada, descender, lo cual parece evocarle la caída gnóstica. Interpreta también la misma kenosis como un descenso de Dios necesario sólo para los pequeños, que, a su vez, progresan hacia una relación superior con el Verbo (28); Gregorio, en cambio, desconoce esta diferencia e interpretación y la describe en toda su complejidad como descenso anticipador de Dios que entra en la realidad humana, pecadora (29). La *kenosis* como tal es indispensable para el progreso espiritual en cuanto explicita la economía de salvación universal, sin que llegue a suprimir la distinción origeneana entre los incipientes y los avanzados; por el contrario, la acrecienta.

### a. *Acentuación del descenso*

La diferencia con Orígenes respecto de la comprensión del descenso el Niseno concreta en los “pasos atrás” (30), que requiere el progreso en cuanto inicio cada vez nuevo de un movimiento complejo que involucra la dimensión antropológica y también la cristológica y eclesial. Lo atestigua, sobre todo, el *ComCant* de Gregorio, quien en sus últimas cinco homilias se dedica a darle una expresión acabada a aquella bajada –no sólo en cuanto “bajada al jardín”, sino también “desde Jerusalén”– del Buen Pastor y Buen Samaritano, que el Niseno comenta detenidamente al final de su comentario, con una fuerte acentuación eclesial sacramental. Orígenes menciona esta verdad un poco de pasada, en conjunto con su breve alusión a su peculiar comprensión de la *kenosis* al comienzo de su obra.

(26) Cf. Los anatemas antigoriginistas: Dz 203-211; 223-271.

(27) La comparación realizada en el *ComCant* de más de 100 textos arrojó a la luz un fuerte acento sobre el descenso en las últimas homilias del *ComCant* de Gregorio.

(28) Así lo demuestra el uso de los términos *descender* = pecado en Orígenes *ComCant*.

(29) *Car XV, 3; 24, 1; Beat IV (163)*.

(30) Esto se aprecia, sobre todo, en el *Beat*.

Sin duda, aflora aquí una diferencia notoria entre la comprensión origeneana y gregoriana del descenso: mientras en Orígenes se percibe una cierta resistencia para este tema, lo cual puede interpretarse a la luz de su trasfondo cultural como polémica antignóstica, lo que en ningún caso significa rechazo al cuerpo en su materialidad, en Gregorio está en juego un modo distinto de abordar conceptualmente la relación espiritual con la corporalidad, lo cual se debe a una cristología diferente, no tan ascendente como la origeneana –ahí está su gran valor actual–, sino encarnatoria descendente, a modo de Atanasio (31). Sin embargo, Orígenes y Gregorio no llegan a diferir en cuanto a la interpretación del origen de este abajamiento: el amor sobreabundante del Dios Trino.

Dicha relación –diferente y semejante a la vez– de la dimensión espiritual con el cuerpo no se comprende como una relación con la *sustancia* de las cosas, sino en cuanto distinción paulina del *hombre interior y exterior*. De ahí que no puede dudarse que se trata de una relación “práctica” no “esencialista”, como sucede, en efecto, con la unidad entre alma, cuerpo y espíritu en la misma persona de Cristo, según la peculiar comprensión origeneana de 1 Co 6, 17 (32). Comienza a emerger más bien una filigrana de relaciones totales, orientadas por la libertad y no por la sustancia. De tal modo, la relación entre *kenosis* y sencillos, a primera vista chocante en Orígenes, adquiere un sentido nuevo y dinámico.

#### b. *El aporte de Atanasio*

Gregorio, al poner todo el énfasis en la encarnación, acoge los aportes de Atanasio –y también los trasciende a partir de la peculiar comprensión de la creación y de lo creado– tales aportes, hechos desde una nítida visión de la *economía de salvación*, no dejan de tener su relevancia propia como también una repercusión peculiar sobre la solución del problema planteado por el presente estudio. De ahí que no queda lugar a dudas que la mención pasajera y parcial de la *kenosis* en la *Enseñanza Cristiana*, y el hecho que dicha *kenosis* esté casi ausente en esta obra, y por completo en la de Evagrio, tengan su relevancia peculiar.

*Sintetizando*: la tensión entre lo espiritual y lo corporal se conserva y se acentúa abiertamente en Gregorio, mientras en Orígenes no está ausente, aunque se gesta de modo más oculto en su interrelación con la encarnación. Todo parece centrarse en la pregunta clave: ¿qué tiene que ver la Trinidad con el descenso? Pues si Ella es unidad en la diferencia, ¿cómo repercutirá aquella coincidencia de opuestos, que se constituye en *el contacto* del descenso con el ascenso en aquella paradoja del hombre que subyace a toda la búsqueda?

---

(31) Cf. R. J. KEES, Die Lehre von der OIKONOMIA Gottes in der ORATIO CATECHETICA Gregors von Nyssa (Supplements to Vigiliae Christianae, 30) Leiden-New York-Köln 1993, 290-315.

(32) Cf. H.J. VOGT, Ein-Geist-Sein (1 Kor 6, 17b) in der Christologie des Origenes TrTZ 93(1984) 251-265; F. DÜNZEL, Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa, ThPh 69 (1994) 161-181.

### 3. LA PARADOJA Y SU INVERSION CRISTOLOGICA

Orígenes, sin duda, prefiere una argumentación transversal, al modo tajante de hacer coincidir los opuestos de tal modo como lo resalta el pensar gregoriano, pese a que según lo estudiado “también el lenguaje origeneano se torna paradójico” (33), cuando el contenido lo requiere. Gregorio, por su parte, extrema la coincidencia de los opuestos, sobre todo cuando se detiene ante el momento donde el movimiento de ascenso y descenso se topan por *contacto*, más allá de la diferencia real entre lo creado y lo increado (34), por *inexistencia* en la persona de Jesucristo y su misterio pascual, es decir, en la *kenosis*, la humildad eterna y resurrección (35).

#### a. *La coincidencia de contrarios y la alegoría*

Cuando Orígenes recurre a la alegoría frente a aquello que no logra comprender en su lectura incansable de la Sagrada Escritura, prestando especial atención al *cuanto más* del Nuevo Testamento con respecto al Antiguo, y Gregorio resalta la Encarnación como clave de intelección para tal lectura (36), con este método exegético se lleva a cabo una comprensión de la coincidencia de los opuestos-omnipresentes en la vida humana, las paradojas, sobre todo desde su arquetipo cristológico. Del mismo modo, Gregorio no se cansa en destacar, en primer lugar, *la manifestación en la carne del Cristo, que es la paz entre los contrarios-Vit*.

#### b. *La inversión*

Según Gregorio, quien *no anula sino subvierte el pensar*, no sólo se producen paradojas a partir de los contrarios, por ejemplo sueño y estar en vela –*ComCant*–, movimiento y reposo, parte y totalidad, luz que suena en el oído-*Vit*; también, y de un modo más radical cristológico, a partir de la *kenosis* en cuanto clímax del progreso espiritual y como tal mayor progreso-*Beat*. El Niseno no sólo insiste en el ser pobre de acuerdo a la primera bienaventuranza, sino en su punto culminante invertido, a la luz de Is 53, 3. Esto significa que la realidad del pecado es superada y asumida –Rm 5, 8– en calidad de lo más opuesto al inocente –la serpiente: *la paradoja invertida en lo más feo*. Una ilustración iluminadora al respecto –tal vez la más notoria– ofrece la interpretación de *la mano leprosa en la Vit*.

#### c. *Cristo y su ausencia*

Intelección adecuada de tal inversión cristológica radical la ofrece el método alegórico precisamente allí donde introduce al “misterio”, que en cuanto *misterio* es paradoja, a la par revelación y ocultamiento, tan pronto como la paradoja se transforma en

(33) Cf. H.J. VOGT, Beobachtungen zum Johannes-Kommentar des Orígenes TQ 170(1990) 197-199.

(34) *Cat XV*, pero también *ComCant* y *Eun I* (II) GNO I, 253 ss.

(35) *Cat XVI*.

(36) Prólogo del *Cantar de los Cantares*

*contacto* de unión. Más que en el contenido de este misterio, que tanto para Orígenes como para Gregorio tiene una índole trinitaria, cabe fijarse en el modo de cómo procede tal exégesis alegórica. ¿Será suficiente afirmar que Orígenes lo realiza por medio del paso de lo sensible a lo intelectual? Quizás más bien valga reiterar que tanto en Orígenes como en Gregorio se trata del *hombre interior y exterior*, es decir, de relaciones totales, tal como ambos autores entienden la doble creación. Sin embargo, Gregorio es quien conserva mejor la identidad de lo corporal cuando insiste en aquella paradoja, que es la clave hermenéutica de todo el *ComCant: a través de palabras apasionantes se conoce la realidad impasible* (37).

De ahí que no sólo la resurrección de Cristo resalta como paradoja propiamente tal, la restauración del *vaso quebrado* –*Cat*–; el desborde de la liberalidad excesiva del amor sobreabundante del Dios de la vida nueva, recién proviene de la filiación adoptiva (38), que atestigua que la meta de la alegoría no se encuentra en *conocer las cosas*, sino en *esperarlas*.

Pero si Evagrio, por su parte, distingue entre el Hijo de Dios y el Cristo y si el aporte cristológico de la *Enseñanza Cristiana* es frágil, resulta válido entonces que la paradoja cristológica tal como Nicea la formula y Constantinopla la ratifica –cual Misterio de Dios en su dimensión trinitaria–, es clave para comprender la paradoja del hombre tanto en Orígenes como en Gregorio. A ello debe añadirse: ambos autores aportan a dicha comprensión el dinamismo propio del ser humano en vía de configurarse con su arquetipo trinitario.

#### 4. LA CONFIGURACION CADA VEZ MAYOR CON EL ARQUETIPO TRINITARIO

Para Orígenes, la exégesis alegórica tiene tres pasos, que para muchos autores Gregorio no asume; es decir, el Niseno identificaría, sin más, el nivel individual con el colectivo, dando al último mayor énfasis, mientras Orígenes favorecería la dimensión individual. Con esto resalta la tensión entre individuo y colectividad, que desde Aristóteles revela una índole misteriosa. Para ambos autores, sin duda, el misterio se hace patente, pero si Orígenes permite una distinción neta entre los niveles y sólo en muy pocos casos no lo respeta, Gregorio parece confundirlos.

De hecho, sin embargo, Gregorio conserva la triple división. Esta emerge desde una armonización práctica que, más allá del esfuerzo agónico, se traduce en una configuración de la imagen –*Cat*– con la “Imagen de la imagen”, es decir, la trinitaria, la cual no sólo adquiere relieve al interior del alma individual, el espejo del alma lo refleja-*Perf*: también se gesta dinámicamente al final de H XV del *ComCant* como expresión viva de la Trinidad, cuya gloria es el Espíritu Santo.

(37) GNO VI, 29, 3-6: τί γὰρ ἂν γένοιτο τούτου παραδοξότερον ἢ τὸ αὐτὴν ποιῆσαι τὴν φύσιν τῶν ἰδίων παθημάτων καθάρσιον διὰ τῶν νομιζομένων ἐμπαρθῶν ῥημάτων τὴν ἀπάρθειαν νομοθετούσάν τε καὶ παιδεύουσαν.

(38) *Beat VIII*.

a. *El φύραμα: el todo y sus partes*

Es significativo que unos estudiosos, después de desechar el concepto bíblico del φύραμα, aplicado por Gregorio a la relación individual colectiva en *Cat y Eun-*, o sobreinterpretarlo como expresión del realismo platónico, lleguen a dejar el problema abierto cual misterio, como se puede apreciar en los aportes más recientes. En este mismo sentido, resulta significativo que la diferencia de Gregorio –también de Orígenes– respecto a Plotino no consiste simplemente en el asemejarse a una realidad desconocida por el filósofo pagano, aunque sea personal, pues lo que distingue a ambos autores es el Misterio trinitario en su trasposición eclesial.

b. *La Iglesia y sus miembros*

En consecuencia, lo que se requiere es repensar conceptos claves como participación, no tanto de lo sensible en lo intelectual, sino de lo creado en lo increado, más allá del ser: Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (39). Esto permite apreciar por sobre todo el *ComCant*, allí donde el Niseno se detiene en los grandes momentos paradójicos propiamente tales: la transformación de la Iglesia en pozo siendo a la vez río, es decir, reposo y movimiento. De tal modo, el ser humano no sólo adquiere los contornos de Cristo, también actúa como El: dispone del Espíritu. Se trata de una configuración eclesial simplemente atrevida cuya ausencia, sin embargo, tiene efectos catastróficos.

c. *Ausencia de la dimensión eclesial*

No resulta irrelevante este hecho: la obra de Evagrio y la *Enseñanza Cristiana* carecen de esa articulación de la dimensión eclesial, aparte de las alusiones sacramentales, pues suprimen la tensión vital entre el individuo y la colectividad, que Gregorio precisamente connota en su articulación trinitaria, cuando describe en la H XV la constitución dinámica de la unidad eclesial con caracteres netamente trinitarios.

*En síntesis:* el acontecimiento de la configuración de la imagen con el arquetipo trinitario saca a la luz la dimensión del Cuerpo de Cristo Total, la Iglesia inseparablemente unida a Cristo y, sin embargo, encontrándose *enfrente* a El (40). La participación, más allá del *contacto* por el amor, involucra al hombre entero y revela la dimensión del cuerpo y su relación con el alma como misterio. Pero es aquí donde la relación entre Gregorio y Orígenes, hasta el momento pacífica, comienza a hacer crisis, cuando ambos autores se preguntan por el origen de la relación cuerpo y alma y en sus respectivas obras discuten la simultaneidad de este origen.

(39) R. SCHAEFFLER, "Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας" -Wandlungen. Recht und Grenzen eines Programms, en L. HONNEFELDER, u. o (eds), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Methaphysik*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992, 13-37.

(40) Cf. E. DASSMANN, *Ecclesia vel anima. Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand*, RQ 61(1966) 121-144.

## 5. EL MISTERIO DEL ORIGEN SIMULTANEO DE CUERPO Y ALMA

Cuando Gregorio en el *ComCant* menciona el problema de la *preexistencia del alma* (41) toca, sin duda, una idea preferida por Orígenes (42). Al rechazar tal idea, como también en *An et res* (43) y *Op hom* (44) –aunque siempre sin nombrar al gran Maestro– parece quedar a descubierto el desacuerdo de Gregorio con Orígenes y con esto el porqué Gregorio no se hizo originista, pese a la gran afinidad destacada con su maestro: rechazaría esta como también otras doctrinas peligrosas a la luz de Nicea para el tiempo postniceno (45). Se trata de una explicación válida en algo, pero tan sólo de modo tangencial.

De hecho, ¿no sucede, que el texto origeneano clásico para el problema del origen de cuerpo y alma, *PArch* I 7, 4, es menos explícito respecto de la “preexistencia de las almas” –Orígenes nunca usa la fórmula como tal (46)– que las intercalaciones de Jerónimo y Justiniano pretenden poner de relieve (47)? Pero, por otro lado, ¿no vale que esta “hipótesis de trabajo”, tan apreciada por el Alejandrino, involucra verdades teológicas que Gregorio no rechaza? Por el contrario, las comparte y también se esfuerza por reformularlas. Un análisis comparativo de los textos más importantes, tanto en lo referente a la individualidad como de la colectividad, prometen luces en la medida que ponen a descubierto el trasfondo más profundo del problema, trasfondo común tal vez no sólo a Gregorio y Orígenes, sino a todos los teólogos (48).

### a. *Implicaciones individuales*

Cuando Gregorio explica el “nacimiento de melizos”, del cual habla *Cant* 4, 6, insiste que “en cada individuo” se encuentran “dos hombres”, uno *corpóreo-visible* y otro *espiritual-invisible*, y concluye enfáticamente, “el alma no existe previamente al cuerpo ni el cuerpo fue creado con anterioridad al alma” (49). En *PArch* I 7, 4 Orígenes

(41) GNO VI, 240, 21-241, 4: οὐτε γὰρ προϋπάρχει τοῦ σώματος ἢ ψυχὴ οὐτε προκατασκευάζεται τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα, ἀλλ' ὁμοχρόνως ἐν τῇ ζωῇ γίνονται.

(42) *PArch* I 7, 4: iam vero ea, quae animantia esse et rationabilia consequentia disputationis invenit, utrum cum corporibus pariter animata videantur eo in tempore, cum dicit scriptura quia “Fecit deus duo luminaria magna, luminare maius in principatum diei et luminare minus in principatum noctis, et stellas”, an non cum ipsis corporibus, sed extrinsecus factis iam corporibus inseruerit spiritum, pervidendum est.

(43) *An et res*, 108A

(44) *Op hom* XXVIII, 9.

(45) Está en juego el ὁμοουσιος. Cf. P. HÜNERMANN, Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994, 151-156.

(46) M. HARL, La preexistence des ames dans l'oeuvre d'Origène, en L. LIES (ed), *Origeneana Quarta*: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6 September 1985) (ITS, 19) Innsbruck-Wien 1987, 238-258.

(47) Pero no faltan estudios actuales que refuerzan tales aproximaciones, carentes de comprensión profunda y acertada. Cf. P. HEIMANN, Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodel des Origenes, Tübingen 1987.

(48) Cf. P. GIESEL, Corps et Esprit. Les mystère chrétiens de l'incarnation et de la résurrection, Genève 1992.

(49) GNO VI 240, 21-241, 6.

se refiere a su vez a las mismas alternativas que permiten comprender el origen de la relación cuerpo y alma como un llegar a existir, *pariter in tempore*, o como un ser insertado el espíritu desde fuera –exterior– en el cuerpo. Pero, contrariamente a Gregorio, el Alejandrino se decide en favor de la segunda alternativa (50).

Con ello los dos autores se distancian en lo que se refiere literalmente al origen de la relación cuerpo y alma. Sin embargo, no está claro si Gregorio de hecho dispara aquí –como tampoco en *An et res*, donde anticipa por primera vez el argumento (51)– contra Orígenes, pues en ningún lugar lo nombra directamente; ni tampoco el autor mencionado por el Niseno, respecto de un *De principiis* en *Ant et res*, se ha podido identificar hasta hoy con el gran maestro alejandrino (52). Por su parte, en *PArch* I 7, 4 Orígenes realiza un cambio significativo: *anima* por *spiritum*; según la explicación de los estudiosos y acorde al origen etimológico de *alma* que, en cuanto enfriada, tiene una parte superior, el *noos*, que se identifica con el espíritu, aquel cambio tiende a nivelar la radicalidad antropológica teológica, que entra aquí en juego (53).

Atendiendo a H. Crouzel, tal cambio de *alma* por *espíritu* radicaliza el origen hebreo de *ruah* (54), y se está cerca de una comprensión bíblica del problema, que lejos de encerrar el alma en un cuerpo, como castigo el alma, en cuanto pecadora (55) –lo cual Gregorio también rechaza explícitamente, tanto en *An et res* (56) como en *Op hom* (57)– permite remontar a la profundidad de Gn 2, 7, el “soplo de vida dado desde fuera al cuerpo plasmado de barro” (58). De hecho, según Orígenes, el alma no sólo *se revisite* del cuerpo (59), también recibe un *nombre*, es decir, una individualidad personal, lo cual excluye todo tipo de *metempsychosis* que el Alejandrino mismo rechaza reiteradas veces, en forma explícita (60). Gregorio, por su parte, demuestra un aprecio positivo al cuerpo y a la corporeidad, y desarrolla una peculiar explicación de la importancia del cuerpo para la individuación, aproximando sus argumentos a Orígenes más todavía desde dentro.

(50) *PArch* I 7, 4: Ego quidem suspicor extrinsecus insertum esse spiritum, sed operae pretium videbitur de scripturis hoc ostendere. Cf. *PArch* II 8, 3 (= H Ed. H. GÖRGEMANN, H. KARPP, 239).

(51) *An et Res*, 108 A.

(52) Cf. A. M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques*. De l'enigme du sens aux figures du lecteur (Analecta Biblica, 121) Roma 1989, 227-280.

M. CANEVET, “La perception d’une présence de Dieu. A propos d’une expression de la XI Homélie sur le Cantique des Cantiques”, en J. FONTAINE u. o. (Ed), *Epektasis*. Mélange patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou, Paris 1972, 443-454.

(53) Cf. G. GÖRGEMANN, H. KARPP, o.c., 239, n. 15.

(54) Cf. J. B. HILBERATH, *Pneumatologia*, Barcelona 1994, 262 pp.

(55) *Op hom* XXVIII: καὶ διὰ κακίας συνδεῖσθαι τοῖς σώμασι. Lo cual ni se puede afirmar de Platon -T. Robinson, es interesante la interpretación de la “alas”, que se encuentra tanto en Orígenes como en Gregorio, pero también en la Sagrada Escritura. M. HARL, *References philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans ses Orations in Incanticum canticorum*, en ERMENEYEMATA, FS für Hadwig Hörner zum 60. Geburtstag H. Eisenberg (hrs) Heidelberg 1990, 117-131.

(56) *An et Res*, 125: ἀνάγκη πᾶσα τὰς ἀτόπους ἐκείνας δογματοποιίας ἰσχύον ἔχειν νομίσαι τῶν διὰ κακίας τὰς ψυχὰς εἰσοικιζόντων τοῖς σώμασιν.

(57) *Op hom* XXVIII.

(58) Cf. J. DUPUIS, “L’Esprit de l’Homme”. Étude sur l’Anthropologie religieuse d’Origène, Mechliniae 1967.

(59) Cf. H. CROUZEL, *Origène et Plotin*. Comparaisons doctrinales, Paris 1991.

(60) Cf. *Com Mt XVII*, 4.

b. *Dimensión colectiva*

El problema de la “preexistencia de las almas”, tanto en Orígenes como en Gregorio, es primordialmente de índole colectiva. El Alejandrino parece especificar esa índole por medio de la categoría “pueblo”, lo cual tiene que ver con la Iglesia preexistente del *ComCant* (61); Gregorio insiste en la preexistencia del *pleroma*, de índole también eclesial. “Los pueblos” en el sentido origeneano se disuelven por una recta hermenéutica –se trata de “actitudes individuales inherentes” al alma–, sin mermar la “predestinación” de la Iglesia, que Orígenes explicará desde la perspectiva de Ef 1, 4 (62). Gregorio, por su parte, aplica el mismo texto Ef 1, 4 al *pleroma*, “constituido antes de la creación del mundo”, único mundo de Dios que no tiene un antes y después mitológico, ya que su verdad está inscrita intemporalmente, una verdad teológica profundamente paulina que nunca entró bajo la sospecha del preexistencialismo, sino recibe su concentración cristológica en la línea de la predestinación, pues tanto el Niseno como Orígenes recurren para su explicitación a Rm 8, 29.

Gregorio, basándose en “nuestra fe”, se abre camino con una argumentación tal si “pasando por en medio entre los extremos”, e insiste en el *todo* que constituye el hombre, pese a que se compone de cuerpo y alma, de modo que “una parte no puede ser más joven que la otra ni más vieja que la otra”. Con esto favorece, de hecho, una comprensión adecuada del nexo misterioso entre lo individual y colectivo, gracias al “*pleroma* humano”, que “existió antes de la creación”. Por lo cual hace salir la tensión de opuestos de su horizontalidad y la comprende verticalmente, pero ¿no es precisamente aquí donde el Niseno se encuentra cerca de la inspiración profunda origeneana? Sí, es acertado que la compenetración de estos polos “lo individual” y “lo colectivo” en Gregorio se hace más notorio que en el Alejandrino.

En efecto, de eso da cuenta no sólo el conjunto de afirmaciones respecto de la dimensión *προ*, que por el lado de Dios el Alejandrino designa *πρότογονῶσις*, por el del hombre *αἰτίας πρέσβυτέραι*, pero ¿anterior a qué?, sino también el uso del vocablo *γίνονται–κατγίνονται–κατάβαίνω* viene bajar, descender. ¿Se puede todavía pensar en una bajada local?, pero ¿desde dónde? O ¿no tendrá razón M. Harl, cuando concluye después de su minucioso análisis, que el *venir* significa *devenir*? En este sentido *las alas*, cuya pérdida describe Platón en su Fedon y desde allí parece pasar a toda la literatura patrística (63) –también Gregorio la conoce (64)–, y la Biblia la atestigua en un sentido semejante, aunque más envolvente. Para Orígenes, tanto esta “pérdida de la contemplación de Dios” (65) como el “devenir adversario” (66) no designan necesariamente la “caída de las almas”, sino puede referirse del mismo modo al diablo (67).

Todavía resta otro aspecto, que el Alejandrino conoce igualmente como el Niseno, significativo y complementario: la idea de Adán y su dimensión colectiva (68), es decir, para ambos autores, asimismo para Pablo y muchos estudiosos recientes, el

(61) *ComCant* 1, 12

(62) *ComCant* 157, 11-158,13, interpreta *Cant* 1, 11-12.

(63) *CCels* VI 43-44.

(64) *ComCant* XV.

(65) *CCels* IV 40.

(66) *CCels* VI 40s. Cf. M. HARL . La preexistence, 243.

(67) *CCels* VI 43.

(68) *Com Jn XIII* 293.

Adán del Gn no designa un individuo de dudosa existencia histórica, sino la *Humanidad*, cuya historia cabe comprenderse no como *prehistoria*, sino como *protohistoria* a modo de Gn 1-3, es decir, como aquella dimensión originaria cualitativa fundante de todo acontecer histórico y, por lo mismo, exenta de sucesión cronológica (69). Con esto emerge la importancia de una recta comprensión del tiempo y de su misterio, para explicar adecuadamente la relación entre cuerpo y alma, y el desafío de una cronologización, que a ambos autores les cabe enrostrar.

c. *La temporalidad y el peligro de la cronologización*

Al insistir Gregorio en la unidad del todo humano compuesto de cuerpo y alma, excluye cualquier sucesión cronológica con la fundamentación para que “el hombre no se disocie consigo mismo, a causa de una diferencia en el tiempo” (70). El Niseno deja traslucir sumo cuidado respecto a la exclusión de la sucesión cronológica para la comprensión ortodoxa de la relación cuerpo y alma (71), cuidado constatable de igual manera en Orígenes, pese a que aquellos autores, que preparan la condenación origeneana, Jerónimo, Justiniano y Metodio, la descubren sin más en la argumentación del Alejandrino, ¿acaso no será que ellos la introdujeron? El cuidado gregoriano, sin duda, vale tanto en lo que afecta la dimensión individual como colectiva del origen de cuerpo y alma, del mismo modo que Orígenes rechaza explícitamente la primera alternativa en *PArch* I 7, 4 a causa del *in tempore* (72).

Si se analizan los textos de Orígenes, en efecto, es llamativo constatar que el Alejandrino fundamenta su rechazo del *origen simultáneo* de cuerpo y alma, no sólo por un *in tempore*, agregado al *pariter*, sino también por la referencia a Gn 3, 16: la creación del orden cronológico de *día* y *noche*, que contrasta con dos afirmaciones origeneanas significativas respecto de la idea de la ἀρχή: en Gn 1, 1 excluye el *in tempore* e insiste en un *in Salvatore*, mientras en *ComRom* 7, 14 incluye positivamente en este *pariter* la temporalidad, que junto con la eternidad poseemos *in Christo*.

Si Gregorio a su vez, más allá de advertir el peligro de una diferencia *en el tiempo* para la autoconstitución del ser humano, no sólo subraya la idea de *crecimiento* y *movimiento local* en *An et res* sino afirma que “Dios sabe antes –πρίν– qué sucede”, invierte, sin duda, la perspectiva de argumentar “desde el hombre” por “desde Dios”. Hay un *previo* de parte de Dios, que constituye el fundamento eterno de aquello que sucede en el tiempo con el hombre y que no es de índole cronológica –como tampoco lo es el πρὸ de la “disposición”, no de la “creación anterior”– en lo que se refiere a las “causas anteriores” (73) de tanta trascendencia para el mal entendido de los origenistas respecto del origen de la relación cuerpo y alma, que tan sólo responde a la superación de la

(69) *Hom Gn XV*, 5 Cf. M. HARL, o.c., 246s.

(70) *Op hom XXVIII*, 9.

(71) Cf. Th. KOBUSCH, *Zeit und Kritik*. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie, en St. G. HALL (Ed.) *Gregory of Nyssa Homilies on Ecclesiastes. An English Version with supporting Studies*. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews 5-10 September 1990) Berlin-New York 1993, 299-317; F. VINEL, Grégoire de Nysse, *Homélie sur l'Ecclésiaste* (SC. 416) Paris 1996, 59-65.

(72) *PArch* I 7, 4: *utrum cum corporibus pariter animata videantur eo in tempore*.

(73) *Causas previas* sirven para explicar la libertad humana. Cf. *PArch* 3, 21.

desigualdad óptica proclamada por los gnósticos, como también de la valoración positiva de la corporeidad. El *πρίν* –que no supone una vida anterior-igual que las *αἰτια πρόσβυτέραι*– involucra un momento cualitativo, propio de la eternidad en cuanto plenitud de vida, que funda el tiempo, por cierto a modo de paradoja (74), y que tanto en Orígenes como en Gregorio se encuentra interrelacionada con una comprensión de la *χάρις*, sumamente misteriosa por ser crística.

Con lo anterior emerge una compenetración de tiempo y eternidad en la persona de Cristo, que a partir de Boethius se reflexionará como *simultaneidad*, del mismo modo como Agustín distingue la *scientia simultanea* de la *scientia sucesiva*. Orígenes la comprende e interpreta a modo paulino con preferencia cristológicamente, *in Christo*; para el Niseno, ella trasciende tal índole crística hacia una dimensión netamente trinitaria. Esto resalta, sobre todo, en la conclusión del *ComCant*, donde el movimiento –individual y colectivo– del drama de amor entre Cristo y la Esposa, conjuntamente con las doncellas, se traduce en una identificación llamativa con el Espíritu Santo, *doxa* de Dios (75).

Según el Niseno, tal *simultaneidad* da origen a la relación entre cuerpo y alma en cuanto coincidencia de opuestos, explicación que Gregorio prepara en *An et res* mediante el rechazo de la doctrina de la “preexistencia de las almas” ampliamente tratada, que explicita en el *Hom Op* y lleva magistralmente a su culminación en el *Com Cant*: cuerpo y alma llegan a la existencia de modo *ὁμοχρόνως*. Ese adverbio, poco frecuente en la literatura patristica, conlleva, sin duda, un significado teológico (76), que echa luz sobre la relación de Gregorio con Orígenes y esclarece también la paradoja del ser humano, cuya interpretación urge a ambos como urgirá a autores recientes, Kierkegaard y Rahner.

#### d. *El significado teológico del ὁμοχρόνως*

Si el *ὁμοχρόνως* explica aquella *coincidencia de opuestos* en la argumentación gregoriana, que toma relieve a través de la configuración de lo creado con lo increado por un asemejarse connatural al arquetipo trinitario, el *pariter* de Orígenes expresa una experiencia parecida: abrirse un espacio vital, que no sólo representa la pedagogía dura –necesaria para el ascenso del ser humano después de la caída–, esto es el significado profundo de las “túnicas de piel”, sino el lugar donde acontece la gracia de la *conformación* cada más mayor, que necesariamente pasa por los sentidos espirituales (77). Ello posibilita una comprensión profunda de la inversión inaudita de eros en ágape, presente en ambos autores, pese a que Gregorio, en definitiva, no logre explicar satisfactoriamente la positividad de la sexualidad (78).

(74) *CCels VII, 44.*

(75) *ComCant XV.*

(76) Cf. J. DANIELOU, *L'Adversus Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse et l'Origénisme Cappadocien*, RSR 54(1966) 61-66.

(77) H. BALTHASAR, *GLORIA. Una estética teológica*, v. I *La percepción de la forma*, Madrid 1985, 227s; M. HARL, *Le langage de l'Experience religieuse*, 5-34.

(78) *Op Hom XVI.*

De todos modos persiste aquella paradoja, que tanto Gregorio como Orígenes comprenden como Misterio (79) y que el ὁμοχρόνως permite comprender como coincidencia y tensión a la vez del tiempo y de la eternidad, en la medida en que la eternidad impregna su índole al tiempo. Sólo autores que no toleran la oscilación entre el tiempo y la eternidad, siempre compenetrada por *el* Misterio, diseccionan la verdad *protohistórica* por una cronologización, que con razón llega a ser causa de condenación por el Magisterio. Pero tal condenación toca un pensamiento, que no es el de Orígenes, más bien pertenece a aquellos contra quienes dispara Gregorio –por razones de brevedad, el presente estudio se ve impedido de aportar contornos más nítidos al interior de sus contextos concretos (80)– cuando rechaza la *preexistencia de las almas* (81) y la *metempsychosis*. (82). En consecuencia, el Niseno no se ha hecho origenista, porque pretendía corregir a su gran maestro, como se suele sostener en importantes círculos científicos incluso muy recientes (83), sino por fidelidad a él.

## A MODO DE CONCLUSION

La respuesta descubierta a la pregunta “¿por qué Gregorio no se hizo origenista?”, punto de partida de la presente investigación, pone de relieve una estructura graduada del pensamiento de Orígenes a modo platónico, con mucha continuidad, enfatizada por la idea del progreso espiritual. En Gregorio, idénticas líneas de fondo tienden a la ruptura a partir de la cual se produce una compenetración de los polos a modo aristotélico, donde el fuerte movimiento ascendente infinito se descubre no en cuanto esfuerzo por superar a Orígenes, sino como anticipado por el descenso tal como encuentra su concreción en la Encarnación.

Ambos esbozos se estructuran sobre trasfondos propios, que consisten en diversos énfasis y remontan a polémicas heréticas diversas –la gnosis y el montanismo en el caso de Orígenes y el neoarianismo enunomiano para Gregorio–, sino cada uno aporta algo propio: Orígenes un genial énfasis en la libertad humana (84) y Gregorio un detenerse respetuoso ante el Misterio, que se resiste a todo conocimiento exhaustivo de parte del hombre; énfasis propios, que ambos autores ponen con acentos diferentes, pero que también los hace coincidir en lo medular. Si Orígenes rescata el Misterio de la Encarnación por la acentuación del ascenso, Gregorio logra lo mismo por un fuerte énfasis en el descenso. Pero ambos, en ningún momento destruyen la paradoja

- 
- (79) Para el uso de misterio en Orígenes, cf. H. Urs von BALTHASAR, *Le mysterion y Gregorio*. Cf. H. MEISSNER, *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De Anima et Resurrectione* (Patrologia, Beiträge zum Studium der Kirchenväter, 1) Frankfurt am Main-Bern, New York-Paris 1991.
- (80) R. HEINE R. *Perfection in the virtuous Life. A Study in the relationship between edification and polemical Theology in Gregory of Nyssa de Vita Moysis*, Cambridge 1975; E. CLARK, *The cultural construction on an early christian debate*, Princeton 1992.
- (81) Vale algo semejante que para Cirilo de Alejandria. Cf. D. PAZZINI, *La critica di Cirillo Alessandrino alla dottrina origenista della preesistenza delle anime*, CrSt 9 (1998) 237-279, especialmente 255 ss.
- (82) Dz. 203-211; 223 271.
- (83) R. HEINE, o.c., 144.
- (84) E. SCHOCKENHOFF, *Zum Fest der Freiheit: Theologie des christlichen Handels bei Origenes*, (TTS, 33) Mainz 1990.

del Misterio; por el contrario, la refuerzan (85). Misterio del todo trinitario, hacia el cual Orígenes encamina su argumentación, mientras Gregorio piensa desde él.

Si se presta atención al cómo ambos autores articulan este Misterio, no cabe duda que los conceptos empleados implican la dimensión corporal tanto en lo que Orígenes designa los *sentidos espirituales*, como lo que Gregorio designa *percepción* en cuanto dimensión experiencial: *πεῖρα* y *αἴσθησις*. Ambos autores comprometen la corporalidad gracias a un lenguaje conceptual y simbólico, dándole toda su consistencia propia y, por eso, precisamente rescatando su ser paradójal.

Sin embargo, cabe darle razón a Balthasar, quien advierte que Orígenes muestra un curioso *estrabismo* (86), cuando se trata de entrar en la paradoja del abajamiento desde el lado de lo corporal: ningún discípulo, en efecto, ha penetrado en los rincones recónditos del *derramarse* kenóticamente –Evagrio lo ha demostrado ampliamente–. Pero es Gregorio quien atestigua una comprensión profunda del porqué de tal *estrabismo* origeneano ante las últimas consecuencias de la corporeidad, cuando reformula la misma paradoja de la Encarnación desde otro ángulo, exponiéndose él mismo al peligro opuesto, es decir, a no prestar suficiente atención a la cristología ascendente.

Lo que sí resulta decisivo es que la verdad del hombre siempre es una verdad encarnada, con el rostro concreto y escupido de un condenado “a causa nuestra”, Jn 19, 6. Por lo cual coinciden en Su persona no sólo tiempo y eternidad, cuerpo y espíritu, individuo y colectividad, sino también el pecado y la gracia en un desborde paradójico cada vez mayor de lo divino en lo humano.

## RESUMEN

El estudio aborda la compleja relación de Gregorio de Nisa con Orígenes a la luz de la paradoja del hombre tal como esta emerge de los *Comentarios al Cantar de los Cantares* de ambos autores, prestando especial atención a una adecuada comprensión de la corporeidad. Los resultados expuestos –fruto de una prolongada investigación apoyada por FONDECYT– constituyen así una contribución a la comprensión del fenómeno del *Origenismo* en el siglo IV en cuanto muestran, a partir de las líneas fundamentales de las obras estudiadas en comparación con otros autores del siglo IV, por qué el Niseno, influido tan fuertemente por el maestro alejandrino no se hizo origenista debido a su fidelidad a Orígenes.

## ABSTRACT

This study is in reference to the complex relationship between Gregory of Nyssa and Origen, in light of the paradox of man as seen in the *Commentaries on the Song of Songs* written by both authors, with special attention given to an adequate understanding of corporeality. The results shown, fruit of a lengthy investigation supported by FONDECYT, thus constitute a contribution to the comprehension of the phenomenon of Origenism in the 4<sup>th</sup> century insofar as they demonstrate, working from the basis of the fundamental lines of the works studied in comparison with other 4<sup>th</sup> century authors, why Gregory of Nyssa, so strongly influenced by the Alexandrine master, did not become an originist, due to his loyalty to Origen.

(85) *CCels VII*, 28, 29.

(86) Orígenes. *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* (Christliche Meister, 43) 3. Auflage, Freiburg 1991, 23ss.